

Державний заклад
«ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ імені К. Д. УШИНСЬКОГО»
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

АТАМАНЮК ЗОЯ МИКОЛАЇВНА

УДК: 123:316.3(477)

ДИСЕРТАЦІЯ

**СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ СВОБОДИ ЯК ФАКТОРА
СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУЧАСНОГО
УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ З. М. Атаманюк

Науковий консультант: Борінштейн Євген Русланович, доктор
філософських наук, професор

Одеса – 2021

АНОТАЦІЯ

Атаманюк З.М. Соціально-філософські основи свободи як фактора соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського». – Одеса, 2021.

Дисертаційна робота присвячена соціально-філософським основам свободи як фактора соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства. Метою дисертаційного дослідження є обґрунтування соціально-філософських засад свободи в контексті соціокультурних трансформацій у сучасному українському суспільстві. Об'єкт дослідження – соціально-філософські засади свободи. Предмет дослідження – свобода як фактор соціокультурних трансформацій.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше в українській соціальній філософії було запропоновано дослідження свободи яка фактора соціокультурних трансформацій.

В дисертації представлена соціально-філософська категорія свободи як ключовий фактор, що сприяє соціокультурним трансформаціям суспільства і впливає на динаміку його розвитку, проявлений в соціальній, політичній, матеріальній та духовній сферах суспільного буття. Теоретично обґрунтовано і практично використано нові підходи до концептуального аналізу свободи у соціокультурній площині, що дозволило провести синтез концепцій свободи в соціально-філософському аспекті та верифікувати конкретні ієрархічні рівні і сфери прояву, з розкриттям сутності, сенсу, специфіки, соціальної спрямованості і внутрішньої детермінації свободи в сучасному суспільстві. Виявлено еволюцію поняття свободи від епістемологічного аналізу до осмислення свободи як соціокультурного явища і духовно-моральної категорії. Соціокультурна детермінація волі посилює роль суб'єктивного, морального

начала в процесі діяльності людини. На підставі соціально-філософського аналізу доведено, що глобалізація реактуалізується в розриві між економічною та культурною моделями розвитку різних суспільних систем.

Теоретичне та практичне значення дослідження полягає у тому, що деякі положення та висновки дисертації розширюють простір для подальшого теоретичного дослідження свободи і її особливостей у сучасній Україні та можуть бути використані при вивченні проблем розвитку сучасного суспільства у гуманітарній галузі знань, сприяти формуванню нових підходів та категорій у соціальній філософії, реалізовувати основні напрямки в дослідженні свободи, підкреслено залежність розуміння свободи від рівня духовного розвитку суспільства.

Основні положення та висновки роботи допомагають простежити тенденції розвитку уявлень про свободу на сучасному етапі, виявити особливості самовизначення людини в умовах трансформації суспільства, а також при підготовці загальних та спеціальних курсів у вищих навчальних закладах, складанні підручників, монографій та навчальних посібників, в яких розглядаються соціально-філософські аспекти відтворення сучасного суспільства та його базових структурних елементів.

Матеріали дисертації будуть доречними при розробці навчально-методичного забезпечення з таких навчальних дисциплін, як «Філософія», «Соціальна філософія», «Філософська антропологія», «Теорія та історія соціокультурних трансформацій», «Культурологія».

У першому розділі **«Свобода як фундаментальна цінність суспільства»** запропоновано дослідження свободи як однієї з центральних категорій соціальної філософії та розглянуті прояви свободи у соціокультурній реальності сучасного українського суспільства. Означено теоретико-методологічне підґрунтя дослідження проблеми свободи.

Розглянуто ситуацію в сучасній Україні, коли ідеї свободи набувають гострої актуальності у зв'язку з переходом суспільства від тоталітарного до демократичного, вільного, відкритого суспільства. Прагнення держави увійти

до кола високорозвинутих демократичних суспільств – є фактично національною історією осягнення людьми феномена свободи. проводиться аналіз таких факторів впливу на соціокультурні трансформації свободи, як ідентичність та толерантність, а також розглядається вплив глобалізації на прояви свободи у сучасному суспільстві.

Досліджено соціально-філософські основи свободи, що дає можливість дослідити наявні фактори соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства. Для цього проаналізована її сутність, розглянуто свободу як соціокультурний феномен, який впливає на соціокультурні трансформації.

Експліковано поняття «соціокультурна трансформація», яка уявляється автору як динамічний іманентний процес змін в суспільстві, які є наслідком зіткнення старого і нового; результатом змін є утворення нової соціокультурної реальності.

Виявлено, що саме завдяки свободі відбувається пристосування особистості до наявних природних і соціальних обставин навколишньої дійсності, перетворювати їх відповідно до своїх цілей. Зазначені процеси, як правило, викликають ускладнення соціальної структури, яка включає соціальні, економічні та духовні складові.

Представлено теоретико-методологічну базу роботи, в основі якої теоретичні розробки філософів минулого і сучасності та їх дослідження свободи, а також соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства. Для досягнення мети, реалізації завдань роботи було використано загальнонаукові методи, які дозволили розглянути свободу як соціально-філософську категорію, особливості її прояву в процесі соціокультурних трансформацій в сучасному українському суспільстві. Також в процесі роботи над проблемою використовувалися принципи наукового пізнання, зокрема, об'єктивності, який передбачає розгляд об'єкта у відповідному соціокультурному контексті, виходячи з предметної діяльності; конкретності, що виводить феномен із субстанціональної ознаки, що дає

можливість врахувати різноманітні фактори соціокультурних трансформацій; системності, що дозволяє охарактеризувати соціокультурну реальність, яка змінюється під впливом зазначених факторів та історично. Також у дослідженні застосовувалися наступні підходи: системний, аксіологічний, нормативно-ціннісний, синергетичний, культурологічний.

У другому розділі **«Особливості соціокультурних трансформацій свободи»** розглянуто людину як компонент соціокультурної реальності через різнопланові поняття ідентичності та толерантності; відзначено вплив глобалізації на соціокультурні трансформації свободи та флуктуації свободи в сучасних умовах.

Були розглянуті прояви свободної людини у соціокультурних трансформаціях. Для аналізу широкого спектру соціокультурних характеристик сучасного українського суспільства, використали такі різнопланові поняття як ідентичність та толерантність. Саме завдяки ідентичності та толерантності можна перебороти зміни, спричинені глобалізацією. Сучасна свободна людина володіє ідентичністю в широкому сенсі (включає не лише міжетнічний компонент, а й релігійний, професійний, культурний, соціально-демографічний) і дозволяє людині залучитися до соціальної структури суспільства. Толерантність виступає інструментом осмислення і пристосування до соціальної дійсності. В процесі соціокультурних трансформацій свободна людина формує нову ідентичність з допомогою толерантного відношення до світу.

Досліджено флуктуацію як збудження соціокультурного середовища, викликане зовнішніми та внутрішніми, латентними її факторами і тому непередбачуване і непрогнозоване за своєю суттю. Флуктуації свободи особистості в сучасному суспільстві стають постійними, бо суспільство швидко, часто безсистемно, трансформується, змінюючи все навколо себе.

У третьому розділі **«Прояви свободи в освітянському процесі»** проводиться аналіз впливу соціокультурних трансформацій на освітянський процес з позицій категоричного імперативу свободи. Увага зосереджена

переважно на науковому пізнанні та особливостях інноваційних механізмів та проявах свободи в сучасній українській освіті.

Проаналізовано інноваційну діяльність, яка передбачає цілий комплекс наукових, технологічних, освітніх, організаційних, фінансових і комерційних заходів, які у своїй сукупності призводять до інновацій. Тому в інноваційному процесі неможливо виділити найголовніше ланка. Удача при створенні наукового результату повинна бути доповнена технологічністю і рентабельністю при виробництві та впровадженні наукової продукції. В кінцевому рахунку, повинен бути проведений продукт, що має комерційний успіх. Інноваційний процес – це єдиний в своєму роді процес, що поєднує науку, техніку, освіту, державу і економіку. Інноваційний процес – це процес перетворення наукового знання в інновацію (нововведення).

Стверджується, що в сучасному багатовекторному світі освіта є чинником функціонування громадянського, соціального, гуманістичного суспільства як ідеальної сфери співіснування людей. Водночас саме освіта виступає фактором творення і поширення національної ідеології. В свою чергу, національна ідеологія є системою формування, репрезентації, засвоєння національної ідеї. В такому контексті національна ідея розуміється як сформована мета нації, що відрізняється актуальністю і стратегією розвитку. Національна ідея дає підстави для реалізації потенційних етнічних можливостей.

У четвертому розділі **«Соціокультурні трансформаційні реалії економічної свободи»** простежено трансформації економічної свободи в сучасному українському суспільстві та вказуються особливості культурного та економічного самовизначення людини. Досліджено зв'язок між економічною свободою та глобальними змінами соціального простору.

Наголошується, як правило, для виявлення особливостей розвитку українців та їхньої відмінності від інших народів аналізувалися не тільки об'єктивні характеристики, заковані в економіці, соціальному, політичному і суспільному устрої, але й суб'єктивні, духовно-психологічні особливості. Національний характер, що безпосередньо пов'язаний з економічним

мисленням нації – це певна абстракція від реалій існування етнонаціонального співтовариства, узагальнення найбільш розповсюдженого соціально-психологічного типу, що існує в Україні. У певній мірі це є створенням «ідеального типу українця». І тільки в такому сенсі подібне дослідження є виправданим, оскільки може стати основою для поглиблення аналізу історичного розвитку співтовариства і прогнозів його майбутнього.

Дослідження сучасної світової економічної кризи привело до розуміння, що потрібно змінювати економічне мислення. Необхідно враховувати тих явищ і процесів, які не досліджувалися традиційною економічною теорією, а насправді саме вони визначально впливають на економічний розвиток. Економіку варто розглядати як засіб розвитку. Така зміна акцентів економічних досліджень обумовлена тим, що відбуваються зміни з предметом праці людини – ним стає свідомість. Саме через свідомість реалізується цілісність людської господарської діяльності, а також розкривається положення про те, що у цьому процесі визначальною є соціокультурна складова.

У п'ятому розділі **«Духовні цінності і свобода в сучасному українському суспільстві»** обґрунтовується свобода у якості духовно-суспільного феномену на матеріалах концепції Григорія Сковороди та толерантність у ракурсі релігійного середовища

Під свободою українському ментальному полі розуміється, по-перше, власний необмежений вибір і діяльність, по-друге – незалежність від зовнішніх обмежень і умов і, по-третє, – здатність контролювати природні потреби аж до відмови від самозначимості.

Втілення цінності свободи в практичній життєдіяльності направляє активність особистості в наступних основних напрямках: 1) досягнення зовнішньої свободи (від природної стихії, соціуму, деспотії іншого), сприяє перетворенню природного середовища, вдосконаленню техніки і технології, розвитку наукової думки; формуванню правового і політичного простору, вдосконаленню інститутів влади і управління, забезпеченню прав і свобод особистості; 2) досягнення внутрішньої свободи сприяє трансформації

пріоритетів особистості від природних до духовно-моральним; 3) сприяє розвитку вільного, незалежного від стереотипів і традицій інтелектуального знання; 4) наближає до звільнення від влади афектів і чуттєвих потреб; 5) веде до сходження від залежності від зовнішнього світу до самодостатності і внутрішньої гармонії.

Встановлено, що свобода для Г.Сковороди виявилася категоричним імперативом, тим, заради чого він не зрадив своїх принципів, не піддався спокусам, не дав світу його «впіймати». Людина стає духовно вільною, коли займається тим, що любить і до чого має здібності. Гармонійність людини і справи, якою вона займається, дарують їй особисту свободу.

Стверджується, що духовність є суб'єктивним світом людини. Вона існує як внутрішнє, інтимне життя людини, вона розгортається в її ідеальному просторі і часі, виступає як особливість Я кожної конкретної людини. Духовність як міра розвитку людини. Часто під духовністю розуміють міру розвитку в людині морально-етичних якостей, принципів, ступінь засвоєння досягнень духовної культури людства.

Ключові слова: свобода, соціокультурна трансформація, цінність свободи, глобалізація, ідентичність, толерантність, духовність, духовні цінності, економічна свобода, вільна людина, свобода в освітянському процесі.

SUMMARY

Atamanyuk Z.M. Socio-philosophical foundations of freedom as a factor of socio-cultural transformations of modern Ukrainian society. - Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

The dissertation on competition of a scientific degree of the doctor of philosophical sciences on a specialty 09.00.03 - social philosophy and philosophy of history. State Institution "South Ukrainian National Pedagogical University named after K.D. Ushinsky". - Odessa, 2021.

The dissertation is devoted to the socio-philosophical foundations of freedom as a factor of socio-cultural transformations of modern Ukrainian society. The purpose of the dissertation research is to substantiate the socio-philosophical foundations of freedom in the context of socio-cultural transformations in modern Ukrainian society. The object of research is the socio-philosophical principles of freedom. The subject of research is freedom as a factor of socio-cultural transformations.

The scientific novelty of the obtained results lies in the fact that for the first time in Ukrainian social philosophy a study of freedom as a factor of socio-cultural transformations was proposed.

The dissertation presents the socio-philosophical category of freedom as a key factor that contributes to socio-cultural transformations of society and affects the dynamics of its development, manifested in the social, political, material and spiritual spheres of social life. New approaches to the conceptual analysis of freedom in the sociocultural plane are theoretically substantiated and practically used, which allowed to synthesize the concepts of freedom in the socio-philosophical aspect and verify specific hierarchical levels and spheres of manifestation, revealing the essence, meaning, specificity, social orientation and internal modern society. The evolution of the concept of freedom from epistemological analysis to the understanding of freedom as a socio-cultural phenomenon and spiritual and moral category is revealed. Socio-cultural determination of the will strengthens the role of the subjective, moral principle in the process of human activity. Based on socio-philosophical analysis, it is proved that globalization is re-actualized in the gap between economic and cultural models of development of different social systems.

The theoretical and practical significance of the study is that some provisions and conclusions of the dissertation expand the space for further theoretical study of freedom and its features in modern Ukraine and can be used to study the problems of modern society in the humanities, to promote new approaches and categories social philosophy, to implement the main directions in the study of freedom, emphasized

the dependence of the understanding of freedom on the level of spiritual development of society.

The main provisions and conclusions of the work help to trace the development of ideas about freedom at the present stage, to identify features of human self-determination in the transformation of society, as well as in preparing general and special courses in higher education, compiling textbooks, monographs and textbooks -philosophical aspects of the reproduction of modern society and its basic structural elements.

The dissertation materials will be relevant in the development of educational and methodological support in such disciplines as "Philosophy", "Social Philosophy", "Philosophical Anthropology", "Theory and History of Socio-Cultural Transformations", "Culturology".

The first section "**Freedom as a fundamental value of society**" offers a study of freedom as one of the central categories of social philosophy and considers the manifestations of freedom in the socio-cultural reality of modern Ukrainian society. The theoretical and methodological basis for the study of the problem of freedom is determined.

The situation in modern Ukraine is considered, when the ideas of freedom become acutely relevant in connection with the transition of society from a totalitarian to a democratic, free, open society. The desire of the state to enter the circle of highly developed democratic societies is in fact a national history of people's comprehension of the phenomenon of freedom. the analysis of such factors of influence on sociocultural transformations of freedom, as identity and tolerance, is carried out, and also influence of globalization on displays of freedom in a modern society is considered.

The socio-philosophical foundations of freedom have been studied, which makes it possible to investigate the existing factors of socio-cultural transformations of modern Ukrainian society. To do this, its essence is analyzed, freedom is considered as a socio-cultural phenomenon that affects socio-cultural transformations.

The concept of "socio-cultural transformation" is explicated, which is presented to the author as a dynamic immanent process of changes in society, which are a consequence of the collision of old and new; the result of change is the formation of a new socio-cultural reality.

It is revealed that it is due to freedom that the individual adapts to the existing natural and social circumstances of the surrounding reality, to transform them in accordance with their goals. These processes usually cause complications in the social structure, which includes social, economic and spiritual components.

The theoretical and methodological basis of the work is presented, based on the theoretical developments of philosophers of the past and present and their study of freedom, as well as socio-cultural transformations of modern Ukrainian society. To achieve the goal and achieve the objectives of the work were used general scientific methods, which allowed to consider freedom as a socio-philosophical category, the peculiarities of its manifestation in the process of socio-cultural transformations in modern Ukrainian society. Also, in the process of working on the problem, the principles of scientific knowledge were used, in particular, objectivity, which involves the consideration of the object in the appropriate socio-cultural context, based on the subject activity; specificity, which derives the phenomenon from the substantial feature, which makes it possible to take into account various factors of socio-cultural transformations; systematic, which allows to characterize the socio-cultural reality, which changes under the influence of these factors and historically. The following approaches were also used in the study: systemic, axiological, normative-value, synergetic, culturological.

In the second section "**Peculiarities of socio-cultural transformations of freedom**" man is considered as a component of socio-cultural reality through various notions of identity and tolerance; the influence of globalization on socio - cultural transformations of freedom and fluctuations of freedom in modern conditions is noted.

Manifestations of free man in socio-cultural transformations were considered. To analyze a wide range of socio-cultural characteristics of modern Ukrainian

society, we used such diverse concepts as identity and tolerance. It is through identity and tolerance that the changes caused by globalization can be overcome. Modern free man has an identity in a broad sense (includes not only the interethnic component, but also religious, professional, cultural, socio-demographic) and allows a person to participate in the social structure of society. Tolerance is a tool for understanding and adapting to social reality. In the process of socio-cultural transformations, a free person forms a new identity through a tolerant attitude towards the world.

Fluctuation as an excitation of the socio-cultural environment caused by external and internal, latent factors and therefore unpredictable and unpredictable in nature has been studied. Fluctuations in individual freedom in modern society are becoming constant, because society is rapidly, often unsystematically, transformed, changing everything around it.

The third section "**Manifestations of freedom in the educational process**" analyzes the impact of socio-cultural transformations on the educational process from the standpoint of the categorical imperative of freedom. The focus is mainly on scientific knowledge and features of innovative mechanisms and manifestations of freedom in modern Ukrainian education.

Innovative activity is analyzed, which provides a whole range of scientific, technological, educational, organizational, financial and commercial activities, which together lead to innovation. Therefore, in the innovation process it is impossible to identify the most important link. Success in creating a scientific result must be complemented by manufacturability and profitability in the production and implementation of scientific products. Ultimately, a product that has commercial success must be produced. The innovation process is a one-of-a-kind process that combines science, technology, education, the state and the economy. The innovation process is the process of transforming scientific knowledge into innovation (innovation).

It is argued that in today's multi-vector world, education is a factor in the functioning of civil, social, humanistic society as an ideal sphere of human coexistence. At the same time, education is a factor in the creation and dissemination

of national ideology. In turn, the national ideology is a system of formation, representation, assimilation of the national idea. In this context, the national idea is understood as a formed goal of the nation, characterized by relevance and development strategy. The national idea provides a basis for the realization of potential ethnic opportunities.

The fourth section "**Socio-cultural transformational realities of economic freedom**" traces the transformation of economic freedom in modern Ukrainian society and identifies the features of cultural and economic self-determination. The connection between economic freedom and global changes in the social space has been studied.

It is noted that, as a rule, not only the objective characteristics encoded in the economy, social, political and social system, but also subjective, spiritual and psychological features were analyzed to identify the peculiarities of the development of Ukrainians and their differences from other nations. The national character, which is directly related to the economic thinking of the nation, is a certain abstraction from the realities of the existence of the ethno-national community, a generalization of the most common socio-psychological type that exists in Ukraine. To some extent, this is the creation of an "ideal type of Ukrainian." And only in this sense, such a study is justified, because it can be the basis for in-depth analysis of the historical development of the community and forecasts of its future.

The study of the current global economic crisis has led to the understanding that economic thinking needs to change. It is necessary to take into account those phenomena and processes that have not been studied by traditional economic theory, but in fact they have a decisive influence on economic development. The economy should be seen as a means of development. Such a change in the emphasis of economic research is due to the fact that there are changes with the subject of human labor - it becomes consciousness. It is through consciousness that the integrity of human economic activity is realized, and the position that the socio-cultural component is decisive in this process is revealed.

The fifth chapter "**Spiritual values and freedom in modern Ukrainian society**" substantiates freedom as a spiritual and social phenomenon on the materials of the concept of Hryhoriy Skovoroda and tolerance in the perspective of the religious environment.

Freedom in the Ukrainian mental field means, first, its own unlimited choice and activity, second, independence from external constraints and conditions, and third, the ability to control natural needs to the point of renouncing self-importance.

The embodiment of the value of freedom in practice directs the activity of the individual in the following main areas: 1) achieving external freedom (from the elements, society, despotism, etc.), contributes to the transformation of the natural environment, improvement of technology and technology, development of scientific thought; formation of legal and political space, improvement of institutions of power and management, ensuring the rights and freedoms of the individual; 2) the achievement of inner freedom contributes to the transformation of personal priorities from natural to spiritual and moral; 3) promotes the development of free, independent of stereotypes and traditions of intellectual knowledge; 4) approaches the liberation from the power of emotions and sensory needs; 5) leads to the ascent from dependence on the outside world to self-sufficiency and inner harmony.

It is established that freedom for G. Skovoroda turned out to be a categorical imperative, the reason why he did not betray his principles, did not succumb to temptations, did not allow the world to "catch" him. A person becomes spiritually free when he does what he loves and what he has the ability to do. The harmony of a person and the work in which he is engaged, give him personal freedom.

Spirituality is said to be the subjective world of man. It exists as the inner, intimate life of man, it unfolds in its ideal space and time, acts as a feature of the self of each individual. Spirituality as a measure of human development. Often, spirituality is understood as the degree of development in a person of moral and ethical qualities, principles, the degree of assimilation of the achievements of the spiritual culture of mankind.

Key words: freedom, sociocultural transformation, value of freedom, globalization, identity, tolerance, spirituality, spiritual values, economic freedom, free man, freedom in the educational process.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ, ЩО ВІДОБРАЖАЮТЬ ЗМІСТ КВАЛІФІКАЦІЙНОЇ РОБОТИ

Монографії

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

2. Атаманюк З. М. Цінність свободи як духовно-суспільного феномену (український контекст) // *Методологія та технологія сучасного філософського пізнання: Кол.монографія [Текст] наук.редакт. Борінштейн Є. Р.* – Одеса: ПНПУ імені К.Д.Ушинського, 2016. – С. 184-211.

3. Atamaniuk Z. The philosophical and methodological basis of analysis of the science of philosophy of education // *Коллективна монографія SENSE Comprehension of the formation of the world in different philosophical approaches.* – Lviv-Torum: Liha-Pres, 2019. – P.1-24.

4. Atamaniuk Z. The globalization and freedom of personality: the socio-philosophical aspect // *Коллективна монографія SENSE Philosophical and methodological challenges of the study of modern society.* – Lviv-Torum: Liha-Pres, 2019. – P.22-44.

5. Atamaniuk Z. Economic freedom of person in Ukraine: the past and the modernity // *Коллективна монографія SENSE Modern philosophy in the context of intercultural communication.* – Lviv-Torum: Liha-Pres, 2019. – P.1-20.

Статті у наукових фахових виданнях, зареєстрованих МОН України

1. Атаманюк З. М. Проблема еліти в сучасних українських реаліях // *Наукове пізнання: методологія та технологія.* – 2007. – № 1 (19). – С. 3-7.

2. Атаманюк З. М. Еліта України в державницьких ідеях В. Липинського /Кавалеров А. І., Атаманюк З. М. // *«Перспективи».* Соціально-політичний журнал. – 2007. - № 2 (38). – С. 26-30

3. Атаманюк З. М. Релігійні засади у формуванні духовності української нації / Атаманюк З. М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2008. – № 2(22). – С. 10-14
4. Атаманюк З. М. Роль інформатизації освіти та формування інформаційної культури особистості / З. М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2013. – № 1(30). – С. 4–9.
5. Атаманюк З. М. Антропоцентричний неоплатонизм в філософії епохи Возрождения /Атаманюк З. М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2014. – № 1 (32). – С. 16-22.
6. Атаманюк З. М. Мотив свободи у філософії Григорія Сковороди /Атаманюк З. М. // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. – Одеса, 2015. – № 3(65). – С. 22-28.
7. Атаманюк З. М. Цінності української культури через призму поглядів Г. С. Сковороди /Атаманюк З. М. // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. – 2015. – № 1 (63). – С.19-25.
8. Атаманюк З. М. Роль свободи у сучасній українській освіті /Атаманюк З. М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – Одеса, 2015. – № 1(34). – С. 19-25.
9. Атаманюк З. М. Проблема свободи у релігійному контексті Компендіуму соціальної доктрини католицької церкви /Атаманюк З.М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2015. – № 1 (35). – С. 17-24.
10. Атаманюк З. М. Основні підходи до розуміння особистості на перетині філософії та психології /Атаманюк З. М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2016. – № 1 (36). – С. 6-12.
11. Атаманюк З. М. Творчість як соціокультурний феномен / Атаманюк З. М., Шацilo С. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2016. – № 2 (37). – С. 140-148.
12. Атаманюк З. М. Свобода як духовно-суспільний феномен / З. М. Атаманюк // Актуальні проблеми філософії та соціології. - 2016. - Вип. 14. - С. 3-5.

13. Атаманюк З. М. Соціально-філософський аналіз свободи людини як феномена світосприйняття / Атаманюк З.М. // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. – 2016. – № 4 (70). – С. 6-12.

14. Атаманюк З. М. Економічна свобода особистості: соціально-філософський аспект /Атаманюк З.М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2017. – № 1 (38). – С. 10-17.

15. Atamanyuk Z. Understanding of freedom in the philosophy of existentialism/ Atamanyuk Z. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2017. – № 2 (39). – С. 6-12.

16. Atamanjuk Z. The concept of the elite in the ukrainian philosophical idea/ Atamanyuk Z. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2018. – № 2 (41). – С. 6-11.

17. Атаманюк З. М. Грані людської духовності у філософських рефлексіях / Атаманюк З. М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2018. – № 1 (40). – С. 11-16.

18. Атаманюк З. М. Маніпулювання масовою свідомістю засобами культури / Атаманюк З. М., Торгашина А. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2019. – № 1 (42). – С. 6-13.

19. Атаманюк З. М. Філософія освіти як сучасна наука в Україні / Атаманюк З. М. // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. – 2019. – № 2 – С. 47-54.

20. Атаманюк З. М. Шляхи набуття свободи /Цибра М. Ф., Атаманюк З. М. // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. – 2019. – № 4. – 128-139.

Статті у наукометричних та міжнародних виданнях

1. Атаманюк З. М. Духовні та соціальні складники феномену свободи /Атаманюк З. М. // Science and Education a New Dimension, Будапешт 2016. – IV (17). - № 108. – P.15-18.

2. Atamaniuk Z. Education: Dialogical Search and Socio-Cultural Adaptation / Yevhen Borinshtein, Zoia Atamaniuk, Nataliia Ortynska // Science and Education. – 2017. – № 12. – P. 140–145.

3. Атаманюк З. М. Цінності особистості через призму соціальної філософії/ Атаманюк З. М. // Гілея. Науковий вісник – 2019. – Вип. 143 (4) . – Ч.2. Філософські науки. – С. 7-11.

4. Атаманюк З. М. Стратегіями свободи як основоположної цінності сучасного суспільства /Атаманюк З. М.// Віртус.– 2020.– № 41 (лютий). – С. 12-17.

5. Атаманюк З. М. Два розуміння свободи: позитивне і негативне (ретроспективний огляд проблеми) / З. М. Атаманюк// Віртус.– 2020.– № 49 (грудень). – С. 12-16.

***Наукові праці, які засвідчують апробацію
матеріалів кваліфікаційної роботи***

1. Атаманюк З.М. Вплив концепцій національної еліти на становлення української державності / Атаманюк З.М. // Матеріали міжнародної наукової конференції «Інновації в методології та технології наукового пізнання». – Одеса, 2006. – С. 91-92.

2. Атаманюк З.М. Філософські підвалини створення та функціонування Острозької школи-академії / Атаманюк З.М. // Матеріали міжнародної наукової конференції «Інновації в методології та технології наукового пізнання». – Одеса. – 26-27 жовтня 2006. – С. 95-96

3. Атаманюк З.М. Інтелектуальна еліта в умовах трансформаційного періоду в Україні / Атаманюк З.М. // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції «Україна в системі сучасних цивілізацій: трансформації держави та громадянського суспільства». – Одеса, 26-27 червня 2008. – С. 287-288.

4. Атаманюк З.М. Вплив системи освіти на формування інформаційного суспільства / Атаманюк З.М. // Зб. матеріалів регіональної

міжвузівської науково-практичної конференції «Актуальні проблеми сучасності: стан та перспективи їх вирішення в Україні».- Одеса, 2013. – С.7–8.

5. Атаманюк З.М. Філософське знання в системі сучасної освіти /Атаманюк З.М. // Зб. матеріалів регіонального міжвузівського науково-практичного семінару «Мова філософської культури». – Одеса, 2013. – С.37–38.

6. Атаманюк З.М. Зв'язок системи освіти та інформаційного суспільства /Атаманюк З.М. // Матеріали конференція «68-ма науково-технічна конференція професорсько-викладацького складу, науковців, аспірантів та студентів». – Одеса. – Ч.ІІ, 2013. – С.86-87.

7. Атаманюк З.М. Формування духовності української нації: релігійність у творчості В.Липинського / Атаманюк З.М. // Матер.всеукраїнської наукової конференції «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса – Дніпродзержинськ, 2014. – С.7-8.

8. Атаманюк З.М. Актуальні проблеми освіти в умовах глобалізації /Атаманюк З.М. //Матер.ІІІВсеукр. Науково-практичної конференції з міжнародною участю «Науковий діалог «Схід – Захід». – Кам'янець-Подільський – Дніпропетровськ, 2014. –С.64-66.

9. Атаманюк З.М. Проблемне поле філософії освіти крізь призму цінностей /Атаманюк З.М. // Матер. Міжнародної наукової конференції, присвяченої пам'яті професора А.І. Кавалерова «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання». – Одеса, 2014. – С.71-72.

10. Атаманюк З.М. Поняття національної еліти у соціальній філософії /Атаманюк З.М. //Зб.матер. міжвузівського круглого столу «Ділові переговори в бізнесі». – Одеса: ФУФ ІМС, 2014. –С.48-50.

11. Атаманюк З.Н. Информационная цивилизация – новая ступень развития человечества / Атаманюк З.М., Михайловська І.// Матеріали всеукр. науково-практичного семінару викладачів, студентів, аспірантів та молодих учених історико-філософського факультету ПНПУ імені К. Д. Ушинського «Гуманітарна наука в умовах розвитку інформаційного суспільства». – Одеса, 2014. – С.30-33.

12. До проблеми формування національної еліти // Матер. Всеукраїнської інтернет-конференції молодих учених та студентів «Актуальні питання соціально-філософської думки». – Одеса: Інформаційно-видавничий центр ПНПУ імені К. Д. Ушинського, 2014. – С. 5-6.

13. Атаманюк З.М. Вільна людина у розумінні Григорія Сковороди / Атаманюк З.М., Міхова М. // Матер. регіональної міжвузівської науково-практичної конференції «Філософські читання». – Одеса: ФУФ ІМС, 2014. – С. 35-40.

14. Атаманюк З.М. Філософія освіти Григорія Сковороди // Матеріали II Всеукраїнської наукової конференції «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса-Дніпропетровськ. – 2015. – С.82-84.

15. Атаманюк З.М. Проблеми освіти в умовах глобалізації // Матер. Міжнародної наукової конференції «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства». – Одеса, 2015. – С.102-106.

16. Атаманюк З.М. Природа и сущность человека // Матеріали Всеукраїнського науково-практичного семінару «Філософські читання». – Одеса: ФУФ, 2015. – С. 10-12.

17. Атаманюк З.М. Сутність проблеми співвідношення об'єкта та предмета пізнання // Матеріали Всеукраїнського науково-практичного семінару «Філософські читання». – Одеса: ФУФ, 2015. – С.15-17.

18. Атаманюк З.М. Єдність і відмінність понять «світосприйняття», «світогляд», «світорозуміння» // Матеріали Всеукраїнського науково-практичного семінару «Філософські читання». – Одеса: ФУФ, 2015. – С. 12-14.

19. Атаманюк З.М. Соотношение понятий «бытие» и «реальность» // Матеріали Всеукраїнського науково-практичного семінару «Філософські читання». – Одеса: ФУФ, 2015. – С.8-10.

20. Атаманюк З.М. Специфіка освіти як соціального інституту // Матер. Міжнародної науково-практичної конференції «Особливості та тенденції розвитку правотворчості в умовах трансформації суспільства». – Одеса: ВМВ, 2015.- С.156-157.

21. Атаманюк З.М. Місце філософії в системі сучасної освіти//Матеріали Міжвузівського круглого столу «Філософія: сьогодні, завтра й навіщо» (19 листопада, 2015 р.). Одеський національний політехнічний університет, С.10-13.

22. Атаманюк З.М. Свобода як фундаментальна цінність // Матеріали Міжнародної наукової конференції «Глобальні проблеми сучасності у контексті історико-філософського знання». – Одеса-Дніпропетровськ, 2016. – С. 42-45.

23. Атаманюк З.М. Формування цінності свободи засобами освіти і виховання // Матеріали III Всеукраїнської наукової конференції «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса-Дніпропетровськ, 2016. – С. 137-139.

24. Атаманюк З.М. Вплив фундаментальних цінностей свободи на соціокультурні трансформації сучасного українського суспільства // Матеріали III Міжнародної наукової конференції «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання». – Одеса, 2016. – С. 164-166.

25. Атаманюк З.М. Освіта та виховання через призму цінностей свободи //Матеріали Міжвузівського круглого столу «Філософія: сьогодні, завтра й навіщо» (29 листопада, 2016 р.). Одеський національний політехнічний університет, С.29-32.

26. Атаманюк З.М. Свобода вибору і філософія релігії // Матеріали Всеукраїнської наукової конференції «Освітні стратегії розвитку духовної та світоглядної культури особистості громадянського суспільства» – Одеса-Дніпро, 2017. – С.162-163.

27. Атаманюк З.М. Український контекст свободи особистості як цінності сучасного українського суспільства // Матеріали V Всеукраїнської наукової інтернет-конференції «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса-Запоріжжя. – 2017. – С.12-13.

28. Атаманюк З.М. Моральні та матеріальні цінності у сучасному світі / Атаманюк З.М., Забеліна К. // Матеріали V Всеукраїнської наукової інтернет-конференції «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса-Запоріжжя. – 2017. – С.40-42.

29. Атаманюк З.М. Соціокультурна динаміка свободи в сучасному українському суспільстві // Матер. Міжнародної наукової конференції «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства». – Одеса, 2017. – С.33-36.

30. Атаманюк З.М. Розуміння проблеми смерті у історії світової філософії / Атаманюк З.М., Георгієва З. // Матер. Міжнародної наукової конференції «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства». – Одеса, 2017. – С.50-53.

31. Атаманюк З.М. Ціннісні орієнтації в національній культурі / Атаманюк З.М., Жечева Е. // Матер. Міжнародної наукової конференції «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства». – Одеса, 2017. – С.59-64.

32. Атаманюк З.М. Цінності сучасного українського суспільства / Атаманюк З.М., Гуцол Ю. // Матер. Міжнародної наукової конференції «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства». – Одеса, 2017. – С.118-122.

33. Атаманюк З.М. Проблема пошуку сенсу життя в історико-філософському аспекті / Атаманюк З.М., Короленко Ю. // Матер. Міжнародної наукової конференції «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства». – Одеса, 2017. – С.149-154.

34. Атаманюк З.М. Сенсожиттєві складові екзистенційної філософії / Атаманюк З.М., Чернява А. // Матер. Міжнародної наукової конференції «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства». – Одеса, 2017. – С.172-175

35. Атаманюк З.М. Грані людської духовності у філософських рефлексіях //Матеріали III науково-методичного Всеукраїнського Круглого Столу «Філософія у сучасній системі освіти: перспективи та нові стратегії», (1 червня 2018 р.) / Відп. за випуск професор Жарких В. Ю., доц. Рибка Н. М. – Одеса: ОНПУ, 2018. – с. 114. – С.48-52.

36. Атаманюк З.М. Природа человека – добро или зло / Атаманюк З., Брудзь В. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали I Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С.9-12.

37. Атаманюк З.М. Свобода у творчості Г.С.Сковороди /Атаманюк З., Бучков М. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали I Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С.12-15.

38. Атаманюк З.М. Моральні та матеріальні цінності /Атаманюк З., Бучумаш А. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали I Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С.15-17.

39. Атаманюк З.М. Єдність раціонального і чуттєвого у процесі пізнання /Атаманюк З., Куковинець Ю. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали I Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С.17-20.

40. Атаманюк З.М. Свобода як українська національна ідея /Атаманюк З., Кобелева Д. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали I Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С.20-22.

41. Атаманюк З.М. Пространство и время человеческого бытия /Атаманюк З., Пельтек Д. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали I Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С.22-26.

42. Атаманюк З.М. Про абстрактність і конкретність істини /Атаманюк З., Харсун Д. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали I Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С. 26-28.

43. Атаманюк З.М. В чем смысл жизни? /Атаманюк З., Вілкова О. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали І Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С. 37-39

44. Атаманюк З.М. Моральні та матеріальні цінності /Атаманюк З., Крохмаль А. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали І Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С. 39-42.

45. Атаманюк З.М. Свобода вибору та відповідальність сучасного українського студента /Атаманюк З., Кім Х. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали І Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С. 44-47.

46. Атаманюк З.М. Моральні та матеріальні цінності /Атаманюк З., Гелета І. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали І Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С. 75-77.

47. Атаманюк З.М. Глобалізація і державний суверенітет /Атаманюк З., Шпилевий Д. // Південноукраїнські наукові студії: матеріали І Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених 3 квітня 2018 р. (м. Одеса). – Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – С. 77-79.

48. Атаманюк З.М. Вплив глобалізації на реформування системи освіти / Атаманюк Зоя Миколаївна // Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 5-7.

49. Атаманюк З.М. Особливості реформування освіти в Україні / Левицька Анна Олександрівна, Атаманюк Зоя Миколаївна // Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 7-8.

50. Атаманюк З.М. Освітні стратегії соціалізації особистості / Попова Дар'яна Юріївна, Атаманюк Зоя Миколаївна // Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 20-21.

51. Атаманюк З.М. Життєві цінності молоді /Сметаніна Олександра Сергіївна, Атаманюк Зоя Миколаївна// Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 21-22.

52. Атаманюк З.М. Свобода у творчості Ліни Костенко/ Копичинська Діана Олегівна, Атаманюк Зоя Миколаївна // Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 29-30.

53. Ідея свободи у творчості Г. С. Сковороди/ Гончаренко Вікторія, Атаманюк Зоя Миколаївна// Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 34-35.

54. Атаманюк З.М. Моральні та матеріальні цінності як основа гармонійного розвитку людини / Букачевська Наталія, Атаманюк Зоя Миколаївна // Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 35-37.

55. Атаманюк З.М. Трансформації ціннісної системи сучасної України / Засуха Марина, Атаманюк Зоя Миколаївна// Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 39-41.

56. Атаманюк З.М. Суспільство високих соціальних стандартів в Європі / Майборода Анна Миколаївна, Атаманюк Зоя Миколаївна// Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 41-42.

57. Атаманюк З.М. Міф і сучасна масова свідомість/ Мисько Ірина, Атаманюк Зоя Миколаївна // Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 47-49.

58. Атаманюк З.М. Ідеальне суспільство Платона / Міткова Валентина, Атаманюк Зоя Миколаївна// Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 49-50.

59. Атаманюк З.М. «Общество моей мечты» / Сторожук А.С., Атаманюк Зоя Миколаївна // Матеріали VI Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: Університет Ушинського, 2018. – С. 50-52.

60. Атаманюк З.М. Свобода у творчості Г.Сковороди /Борса Ольга, Атаманюк Зоя Миколаївна// Матеріали IV Міжнародної наукової конференції «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання». – Одеса : Університет Ушинського, 2018. – С.36-37.

61. Атаманюк З.М. Діалектика абсолютної і відносної істини / Мазуріна Юлія, Атаманюк Зоя Миколаївна // Матеріали IV Міжнародної наукової конференції «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання». – Одеса : Університет Ушинського, 2018. – С.46-47.

62. Атаманюк З.М. Духовність людини як складова її сутності / Атаманюк З.М. // Матеріали IV Міжнародної наукової конференції «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання». – Одеса Університет Ушинського, 2018. – С.62-64.

63. Атаманюк З.М. Техногенний характер сучасної цивілізації / Чабан Дар'я, Атаманюк З.М. // Матеріали IV Міжнародної наукової конференції «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання». – Одеса Університет Ушинського, 2018. – С.81-83.

64. Атаманюк З.М. Проблема в галузі освіти в сучасній Україні / Васильченко Людмила, Атаманюк З.М.// Матеріали IV Міжнародної наукової

конференції «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання». – Одеса : Університет Ушинського, 2018. – С.86-87.

65. Атаманюк З.М. Соціально-філософські аспекти економічної свободи особистості /Людина має право: філософсько-правовий та соціокультурний дискурс українського суспільства: матеріали круглого столу. — Одеса : Астропринт, 2018. — С.3-5.

66. Атаманюк З.М. Свобода як наукове поняття та соціальний феномен /Атаманюк З.М. // Матеріали III Міжнародної наукової конференції студентів, молодих вчених та науковців «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства». – Одеса : Університет Ушинського, 2019. – С.55-57.

67. Атаманюк З.М. Теорія стадій економічного зростання (У.Росту) /Жердецька Вікторія, Атаманюк З.М. // Матеріали III Міжнародної наукової конференції студентів, молодих вчених та науковців «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства». – Одеса: Університет Ушинського, 2019. – С.78-80.

68. Атаманюк З.М. Особливості інноваційних механізмів в педагогічній освіті/ Атаманюк З.М. // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Інновації в освіті: сутність, проблеми, перспективи». – Одеса: ОДАБА, 2019. - С.31-33

69. Атаманюк З.М. Передумови вивчення віртуальної реальності /Атаманюк З.М., Кулаков М.В. // Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених «Південноукраїнські наукові студії». – Одеса, 2020. – С.6-7.

70. Атаманюк З.М. Цінність цілісності сприйняття свободи особистості /Атаманюк З.М. // Матеріали VI науково-практичної конференції «Соціально-гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект» (23 квітня 2020, м.Черкаси). – Черкаси. –С. 54-57.

71. Атаманюк З.М. Цілісність особистості як рівноважної системи / Атаманюк З.М. // Матеріали //Матеріали XVIII Всеукраїнської наукової

інтернет-конференції «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: ПНПУ імені К.Д.Ушинського. – С. 7-9

72. Атаманюк З.М. Феномен любові у філософії: витоки і еволюція / Атаманюк З.М., Васильєва Лариса//Матеріали XVIII Всеукраїнської наукової інтернет-конференції «Освіта та соціалізація особистості». – Одеса: ПНПУ імені К.Д.Ушинського. – С. 9-10.

73. Атаманюк З.М. Глобалізація та її вплив на свободу особистості /Атаманюк З.М. // Матеріали VIII Міжнародної науково-практичної конференції «Labyrinths of Reality» Labyrinths of Reality: Collection of scientific works, Issue 3 (8). 2020.- С.6-8.

74. Атаманюк З.М. Соціокультурні аспекти освіти та науки в сучасному українському суспільстві / З.М.Атаманюк // Матеріали V Міжнародної наукової конференції «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання». – Одеса: Університет Ушинського, 2020, 16 жовтня. – С.51-53.

75. Атаманюк З.М. Християнський погляд на любов крізь призму Нового заповіту / З.М. Атаманюк, Л. Васильєва // Матеріали V Міжнародної наукової конференції «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання». – Одеса: Університет Ушинського, 2020, 16 жовтня. – С.38-40.

76. Атаманюк З.М. Моделі відношення до свободи у сучасному правовому суспільстві/Атаманюк З.М. //Матеріали круглого столу, присвяченого Всесвітньому дню філософії «Людина має право: соціально-гуманітарний дискурс у контексті реформаційних процесів в Україні» — Одеса : Астропринт, 2020. — С.6-10.

ЗМІСТ

ВСТУП	31
Розділ 1. СВОБОДА ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНА	
ЦІННІСТЬ СУСПІЛЬСТВА	42
1.1. Соціально-філософська сутність свободи	42
1.2. Свобода: наукове поняття та соціокультурний феномен...69	69
1.3. Теоретико-методологічна складова дослідження свободи як фактора соціокультурних трансформацій	104
Висновки до 1 розділу.....	134
Розділ 2. ОСОБЛИВОСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ	
ТРАНСФОРМАЦІЙ СВОБОДИ	136
2.1. Свободна людина у соціокультурній реальності: ідентичність та толерантність.....	136
2.2. Вплив глобалізації на соціокультурні трансформації свободи	173
2.3. Флуктуації свободи особистості в сучасному суспільстві	190
Висновки до 2 розділу.....	200
Розділ 3. ПРОЯВИ СВОБОДИ В ОСВІТЯНСЬКОМУ	
ПРОЦЕСІ	204
3.1. Вплив соціокультурної трансформації на наукове пізнання у освітянському процесі: категоричний імператив свободи	204
3.2. Особливості інноваційних механізмів в освіті.....	222
3.3. Продукування громадянськості особистості: роль і значення освітянського процесу	238
3.4. Свобода особистості в сучасній українській освіті	254
Висновки до 3 розділу	273
Розділ 4. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЙНІ	
РЕАЛІЇ ЕКОНОМІЧНОЇ СВОБОДИ	277
4.1. Економічна свобода особистості у соціокультурній трансформації сучасного суспільства	277

4.2. Культурно-економічне самовизначення людини.....	288
4.3. Глобальність соціоекономічної кризи у контексті розуміння економічної свободи	306
Висновки до 4 розділу.....	320
Розділ 5. ДУХОВНІ ЦІННОСТІ І СВОБОДА В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ	323
5.1. Цінність свободи як духовно-суспільного феномену (український контекст)	323
5.2. Категоричний імператив свободи у філософії Григорія Сковороди	339
5.3. Толерантність у релігійному середовищі в Україні	351
5.4. Соціокультурна трансформація духовних цінностей в сучасному українському суспільстві	366
Висновки до 5 розділу.....	379
ВИСНОВКИ.....	381
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	389

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Феномен свободи пронизує всі сфери життя людини і суспільства. Свобода постійно перебуває в епіцентрі духовного світу людини, де, власне, визначаються цілі й здійснюється вибір своїх дій. Свобода є атрибутом особистості, центром соціального, політичного і духовного життя людини. Свобода, по-суті, характеризує рівень розвитку суспільства, його цивілізованість, демократичність, культурність.

Складність і суперечливість свободи, її здатність до трансформацій під впливом соціокультурних чинників зумовили необхідність нашого дослідження.

Дослідження свободи як фактора соціокультурних трансформацій, як реального чинника сучасних суспільних відносин наштовхується на цілий ряд проблем, зокрема методологічного характеру, прояснення та хоча б попередній аналіз яких дали б можливість суттєво підвищити можливості категоріального аналізу соціально-філософського дослідження свободи.

Увага до проблеми свободи як фактора соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства продиктована не тільки теоретичними інтересами, а й завданнями практичного характеру. В результаті інформатизації, інтернетизації, переходу на дистанційні форми навчання спостерігається залежність суспільства від інформації, що сприяє відчуженню людини від суспільства, приводить до виникнення ілюзії свободи, звільнення від відповідальності. У зв'язку з цим, ситуація, що виникла, по суті є загрозою соціокультурної безпеки суспільства. Духовний простір опинився в стані значної трансформації, що веде до «розмитості», невизначеності орієнтирів подальшого соціального та культурного розвитку і викликає гостру кризу людської ідентичності. В умовах глобальних трансформацій ключовою стає проблема особистісного самовизначення і самоствердження, відродження гуманістичних засад у всіх сферах життя. Свобода є найвищою цінністю, глибинним природним прагненням людини, запорукою насиченого

інтелектуального, духовного і соціального життя – що є особливо важливим для розвитку сучасного українського суспільства.

Отже, **науковою проблемою** нашої роботи є репрезентація проблеми свободи у соціально-філософському знанні в контексті соціокультурної реальності, виявлення системних протиріч у її проявах, що має принципове значення для мультикультурного суспільства.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Кваліфікаційну роботу виконано в рамках планової наукової теми кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» – «Інновації у сучасному соціально-філософському пізнанні» (державна реєстрація № 01174000110). Тему дисертаційного дослідження затверджено вченою радою Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» (протокол від 26.05.2016 р. № 11).

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційного дослідження є обґрунтування соціально-філософських засад свободи в контексті соціокультурних трансформацій у сучасному українському суспільстві.

Постановка мети зумовила необхідність розв'язання наступних дослідницьких завдань:

- з'ясувати сутність свободи як соціально-філософської категорії;
- дослідити зв'язок між свободою як науковим поняттям і свободою як соціокультурним феноменом;
- експлікувати поняття «свобода» та «соціокультурна трансформація» в контексті соціально-філософського дослідження свободи як фактора соціокультурних трансформацій;
- з'ясувати теоретико-методологічні складові підґрунтя свободи як фактора соціокультурних трансформацій;
- проаналізувати свободу особистості через фактори ідентичності та толерантності;

- розкрити вплив глобалізації на соціокультурні трансформації свободи;
- здійснити дослідження флуктуацій свободи за допомогою синергетичного підходу;
- дослідити трансформації наукового пізнання в освітянському процесі через призму свободи та розробити критерії науковості знань;
- позначити загальні тенденції проявів економічної свободи особистості в сучасному українському суспільстві;
- здійснити дослідження імперативу свободи у філософсько-богословських трактатах Григорія Сковороди;
- обґрунтувати явище толерантності в українському релігійному середовищі;
- визначити аспекти соціокультурної трансформації духовності та духовних цінностей в сучасному українському суспільстві.

Об'єкт дослідження – соціально-філософські засади свободи.

Предмет дослідження – свобода як фактор соціокультурних трансформацій.

Методи дослідження. Враховуючи багатоплановість означеної проблематики, у дисертаційному дослідженні використано широкий спектр наукових методів та підходів. Основні з них:

- методи аналізу і синтезу, які використовувалися впродовж усього дослідження для вивчення свободи як соціально-філософської категорії, особливостей її проявів у процесі соціокультурних трансформацій у сучасному українському суспільстві;
- соціокультурний метод дозволив нам розглянути феномен свободи в контексті глобальних трансформаційних процесів, притаманних сучасному суспільству. Зазначені процеси, як правило, викликають ускладнення соціальної структури, яка впливає на соціальні, економічні та духовні процеси;
- метод структурно-функціонального аналізу в роботі використовувався для побудови моделі співвідношення «соціокультурного» та

«соціокультурних трансформацій», при визначенні окремих елементів глобалізаційних впливів на різні сфери життя суспільства, при дослідженні структурних елементів інновацій в освіті, структуроутворюючих компонентів цінності свободи;

- діалектичний метод дозволив розглянути свободу особистості як закономірний результат її розвитку і саморозвитку. Особистість у суспільному бутті набуває досвіду, змінюється, еволюціонує у соціокультурному плані, що не може не відобразитися на її усвідомленні свободи;

- дедуктивний метод надав нам можливість виявити сфери впливу свободи на соціокультурні трансформації, дозволив перейти від свободи як категорії до свободи як фактора трансформацій, встановити пріоритетність використання цього поняття в соціальній філософії;

- метод абстрагування дозволив описати перспективи впливу свободи на глобалізацію, на розвиток національної освіти, трансформації економічних реалій, духовних цінностей в контексті українського суспільства;

- феноменологічний метод. Дослідження соціокультурних трансформацій є неможливим без використання цього методу, оскільки феноменологічний аналіз дозволяє розглядати свободу в освітянському процесі як результат пізнавальної діяльності людини. Феноменологічний аналіз надав змогу виявити зв'язок між категоричним імперативом свободи і освітянським процесом;

- історико-філософський метод надав можливість у ретроспективі проаналізувати ідеї свободи у творчій спадщині Г. С. Сковороди, дозволив розглянути витоки феномена свободи та її еволюцію у суспільному житті людини;

- за допомогою порівняльного методу зіставлялися свобода як соціально-філософська категорія, свобода як цінність суспільного буття, свобода як фактор соціокультурних трансформацій;

У дослідженні використано принципи наукового пізнання: об'єктивності, який передбачає розгляд об'єкта у відповідному соціокультурному контексті,

виходячи з предметної діяльності; конкретності, що виводить феномен із субстанціональної ознаки, що дає можливість врахувати різноманітні фактори соціокультурних трансформацій; системності, що дозволяє охарактеризувати соціокультурну реальність, яка змінюється під впливом зазначених факторів та історично.

Також у дослідженні застосовувалися наступні підходи: системний, аксіологічний, нормативно-ціннісний, синергетичний, культурологічний.

- системний підхід – для визначення місця і ролі свободи в системі суспільних відносин;
- аксіологічний підхід – для фокусування філософського пізнання на аналізі мотиваційної сфери особистості, аналізі діяльності людини та її проявів, сенсів соціального та індивідуального буття в ідеалах та імперативах;
- нормативно-ціннісний підхід дозволив визначити значення соціокультурних трансформацій свободи для стабілізації суспільства та дати оцінку з точки зору загального блага, справедливості та інших цінностей;
- синергетичний підхід використовувався для окреслення флуктуацій свободи в сучасному українському суспільстві в умовах пандемії коронавірусу.
- культурологічний підхід використовувався з метою виявлення залежності розвитку уявлень про свободу від рівня загальної культури суспільства.

Методологічним підґрунтям дослідження є ідеї, концепції, вчення, викладені в роботах українських та зарубіжних учених. Зокрема, з проблем дослідження свободи, свободи як цінності, глобалізації, освітянського процесу, економічної та духовної свободи були використані роботи наступних авторів: А. Адлер, Аристотель, І. Берлін, В. Віндельбанд, Г. Гегель, Н. Гедікова, Т. Гоббс, К. Гутберлет, Ю. Добролюбська, І. Кант, О. Кузьміна, Г. Лейбніц, Д. Леонт'єв, М. Мамардашвілі, К. Маркс, А. Маслоу, В. Попков, М. Попович, К. Роджерс, Ж. Сартр, Б. Спіноза, Й. Фіхте, Е. Фромм, Ф. Шеллінг, М. Цибра та інші.

Важливими для дослідження є роботи наступних авторів, присвячені соціокультурним трансформаціям: В. Андрущенко, О. Апеля, Д. Белла, І. Берліна, Є. Борінштейна, В. Бакирова, І. Бичко, І. Бех, К.-А. Веллмера, Ю. Габермаса, Х. Г. Гадамера, М. Гайдегера, Ф.А. Гаєка, А. Гелнера, Б. Грушина, Г. Йонаса, Дж. Кемпбелла, С. Кримського, О. Лісеєнко, Р.Г. Лотце, Н. Лумана, Е. Левінаса, М. Михальченко, К. Новікова, Л. Ніколаєва, В. Паркіна, Дж. Раза, Б. Рассела, П. Рікера, Дж. Ролса, О. Тоффлера, В. Франкла, З. Фрейда, М. Френча, Е. Фромма, М. Фуко, Дж. Шарпа, А. Швейцера.

При написанні дисертації були проаналізовані праці науковців не лише з галузі філософії, а й соціології, психології, культурології, релігієзнавства тощо, а також матеріали наукових конференцій, публікації періодичних та інтернет-видань.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що **вперше** в українській соціальній філософії було запропоновано дослідження свободи як фактора соціокультурних трансформацій.

Розв'язання конкретних завдань сприяло досягненню мети дослідження, визначило та підтвердило наукову новизну одержаних результатів, що сформульовані в таких положеннях:

Вперше:

- представлена категорія свободи як ключовий фактор, що сприяє соціокультурним трансформаціям суспільства і впливає на динаміку його розвитку, проявлений у соціальній, політичній, матеріальній та духовній сферах суспільного буття;
- теоретично обґрунтовано і практично використано нові підходи до концептуального аналізу свободи у соціокультурній площині, що дозволило провести синтез концепцій свободи в соціально-філософському аспекті та верифікувати конкретні ієрархічні рівні й сфери прояву, з розкриттям сутності, сенсу, специфіки, соціальної спрямованості та внутрішньої детермінації свободи в сучасному суспільстві;

- виявлено еволюцію поняття свободи від епістемологічного аналізу до осмислення свободи як духовно-моральної категорії і як соціокультурного явища, в якому детермінація волі посилює роль суб'єктивного, морального начала в процесі діяльності людини;

- на підставі соціально-філософського аналізу доведено, що глобалізація реактуалізує розрив між економічною та культурною моделями розвитку різних суспільних систем, що змінює цінність значення фактору свободи та спричиняє поширення європейських ідеалів свободи.

Набуло подальшого розвитку:

- положення, що свобода особистості проявляє себе у таких різнопорядкових феноменах, як ідентичність та толерантність; через звернення до їх онтологічних коренів виявлено зв'язок з таким феноменом, як глобалізація;

- запропоновано дефініцію поняття «соціокультурна трансформація», яка уявляється як динамічний іманентний процес змін у суспільстві, які є наслідком зіткнення старого і нового; їх результатом є утворення нової соціокультурної реальності;

- твердження про те, що процеси глобалізації призвели до наступних результатів (дисбаланс розвитку економіки різних регіонів; комерціалізація всіх сфер життя; глобалізація ринку робочої сили; погіршення екологічної ситуації на планеті; посилення розриву між багатими й бідними (людьми та країнами); безконтрольність діяльності міжнародних фінансових структур щодо керівництва держав, чиї громадяни входять у ці структури; соціальне розшарування, що стало причиною напруги, що зростає, не тільки між представниками різних соціальних груп в одній країні, але також між країнами; деградація культури та падіння рівня духовного життя суспільства);

- вивчення основних підходів до дослідження феномена свободи в сучасних філософських ученнях і доведено, що ціннісна складова є базовою при розгляді свободи людського існування в сучасному суспільстві;

- тлумачення соціокультурно орієнтованого аспекту філософської парадигми освіти в світлі постнекласичної науки, що базується на визнанні факту альтернативності, мінливості, різноманітності розвитку, врахуванні екзистенційних та культурних умов зародження нового типу цивілізації, що в сучасній освіті створює умови для реалізації одного з засадничих її принципів – принципу світоглядного і культурного самовизначення особистості;

- розуміння поняття свободи в національному контексті, зокрема в поглядах Г. Сковороди, зводиться у своїй більшості значень до особистої духовної свободи людини; передбачає можливість вибору способу діяльності, соціального статусу й соціальних функцій, дій, вчинків, поведінки, загалом своєї долі;

- сутність свободи як фундаментальної цінності для особистості. В сучасному світі в рамках появи нових можливостей для вільних дій, зростає актуальність проблеми підготовленості людей до свободи. Духовно-психологічна готовність особистості до вільних дій важлива і для суспільства в цілому.

Уточнено:

- складові концепту соціально-філософської теорії свободи. Зокрема, ними виступають сутність і зміст свободи, форми її прояву, вільний вибір та способи його реалізації;

- структуру свободи в різних ученнях, зокрема розрізняють «негативну» і «позитивну» свободу, ілюзорну та істинну свободу, свободу внутрішню і зовнішню, духовну і соціальну, індивідуальну та суспільну, абсолютну та відносну міру свободи.

- специфіку соціально-філософського наповнення: проблеми свободи волі, проблеми свободи вибору й проблеми свободи дії та їхнього вираження через громадянську свободу, політичну свободу, матеріальну свободу та духовну свободу;

- підстави необхідності впровадження в освіту проблемоцентричності, діалогічності і дискусійності, що сприяють розвитку академічної свободи;

- специфіку феномена духовної свободи особистості, її суб'єктивно-ідеальний світ, який присутній в різних культурних сферах, проникаючи в політику (у вигляді політичної волі), в мистецтво (в формі художньої творчості), в мораль (як свобода вибору і підстава морального вдосконалення особистості).

Теоретичне та практичне значення дослідження полягає у тому, що деякі положення та висновки дисертації розширюють простір для подальшого теоретичного дослідження свободи і її особливостей у сучасній Україні та можуть бути використані при вивченні проблем розвитку сучасного суспільства у гуманітарній галузі знань, сприяти формуванню нових підходів та категорій у соціальній філософії, реалізовувати основні напрямки в дослідженні свободи, підкреслено залежність розуміння свободи від рівня духовного розвитку суспільства.

Основні положення та висновки роботи допомагають простежити тенденції розвитку уявлень про свободу на сучасному етапі, виявити особливості самовизначення людини в умовах трансформації суспільства, а також при підготовці загальних та спеціальних курсів у закладах вищої та фахової передвищої освіти, складанні підручників, монографій та навчальних посібників, в яких розглядаються соціально-філософські аспекти відтворення сучасного суспільства та його базових структурних елементів.

Матеріали дисертації будуть доречними при розробці навчально-методичного забезпечення з таких освітніх компонент, як «Філософія», «Соціальна філософія», «Філософська антропологія», «Теорія та історія соціокультурних трансформацій», «Культурологія».

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення і результати кваліфікаційної роботи було висвітлено та обговорено на засіданнях кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної

діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, а також доповідалися на міжнародних та всеукраїнських, регіональних міжвузівських теоретичних, науково-практичних конференціях, серед яких: «Інновації в методології та технології наукового пізнання» (м. Одеса, 2006), «Украина в системе современных цивилизаций: трансформации государства и гражданского общества» (м. Одеса, 2008), «Актуальні проблеми сучасності: стан та перспективи їх вирішення в Україні» (м. Одеса, 2008), «Мова філософської культури» (м. Одеса, 2013), «68-ма науково-технічна конференція професорсько-викладацького складу, науковців, аспірантів та студентів» (м. Одеса, 2013), «Освіта та соціалізація особистості» (Одеса – Дніпродзержинськ, 2014, Одеса – Дніпропетровськ, 2015, Одеса – Дніпропетровськ, 2016, Одеса – Запоріжжя, 2017, Одеса, 2018, 2019, 2020), «Науковий діалог «Схід – Захід» (Кам'янець-Подільський – Дніпропетровськ, 2014), «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (м. Одеса, 2014, 2016, 2018, 2020), «Ділові переговори в бізнесі» (м. Одеса, 2014), «Гуманітарна наука в умовах розвитку інформаційного суспільства» (м. Одеса, 2014), «Філософські читання» (м. Одеса, 2014, 2015), Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства» (м. Одеса, 2015, 2017, 2019), «Особливості та тенденції розвитку правотворчості в умовах трансформації суспільства» (м. Одеса, 2015), «Філософія: сьогодні, завтра й навіщо» (м. Одеса, 2015, 2016), «Глобальні проблеми сучасності у контексті історико-філософського знання» (Одеса – Дніпропетровськ, 2016), «Освітні стратегії розвитку духовної та світоглядної культури особистості громадянського суспільства» (Одеса – Дніпро, 2017), «Філософія у сучасній системі освіти: перспективи та нові стратегії» (м. Одеса, 2018), «Південноукраїнські наукові студії» (м. Одеса, 2018, 2019), «Людина має право: філософсько-правовий та соціокультурний дискурс українського суспільства» (м. Одеса, 2018), «Транскордонне співробітництво: перспективи, проблеми, рішення» (Кишинев – Одеса, 2018, 2019), «Інновації в освіті: сутність, проблеми, перспективи» (м. Одеса, 2019), «Labyrinths of Reality» (Монреаль,

Канада, 2020), «Соціально-гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект» (м. Черкаси, 2020), «Людина має право: соціально-гуманітарний дискурс у контексті реформаційних процесів в Україні» (м. Одеса, 2020).

Публікації. Основні результати кваліфікаційної роботи наведені у 106 публікаціях. Серед них: 1 одноосібна монографія, 4 монографії колективні, 20 статей у фахових виданнях, зареєстрованих МОН України (2 у співавторстві), 5 статей у наукометричних міжнародних виданнях за фахом (1 у співавторстві), 80 – тези і матеріали конференцій. У спільних публікаціях внесок авторів є паритетним.

Структура дисертації зумовлена її метою та завданнями, об'єктом та предметом дослідження, визначеними дисертантом у процесі науково-теоретичної розробки обраної теми. Робота складається зі вступу, п'яти розділів (поділених на 16 підрозділів), висновків, списку використаних джерел. Обсяг роботи 357 сторінок, список використаних джерел нараховує 472 найменування.

РОЗДІЛ 1

СВОБОДА ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНА ЦІННІСТЬ СУСПІЛЬСТВА

1.1. Соціально-філософська сутність свободи

Тема свободи є одна з основних тем філософії. Весь період існування філософії являє собою вражаючу картину безперервних спроб зрозуміти сутність цього феномена. Вона хвилювала й надихала європейських мислителів протягом багатьох сторіч від Канта з Гегелем до І. Берліна, Е. Фромма. При цьому, отриманий результат через певний час, як правило, не влаштовував наступні покоління, і ставав джерелом для нових пошуків і інтерпретацій. «Ні про одну ідею, відзначав Гегель, не можна з таким повним правом сказати, що вона невизначена, багатозначна, доступна найбільшим непорозумінням і тому дійсно їм піддана, як про ідею свободи» [108, с. 324].

В сучасній Україні ідеї свободи набувають гострої актуальності у зв'язку з переходом суспільства від тоталітарного до демократичного, вільного, відкритого суспільства. Входження молоді держави, суверенної України в співдружність високо розвинутих демократичних суспільств – це, по суті, національна історія осягнення людьми феномена свободи, причому осягнення на різних рівнях, в тому числі і на рівні здійснення державної стратегії реформування суспільства. У сучасній Україні, зважаючи на «внутрішні й геополітичні обставини», «спостерігається тенденція гармонізації функціонування інститутів демократії, які забезпечують права і свободи людини і громадянина та різних соціальних верств, обмежують адміністративно-вольове втручання влади у різні сфери приватного і суспільного життя людини» [173, С. 22–30].

Свобода – складне явище і багатогранне поняття, яке відображає означене явище. Про це свідчить насамперед інтерес до нього у багатьох філософських текстах та поява різноманітних дефініцій свободи. Спектр проблем, пов'язаних зі свободою, достатньо широкий, і знайшов відображення у різноманітних філософських течіях.

У різні періоди історії людства філософи свободу визначали по-різному. Розпочнемо з періоду античності. Зокрема, філософ кінік Діоген, який жив в IV ст. до н. е., вважав, що не будь-яка людина вільна, а лише та, яка кожний день готова померти. Народившись майже п'ять століть згодом, римський стоїк Епіктет вважав вільною тільки таку особу, яка бажає лише того, що може отримати. В період Нового часу, у XVII ст. англійський філософ Джон Локк назвав вільною людину, що уміє керувати своїми пристрастями [27, с. 18]. Визначали свободу і як добровільне підпорядкування необхідності, і як можливість нікому не підкорятися, інші свободу ставили в залежність від умов, що дозволяють або не дозволяють задовольняти бажання. А ще деякі вважали свободу безумовним станом духу людини, що не залежить від зовнішніх умов. У XVIII ст. французький просвітитель Дені Дідро вважав уявлення про вільну волю ілюзією людини, що почуває себе причиною власних вчинків, але не усвідомлює себе результатом обставин. Але, мабуть, найбільш розповсюдженим в історії людської думки є міркування, що вільний той, хто не підвладний волі інших людей. Особливий інтерес до свободи породило буремне XX століття. Прагнення до свободи, на нашу думку, стало мотивом багатьох трансформацій у світі. «Більшість філософів XIX і XX ст. вважають свободу безсумнівним добром у житті кожної людини, і, на думку французького філософа Жана-Поля Сартра, свобода – це трагічний талант людини. Але справді, поняття свобода виникло в історії людської думки як результат усвідомлення ролі і можливостей людини, як визначення свідомої вольової активності людини в особистому та суспільному житті» [294, С. 5–6].

Свобода виступає фундаментальною цінністю для людини, але, як зазначають дослідники, вона повинна мати свої кордони, межі, вона не має переростати у свавілля, насильство над іншими людьми, щоб не перетворитися на неволю. «Таким чином, межами свободи виступають інтереси іншої людини, соціальних груп і суспільства в цілому, а також природи як природної основи існування суспільства» [102].

Цінність свободи проявляється в різних сферах людського буття і виступає наріжним каменем сучасної цивілізації. Оцінюючись по-різному, по-різному розглядаючись у різні історичні відрізки людської історії, вона постійно виступала орієнтиром у прагненнях людини до змін. Розглядаючи співвідношення свободи і відповідальності, ми, насамперед, відштовхуємося від визначення меж свободи діяльності людини. Адже цей складний для розуміння феномен втілюється у людських стосунках, у праві, у нормах, інститутах, процедурах. «Свобода пронизує суспільне буття. Коли людина відчуває внутрішню готовність до власної свободи дії – настає можливість реалізувати певний задум чи намір, досягти до власної мети» [11, с 12]. Ми спробували виділити певні умови, які мають сприяти вибору людиною тієї дії, яка реалізує мету саме конкретної людини та її прагнення. Щоб вона відчувала свою моральну вільність, не скованість. По-перше, для того, щоб людина вільно могла реалізовувати свою мету, втілювати мрію, не має бути тиску чи заборони ззовні. По-друге, для того, щоб людина відчула правильність для себе та необхідність саме того рішення, яке вона прийняла, потрібно дати їй змогу зважити, побачити всі можливі та реально існуючі варіанти. Це дасть їй змогу зупинитися на тому, що є найбільш правильним. Також ми звертаємо увагу, що вибір може відбутися лише в тому випадку, коли людина має певні орієнтири або людину, з якої вона бере приклад. Орієнтирами можуть виступати – цінності, ідеали і т. д. [102].

Природне, внутрішнє прагнення людини до свободи знаходить свій прояв у тому, що ми, часто не помічаючи цього, обираємо, утверджуємо власним рішенням навіть те, що є данністю нашого життя, його умовою і не потребує, по суті, вибору з нашого боку. «Саме ми обираємо духовний ріст чи занепад в буденності, любов, страждання, радість чи смуток, демонструючи при цьому розгортання свободи у бутті. Обираємо, обираючи себе і так вибудовуємо власний життєвий світ, щоб у ньому дана онтологічна нашого існування не виглядала сліпою випадковістю, набувала глибинного змісту» [302].

Феномен свободи у філософії осмислюється, як правило, по відношенню до людини і її поведінки (свобода в природі осмислювалась як випадковість, як «непізнана необхідність»). У історії філософської думки свобода традиційно розглядалася у співвідношенні з необхідністю. Проблема свободи отримала розвиток в її аспектах, як свобода волі і відповідальності людини, можливість бути вільним, свобода як сила, що регулює громадські стосунки [256, с. 32].

Для особистості володіти свободою – це своєрідний імператив, внутрішня потреба, історичний, соціальний і моральний, критерій її індивідуальності і рівня розвитку суспільства. Свавільне обмеження свободи особистості або жорстка регламентація її свідомості і поведінки, бачення людини як простого «інструменту», «функції» в соціальних і технологічних системах завдає шкоди. Ми виявили, що саме завдяки свободі особистості суспільство набуває здатності не просто пристосовуватися до наявних природних і соціальних умов дійсності, але і перетворювати їх відповідно до своїх цілей. «Конкретним матеріальним носієм свободи, її «суб'єктом» завжди є особа, а відповідно і ті спільності, в які вона включена, – нації, соціальні групи, класи» [115, с. 211].

Почавши опрацювання літератури до обраної теми, ми перш за все повинні констатували, що складність та багатоаспектність такого феномену, як свобода, обумовлює міждисциплінарний характер його дослідження. Проблема особистісної свободи знаходиться у полі зору філософів, соціологів, психологів, правознавців, політологів, соціальних антропологів, педагогів, економістів тощо.

Філософське розуміння проблеми свободи і необхідності, їх співвідношення в поведінці і діяльності особистості має величезне практичне значення для оцінки усіх вчинків людей. Особливо ця проблема актуалізується у зв'язку з мораллю і правом, бо без визнання свободи особистості не може йти мова про її моральну і юридичну відповідальність за свої вчинки. Якщо люди не мають свободи, а діють тільки з потреби, то питання про їх відповідальність за свою поведінку втрачає сенс. [256, с. 33]. В більшості словників свобода розуміється це «здатність здійснювати правильний вибір та діяти за власною

волею» [382]. Володіючи внутрішньою свободою, індивід відчуває цей стан як свою індивідуальну сутність. Як демонструє історія, людина в умовах майже відсутності можливостей для втілення своєї свободи чи максимальній обмеженості, зберігає свою особисту цілісність і бореться проти духовного поневолення саме завдяки внутрішній свободі. Оскільки свобода особистості є невід'ємною від свободи суспільства, вважаємо, що духовна підготовленість індивіда до вільних дій має не лише особистісний зміст, а й суспільний. Обставини людського життя не завжди дозволяють повністю діяти відповідно до бажань, реалізувати свободу, але вона проявляється в можливості зайняти по відношенню до них власну позицію. Ця позиція залежатиме від цінностей і смислів, якими керується особистість, тому що «людина – це більше ніж психіка; людина – це дух», її потенціал розкривається в здатності до самотрансценденції або в здатності до самовідстороненості [15, с. 16].

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

Оскільки наше дослідження стосується насамперед соціально-філософського поля екстраполяції, ми досліджували філософські й спеціально-наукові джерела, в яких характеризуються різні аспекти та складові свободи, і ми зосередили свою увагу на аналізі свободи не тільки, як складного соціокультурного явища, а й водночас, як феномена людського світосприйняття [32, с. 7].

Саме поняття свободи тісно пов'язане з особистістю і суспільством в якому вона існує. Адже з становленням особистості, її певних соціальних характеристик та відмінностей, що ґрунтуються на індивідуальному досвіді, постає і проблема її свободи. «Людина вільна й невільна одночасно. Людина невільна, оскільки існує соціальний світ, який наполегливо диктує людям вибір форм і способів діяльності, їх послідовність. Вона невільна, тому що завжди існують обмеження її діяльності – рівень фізичних можливостей і розумових здібностей, технічних засобів, характеру суспільного устрою і т.д.» [215, с. 8]. Поняття «цінність» як філософська категорія, має універсальний характер, увійшло до філософії як самостійна категорія в 60-х роках XIX століття. Цей процес співвідноситься з трактатом німецького філософа Г.Лотце «Підстави практичної філософії» і з його твором «Мікрокосм». На його думку, треба чітко розмежовувати світ явищ і світ внутрішніх цінностей. Добро, наприклад, не можна включати до природно-природних явищ. Лише «царство цілей» є обителлю цінностей. Світ цінностей є самим «дійсним зі всього на світі» [226, с. 122].

Впродовж розвитку людського суспільства багато разів змінювалися погляди на цінність людини в залежності від соціально-економічного устрою суспільства, його структури, ідеології, світоглядних систем, ціннісних парадигм та інших чинників, що знайшло відображення у світовій та вітчизняній філософській думці. В процесі становлення аксіологічної теорії проблема загальнолюдських цінностей розглядалася у взаємозв'язку з проблемами буття людини, сферами її життєдіяльності, матеріальною та духовною культурою. Цим пояснюється зацікавленість різних галузей наукового пізнання даною проблемою.

Заслуга Г.Лотце в постановці (а не у вирішенні) питання про співвідношення об'єктивного і суб'єктивного в цінностях, а головне – у віднесенні поняття «цінність» до кола основних категорій філософії [226, с. 122].

Аксіологічні уявлення вперше в їх цілісному вигляді складаються в метафізиці Платона. Саме Платон не тільки розрізнув два плани буття – плотський (фізичну реальність) і надчуттєвий (реальність, яку можна пізнати розумом), але і ввів ідею їх вищого початку – Єдиного, функціональним аспектом якого є Благо. Воно постає одночасно і початком буття для всієї безлічі речей, і принципом істинності, і умовою цінності, – тобто того, до чого прагне людина в своїх бажаннях. Вся подальша історія метафізики розвертається з того часу навкруги розуміння зв'язку Єдиного і Вищого Блага в його відношенні до множинності форм буття, пізнання і цінності [63, с.13].

Починаючи з Арістотеля, до розуміння концептуальної (змістовної) сторони метафізики додається ще і рефлексія над її структурною («формальною» в античному значенні) стороною, тобто над відношенням «першої філософії» до інших, залежних від неї сфер, – онтологічної, гносеологічної і аксіологічної. Необхідність конкретизації Єдиного у одних мислителів породжує ідею відповідності людини ідеальній впорядкованості Космосу, у інших – образ Мудрості, у третіх і четвертих – конститується в уявленнях про Логос або про Божественне. При цьому Божественне розглядається античними мислителями як така Ідея Блага, яка вносить в буття порядок, але не обов'язково займає в ньому якийсь виняткове місце [24, с. 6].

Аксіологічні положення античної філософії стали підґрунтям для подальшого розвитку ціннісного підходу людини до навколишнього світу. Виділилися аспекти оціночного погляду на буття людини, зокрема такі його сторони, як етична, естетична, утилітарно-практична та інші, на основі чого мислителі намагалися дати відповідь на запитання, що ж таке «благо», «добро», «істина», «користь», «краса» тощо [163, с. 9].

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

можливостями форми об'єднання людей – етнокультурної спільності, орієнтованої на віру» [163, с. 9].

«У центрі світоглядної парадигми середньовічної епохи, що зароджується, опиняється ідея єдиного Бога. Середньовічний Захід виник не просто на розвалинах греко-римської цивілізації, але і з переживання поколіннями глибоких страждань, які супроводжували цей процес, породжувати відчуття трагічної безвихідності. Християнство позбавляє віруючих цього відчуття» [63, с. 13].

Безпосередньо на рівні буденного життя формується ціннісне відношення до всього, що утворює різноманіття соціокультурної сфери буття середньовічної епохи – відношення до життя і смерті, до праці і неробства, до бідності і багатства тощо [63, с. 7-8].

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

Наступний радикальний крок здійснює І. Кант. Розглянувши всі ідеї, що лежать в основі старої метафізики – про Бога, про космос і про душу, він дійшов до висновку, що науки, які їх вивчають, є уявними. Метафізика по Канту, може бути заснована тільки на розумі [165, с. 107].

Непоследовність Канта у визначенні долі метафізики, що виразилася в спробі зрозуміти онтологічну проблематику в одному – строго гносеологічному ракурсі, а аксіологічному – в іншому, за допомогою частково оновленої метафізики минулої епохи, послужило могутнім каталізатором для німецької класичної філософії. Протягом всього XIX в. одна за одною йдуть спроби

переосмислити метафізику в цілому і всі її складові частини в контексті науки логіки (Гегель), науковчення (Фіхте), філософії природи (Шеллінг), уявлення про світ «як волю в собі» (Шопенгауер), антропології (Фейєрбах), матеріалістично осмисленої філософії практики (Маркс) [346, с. 9].

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

Неокантіанці Г. Ріккерт, Е. Кассіер та ін. сформулювали основні положення аксіології. Вони вказали, що про цінності не слід говорити в термінах існування або не існування. Головна їх ознака: цінності значимі щось для суб'єкта. Вони мають значення абсолютних норм, зразків, яким підкоряється мислення, воля і естетичні відчуття [412, с. 216].

В XX ст. образ науки істотно змінився. На початку XX століття німецький філософ і психолог Г. Мюнстерберг (1863-1916) видав книгу «Філософія цінностей» (1908 р., 2-е видання – 1921 р.), в якій проаналізував світ цінностей. Він вважав, що природа взагалі в основі своїй вільна від цінностей, а індивідууми в своїх взаємостосунках можуть пізнати тільки умовні цінності. «Безумовні цінності світу можуть належати лише до надпричинного і надіндивідуального єства світу» [16, с. 8]. Хоча цінності і дані в особистому переживанні, ми їх переживаємо, відмовляючись від свого скороминущого «я». З ними пов'язано надособистісне прагнення до правди, краси, моральності і священного [2, с. 123].

Дослідник аксіології М.С. Коган стверджує, що на початку XX століття увага західних філософів до аксіологічної проблематики ставала все більш і більш помітною, відтісняючи ще недавно актуальну епістемологічну тематику. Звичайно, в XX столітті, та і на початку XXI сторіччя ситуація у філософії виявилася складнішою (пригадаємо прагматизм, аналітичну філософію, та і марксистську філософію), однак філософія цінностей займає одне з центральних місць як серед філософської думки (екзистенціалізм, неофрейдизм, філософія герменевтики, тощо), так і серед «традиційних

філософських дисциплін – разом з онтологією, теорією пізнання, соціальною філософією, методологією, естетикою, етикою» [174, с. 124].

Досліджуючи цінності, В.С. Бакиров прийшов до висновку, що вони є важливим системоутворюючим фактором культури. «За змістом цінностей можна говорити про суспільство в цілому». Ціннісні уявлення про людину, що є характерними для різних періодів, дають важливий ключ до теоретичної розшифровки систем цінностей [42, с. 80].

Сучасний спосіб життя, досягнення цивілізації дають людині значні можливості в реалізації своїх особистих прагнень при виборі професії, визначенні характеру дозвілля, стилю особистого життя [380, с. 25]. Ми звертаємо увагу на той факт, що «людина здатна жертвувати одними цінностями заради інших, варіювати порядком їх реалізації» [380, с. 25]. Однак сучасна занедбана ситуація в культурній сфері України переважно пояснюється економічними факторами, відсутністю державної підтримки, мізерним бюджетним забезпеченням. Але не все це правда. З огляду на ситуацію, ми розуміємо, що важливою причиною занепаду більшості сфер національної культури є ціннісна переоцінка культурних пріоритетів минулих часів, засилля низькопробної масової культури. Українці стали заручниками нахабного безкультур'я, якому варто протиставити наші національні, гуманістичні цінності, які живуть в менталітеті нації. Таким чином, «цінності – це соціально-духовне, культурологічне відношення людини і людства до природи, суспільства і самих себе». Такою є сучасна відповідь в аксіології. [300, с. 336]. Особливо підкреслимо, що для розвитку України віднайти чіткі методологічні підстави до формування нової духовності народу, гуманістичних засад образу України XXI століття, неможливо без вирішення проблеми формування цінностей.

Спробуємо підійти до розуміння свободи як цінності. Уявлення про свободу як здатність людини до вільного вибору, як можливість мислити і діяти відповідно до своїх уявлень і бажань, а не внаслідок внутрішнього або зовнішнього тиску, відкриває перед особистістю можливість отримати духовну

свободу, зрозуміти самого себе. Вільна людина – вибирає, невільна – змушена підпорядковуватися тиску. Свобода – це стан внутрішнього світу людини; це філософське поняття, яке відображає невід’ємне право людини реалізувати свою волю. Поза свободою людині важко розкрити багатство свого внутрішнього світу і своїх можливостей, проявити себе. Свобода особистості у суспільному світі розпочинається саме там, де людина свідомо обмежує себе. Таким чином, свобода виступає як загальнолюдська цінність. Люди прагнуть до свободи, бо тільки в ній і через неї можна реалізувати творчий людський потенціал [14, с. 13].

Одним із найбільш відомих напрямків сучасної філософії, в рамках якого розглядаються свобода, – це екзистенціалізм. Назва походить від лат. *existentia* – «існування», тому цей напрямок називають «філософією існування». Екзистенціалізм почав розглядати людину як істоту, яка переживає і страждає. Це істота, яка володіє свободою вибору і має відповідати за свої вчинки. Екзистенціалізм почав зароджуватися в 20-ті роки ХХ століття між двома світовими війнами. Філософи-екзистенціалісти продовжували активно працювати, писати під час і після Другої світової війни. Вражаючі історичні потрясіння, загибель мільйонів людей у війнах особливо гостро дали відчутти крихкість людського буття. Загострилося питання про сенс життя. Згідно з поглядами екзистенціалістів, щоб встояти в такому світі, потрібно, перш за все, розібратися в своєму внутрішньому світі. Головна увага філософами-екзистенціалістами приділяється духовній стійкості людини перед обличчям ворожого світу [259, 256 с.].

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

У своїй фундаментальній праці «Про сутність істини» М. Хайдеггер розглядає категорію свободи як сутність самої істини. Свобода, по Хайдеггеру, це не незв’язаність дії або можливість не виконати що-небудь, а також і не

тільки готовність виконувати необхідну і необхідне (і, таким чином, в якійсь мірі суще). «Свобода є частиною розкриття сущого як такого» [291, с. 124].

Викладена Сартром в «Бутті і Ніщо» концепція свободи має багато спільного з хайдеггерівською, представленою в «Бутті і часі» – вони обидва намагалися включити свободу в систему базових понять феноменологічної онтології. Однак Сартр схильний швидше трактувати свободу як більш глибоку, базисну онтологічну характеристику, як підставу людської активності. «Перша умова активності – це свобода», – читаємо ми в «Бутті і Ніщо». Сартр вважає, що «визначити» свободу важко, оскільки вона «не має суті», не може бути підведена, зокрема, ні під яку необхідність. У ній, як у Хайдеггера, «існування передує сутності і визначає її» [316].

Можна сказати й інакше: свобода «безпідставна» – як і вільна людина. Людина невільна – це «суще», такий же об'єкт, як будинок або камінь; він «є», але не діє в якості людини, в екзистенційному сенсі. Тому бути вільним – це обов'язково заперечення «просто» буття [442, р. 6].

Не можна, згідно Сартром, і трактувати свободу як «факт свідомості», на психологічний манер. Свобода є цілісною, «тотальною». «Тотальною», зокрема, і в тому плані, що в ній злиті мости, «об'єктивне» деякої певної ситуації, як вона виглядає в світлі поставлених цілей, – і «рушійна сила», початок суб'єктивного, емоції, бажання, пристрасті, які допомагають виконати намічену дію. Не можна змішувати свободу з капризом і свавіллям. Вільна людина лише остільки, оскільки вона не детермінована світом «речей-в-собі», як і бажаннями. В силу останнього свобода – це ніяк не непередбачуваність вчинків і бажань людини. Вона – в пошуках самого себе, або, точніше, у виборі самого себе (або, в більш сучасній термінології, власної ідентичності). А тим самим – і у виборі свого предметного світу, який разом з тим виглядає як «відкриття». Життєве (екзистенціальне) рішення – це не вибір між тим, чи взяти з собою парасольку чи залишити її вдома; вибір екзистенціальний, коли ситуація доленосна, коли вона «критична», і коли немає можливості уникнути вибору. Оскільки людина неодмінно переживає критичні ситуації, коли немає можливості не вибрати і

коли вибір не може бути замінений підрахунком шансів, – людина «засуджена» бути вільною, а свобода її абсурдна (абсурд, тобто безпідставність) [316].

Творчість А. Камю – це невпинний філософський пошук, що цілеспрямований палким переживанням за Людину, яка виявилася жертвою, свідком і співучасником трагічного надлому часу та історії в ХХ ст. Камю в своєму геніальному творі «Міфі про Сізіфа» прагне відповісти на питання: як, в чому знайти надію на позитивне буття в світі, в якому релігійна надія померла? Тлумачачи первинне світосприйняття людини як абсурд, він досліджує його як характеристику людського «буття-в-світі», відчуженому і нерозумному. Одночасно він характеризує абсурд як кордон усвідомленості і ясності розуміння буття [254, с. 183.].

Почуття абсурду, на думку автора, виникає перш за все на основі протиріччя між людиною і навколишнім світом, або, словами Камю, «між актором і декораціями» [442, р. 7].

«Якщо світ піддається поясненню, навіть і не дуже переконливому, він зрозумілий і прийнятний для людини. Але як тільки людина усвідомлює всю ілюзорність цього пояснення, вона починає відчувати себе чужою у всесвіті. Перед людиною постає питання: чи варте життя того, щоб бути прожитим?» [442, р. 7].

Абсурд проникає у нашу свідомість, як правило, несподівано, коли людина відчуває втому від світу, спустошеність свого внутрішнього буття. Несподівано вона перестає розуміти сенс і мету своїх повсякденних дій, виконуваних нею звичних ритуалів. Послідовність звичних вчинків і реакцій обривається саме в цей момент, на думку А. Камю, коли свідомість людини, закостеніла до цього в машинальному житті, починає рухатися. Ще одним фактор абсурду, на думку А. Камю, виступає час. Людина, яка дивиться у майбутнє, раптом усвідомлює, що як раз час – її ворог. Як стверджує А. Камю, виникає свого роду «бунт плоті», направлений проти впливу часу. Розглядаючи поняття свободи, А. Камю впевнений, що абсурд зводить до нуля всі шанси людини на примарну вічну свободу, яку ідеалізують у релігії. Але це

усвідомлення допомагає повернути людині «свободу вчинків» і надихає її. Після усвідомлення абсурду людина розуміє: немає більш високої свободи, ніж «свобода бути», єдиної свободи, яка служить підставою для істини [254, с. 183.].

Як вважає Камю, відчуття абсурду передбачає заміну якості досвіду буття його кількістю. Інакше кажучи, важливо не прожити якомога краще, а пережити якомога більше. А це, в свою чергу, полягає в тому, щоб відчутти своє життя, свій бунт, свою свободу якомога сильніше.

«Почуття абсурду, що виникає в результаті роботи свідомості, дозволяє людині переоцінити свою долю» [300, с. 203]. Це можна вважати однією з передумов іншому поняттю, розглянутому Камю у своїй творчості, – поняттю «бунту» [300, с. 203].

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

вивчає взаємодію сил і їх спрямованість, спираючись в методі пізнання на математику, але специфіка сили як основи буття може бути розкрита тільки метафізикою і філософією [218, с. 398], тобто вже Лейбніц відносить осягнення процесів динаміки світу в цілому до області гуманітарного знання.

Свобода ж є чи не найбільшим здобутком з людських цінностей і надбань; за неї впродовж тисячоліть точилася запекла боротьба. Під прапором свободи люди звершували подвиги і йшли на смерть. Слово «свобода» має надзвичайно велику кількість значень. Деякі називають свободою легку можливість скинути того, хто має тиранічну владу; інші — право обирати того, кому вони повинні підкорятися; треті — право носити зброю і чинити насильство; четверті вбачають її у привілеї підкорятись особі своєї національності тощо. Тож, як зазначає І. Шаповалова, на перший погляд про свободу, складається враження як своєрідний шматок глини, одержавши який можна мати будь-яку фігуру, образ відповідно до сучасних велінь душі чи уявлень. «Насправді ж свобода виникає й утверджується у світі в дещо незримому, але чітко означеному образі права: у формі правопорядку, передусім відповідальності, дозволів та заборон, правопорушень» [416, С. 305–308]. В сучасних умовах проблема свободи постає все глобальніше. Разом з тим, не всі проблеми свободи особистості вирішені в Україні і в усьому світі, оскільки це одне з найважчих завдань. Свобода не є вседозволеність, вона нерозривно пов'язана з відповідальністю, оскільки особистість несе відповідальність перед суспільством за законом, прийнятим суспільством.

Таким чином, свобода є фундаментальною цінністю для людини, але вона повинна мати межі. Підготовленість людей до свободи прямо пропорційна їхній налаштованості накладати моральні ланцюги на власні апетити; і пропорційна тому, наскільки їх любов до справедливості вище їх жадібності; пропорційна тому, наскільки їх здорове й тверезе мислення вище їх марнославства й самовпевненості [398, с. 33]. Вирішення у філософії проблеми свободи і необхідності, їх співвідношення в діяльності людини має величезне практичне значення для оцінки усіх вчинків людей. Якщо люди не володіють

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

Г. В. Ф. Гегель небезпідставно визначав всесвітню історію як прогрес в усвідомленні свободи – згодом Ф. Енгельс в «Анти-Дюрінгу», наче продовжуючи цю гегелівську думку, говорив про те, що кожний крок вперед на шляху культури був кроком до свободи [45, с. 23].

Якщо античні греки й римляни сприймали свободу як свою природну властивість – певну даність, котру вони мають захищати, коли їй загрожує небезпека, – то в давній Іудеї, що перебувала під римським ярмом, ідея свободи, починаючи вже з I ст. н. е., трансформується в ідеал визволення і пов'язується з повстанням проти іноземних загарбників. Як зазначає в цьому зв'язку сучасний дослідник, «євреї були, судячи з усього, першим з народів давньої культури, котрий у ситуації поневолення створив чітку ідеологію боротьби за національне визволення, поклавши в основу заклик до свободи» [380, с. 87]. І на монетах, викарбуваних у Єрусалимі в трагічні дні антиримського повстання напередодні зруйнування Храму (70 р. н. е.), можемо вже читати: «Другий рік свободи (херут) Сіону»; через 17–18 століть слово «херут» стає паролем визвольних рухів новітнього часу – вдавалися до нього, зокрема, й російські декабристи [380, с. 87].

Якісно нових рис набуває ідея свободи в християнстві, що переводить уже опрацьовану, як ми бачили, культурною ідею «звільнення» у внутрішній, духовно-моральний план: душа людини звільняється від все-і охоплюючого диктату старозаповітного Закону, й перед нею відкривається простір (звісно, далеко не безпроблемний) вільного вибору, вільної жертви, вільного відповідання Богові [380, с. 87]. Впродовж тисячоліть історії християнства свобода утверджується як один з найглибших внутрішніх вимірів існування людини, людського «я». ««Я» це – свобода», – читаємо, зрештою, ми в С. К'єркегора [380, с. 88].

Втім, свобода заявляє про свої права й у царині зовнішніх стосунків між людьми. Вже епоха Відродження означала в цьому плані певне оновлення

вироблених античністю уявлень про громадянську свободу, які з плином часу набувають дедалі конкретніших рис, збагачуються економічними, соціальними, політичними та власне гуманітарними аспектами. «Основні віхи на цьому шляху – формування засад вільного підприємництва, буржуазні революції XVII–XVIII ст., європейське Просвітництво, боротьба трудящих за свої права, опір тоталітарним режимам, сучасний правозахисний рух» [380, с. 87].

Усе перелічене, однак, – лише окремі історичні й культурні модифікації основоположної ідеї європейської свідомості, яка спалахує і в мужніх словах спартанських вояків, що не схилили голови перед перським сатрапом, і в діяннях героїв антифашистського опору, і в моральній позиції наших недавніх дисидентів. Це про неї, натхнені її непереборними чарами, складали пісні Володимир Висоцький і Олександр Галич. Великий французький поет XX ст. Поль Елюар писав, що народився для того, аби назвати її ім'я. Хоча, звичайно, ім'я це називали й до нього – зокрема славетний рицар Дон Кіхот Ламанчський звернувся одного разу до свого вірного зброєносця з такою палкою промовою: «Воля, Санчо, є одна з найдорогоцінніших щедрот, які небо виливає на людей; з нею не можуть зрівнятися ніякі скарби: ні ті, що криються в надрах землі, ні ті, що заховані на дні морському. Заради волі, так само, як і заради честі, можна і треба ризикувати життям, і, навпаки, неволя є найбільше з усіх нещасть, які тільки можуть скоїтися з людиною» [379, с. 234].

Для кожного, зрештою, настає свій час назвати свободу її власним ім'ям. Поза іншим, це важливо й з огляду на різноманітність конкретних проявів самої ідеї свободи, інколи таких, що вульгаризують її до невпізнання. Існує, зокрема, свобода анархічна, свобода, що переростає у сваволю – гірше за те, утверджує себе як своєрідне рабство навиворіт. Як афористично формулює сутність цього досить поширеного розуміння свободи його апологет Д. Донцов, «без панування нема свободи. Хто не запанує, не матиме волі». Отже: або ви пани, тоді ми – раби й холопи, або ми люди вільні, тоді ви – раби нашої волі. Третього в такій інтерпретації не дано [380, с. 245].

«Повноцінна в моральному відношенні свобода передбачає, як ми вже бачили, свідоме ставлення людської суб'єктивності до власної волі, вміння підпорядковувати її загальнолюдським смислам і цінностям, нормам універсального спілкування» [380, с. 245]. Повноцінна в моральному відношенні свобода передбачає, як ми вже бачили, свідоме ставлення людської суб'єктивності до власної волі, вміння підпорядковувати її загальнолюдським. Освоєння зовнішньої реальності й моральний контроль над самим собою постають двома рівною мірою важливими моментами справжньої людської свободи [380, с. 245].

І все ж у кожному з незчисленних реальних утілень свободи той або інший з названих моментів здобуває неминучу перевагу. Відповідно до цього й у власне екзистенційному своєму аспекті ідея свободи актуалізує два протинаправлені вектори, що визначають загальну скерованість існування людини: вектор визволення і вектор відповідальної причетності. Перший з них найбільшою мірою виявляється у свободі дії, свободі творчості: людина тут насамперед прагне здолати певне обмеження, вийти за грань пізнаного й освоєного нею, створити щось принципово нове, що змінило б дотеперішню ситуацію її існування. «Свобода в такому її розумінні є, так би мовити, силою «відцентровою»: вона веде людину вперед, розкриває перед нею нові можливості, нові обрії буття» [380, с.245].

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

лося як предмет вибору. «Чим більш значущим з огляду на корінні життєві орієнтації людської особистості виявляється подібний вибір, тим більше він потребує рішучості й тверезої моральної мужності – адже звернення до наявного буття і прийняття його таким, як воно є, неминуче тією або іншою мірою постає і як самовизначення суб'єкта подібного вибору, добровільне обмеження ним власних можливостей і прерогатив заради чіткої позиції в бутті» [380, с. 245].

Відчуваючи свою відповідальну причетність до цього буття (буття своєї батьківщини, народу, родини, колективу, буття рідного міста або села, буття природи загалом і т. п.), особа свідомо ототожнює себе зі своєю позицією, своєю роллю в зазначених зрізах буття: з моменту вчинення подібного вибору вона вже не може дистанціюватися від ситуаційних визначень її як «патріота» чи «космополіта», «лівого» чи «правого» тощо – бо ж то є визначення, котре вона сама обрала й утвердила актом власної волі; на докори опонентів їй тепер лишається відповідати словами фундатора Реформації Мартіна Лютера: «На тім стою і не можу інакше!» – якщо тільки й справді інакше вона не може [37, С. 128–139].

Принципова важливість свободи в найрізноманітніших її проявах – один з базових «стовпів» нашої цивілізації, сучасної не в розумінні примхливого сьогодення, а відповідно до того, як вона формувалася з часом, аж поки не набула своїх нинішніх рис [37, С. 128–139].

Зазначений акт прийняття, суб'єктивного санкціонування реальності, якою вона є, не втрачає своєї життєвої ваги навіть тоді, коли емпіричної альтернативи даній реальності не існує, тобто коли вибору в такому розумінні начебто й немає. Фундаментальна здатність людини до свободи знаходить свій вияв у тому, що по суті ми, здебільшого не помічаючи цього, обираємо, утверджуємо власним рішенням навіть те, що раз і назавжди дається нам невідворотним ходом подій і жодної суб'єктивної підтримки з нашого боку, здавалося б, не потребує [37, С. 128–139].

Розвиток різних соціальних інституцій та пов'язаний з цим постійний процес «переоцінки цінностей» зорієнтований на створення цілісної концепції людини, що відображає її сутність та діяльність і як особистості, і як члена суспільства, концепції, що відповідає сучасному розумінню сутності людини, як носія загальнолюдських цінностей, підкреслює актуальність проблеми свободи, яка потребує глибокого філософського дослідження [15, с.7].

Історія нашого народу демонструє надзвичайну чутливість українського суспільства до свободи. Перебуваючи в складі великих імперій, українці зберігали національну ідентичність та прагнули до самовизначення. Погоджуємося, що не завжди усвідомлено. Вибір робився не раціонально, а серцем. Свобода як здатність робити вибір, відповідати за нього, а також відчуття того, що інакше вчинити ти не можеш. В сумі все це залежить від змісту внутрішнього духовного світу людини. Тому інтерес до духовного світу людини та проблем етики тут закономірний. Через внутрішню свободу, котру сам суб'єкт розуміє як свою індивідуальну сутність, особистість в умовах майже відсутності можливостей для втілення своєї свободи чи максимальній обмеженості, зберігає свою особисту цілісність і бореться проти духовного поневолення. Оскільки свобода особистості є невід'ємною від свободи суспільства, вважаю, що духовна підготовленість індивіда да вільних дій має не лише особистісний зміст, а й суспільний. Свобода людини по відношенню до зовнішніх обставин не безмежна, але вона існує і проявляється в можливості зайняти по відношенню до них власну позицію. Ця позиція залежатиме від цінностей і смислів, якими керується особа, тому що «людина – це більше ніж психіка; людина – це дух», її потенціал розкривається в здатності до самотрансценденції або в здатності до самовідстороненості [27, с. 19].

З найдавніших часів філософи почали формувати розуміння свободи, досліджувати її сутнісне наповнення. Так, мислителі античності, Сократ, Платон, Арістотель, як представники, все-таки, рабовласницького суспільства, розуміли її (свободу) як долю обраних, як дії вільних громадян полісу. Період еллінізму також сформував певне відношення до свободи особистості. Для

мислителів того періоду «болючою» була проблема відсутності цієї свободи. В добу середньовіччя свобода ототожнювалася виключно виявом з Божої благодаті. Епоха Відродження до свободи ставилася через призму творчості.

Інтерес до проблем свободи на вітчизняному ґрунті ми спостерігаємо у філософів-гуманістів першої половини XVIII сторіччя. В Україні постає проблема духовної свободи як оволодіння людиною самою собою, своїми вчинками, емоціями, пристрастями. Як засіб, за допомогою якого можна уникнути зла і досягти щастя – найвищої мети людського існування, філософи пропонують самовдосконалення особистості, яке здійснюється насамперед завдяки самопізнанню [15, с. 11].

Помітну методологічну роль у дослідженні свободи відіграє філософське вчення про людину. Людина посідає центральне місце у механізмі вияву законів розвитку особистості. Якщо ми розуміємо свободу лише як пізнану необхідність, то у поза увагою залишається питання щодо місця людини у структурі свободи, ставлення людини до необхідності, свідомості, волі й діяльності. Діяльність людини – це її дії, зусилля, спрямовані на вироблення шляхів, засобів та методів досягнення конкретної мети [15, С. 17–24]. Оскільки свобода є невідривною від необхідності, вона є найважливішою рисою закону і означає неминучість, обов'язковість відповідного процесу, дії. Внутрішній істотний зв'язок виявляє себе через необхідність. «Свобода – це людський вчинок, здійснюваний за власною волею згідно з власними потребами і бажаннями, вимогами зовнішнього та внутрішнього середовища, що зумовлюють внутрішні спонукання» [15, С. 17–24]. «При реалізації свободи особистості, необхідність за звичай стає органічним складником природи, людини, суспільства загалом. Розуміння свободи лише як пізнаної необхідності на нашу думку є не досить вірним, адже «пізнання – лише передумова свободи». Сама ж свобода наповнюється вчинками та діями людини. Особистість може розуміти необхідність, але не бути при цьому вільною, оскільки необхідність не лише усвідомлюється, але й створюється людиною. Межі свободи кожної людини, як демонструє історія, зумовлені не лише

соціально-історично, а також самим індивідом. Зазначені межі залежать від рівня духовного розвитку самої людини, її знань, досвіду, інтересів, волі, емоцій тощо» [14, с. 12].

Оскільки, поняття свобода в суспільстві тісно пов'язане з поняттям особистості, то ми спочатку розглянемо інтерпретацію індивіда та його свободи в поглядах різних філософів. Подальші дослідження будуть стосуватися свободи особистості по відношенню до такого соціального інституту, як об'єднання громадян: що це таке, де її межі, що значить вибір у житті людини. Свобода – це благо або зло для сучасної людини? [13, с. 67] Думаю, що в ході дослідження нам навряд чи вдасться однозначно правильно відповісти на ці питання. Проте ця спроба буде здійснена, оскільки тільки через первісне пізнання себе можна пізнати світ. Також у наш непростий кризовий час як ніколи необхідні орієнтири, маяки у вигляді відповідей на запитання про свободу і її межі, про вибір і відповідальність. Маю значні сподівання на те, що саме обраний нами зріз дасть певне розуміння цих проблем неможливо будувати майбутнє – своє й соціуму в якому ми існуємо [383].

З Левицьким С.А. не погодились би релігійні джерела, зокрема Компендіум: «Людину ніколи не можна розглядати лише як абсолютну й індивідуальну істоту, яка створила сама себе і чий риси залежать тільки від неї. Так само не можна вважати людину клітиною організму, призначену, щонайбільше, виконувати функціональну роль у загальній системі» [178, с. 234]. Церква наголошує, що не можна вбачати в людині «лише частку, молекулу суспільного організму» 235, й уважно стежить за тим, щоб утвердження примату людини не відбувалося у напрямку її індивідуалістичного чи масового бачення [178, с. 8]. «128. Через свою тілесність людина поєднує у собі елементи матеріального світу; вони «знаходять своє довершення й долучають свій голос до вільної хвали Творцю» 240. Цей вимір дозволяє людині стати частиною матеріального світу, який не є для неї ані в'язницею, ані вигнанням. Неправильно нехтувати тілесним життям; навпаки, «людина... повинна вважати своє тіло добрим і гідним пошани, оскільки воно створене

Богом і воскресне в останній день» 241. Проте через цей тілесний вимір, зраний гріхом, людина переживає бунт тіла і розбещені нахили свого серця, за котрими вона мусить постійно і пильно наглядати, аби не потрапити в їхнє рабство і не стати жертвою виключно земного бачення життя [178].

Звернення до знаного авторитетного релігійного джерела дозволило нам підійти до духовної складової свободи. Завдяки духовності людина здатна виходити за межі матеріального світу і занурюватися в найпотаємніші глибини дійсності. Коли вона поринає у власне серце, розмірковуючи над своєю долею, то усвідомлює, що вивищується над матеріальним світом, завдячуючи своїй унікальній гідності співрозмовника Бога, під Чиїм поглядом вона приймає рішення щодо свого життя. У своєму внутрішньому житті людина проникає в суть того, що вона має «духовну і безсмертну душу» і являє собою не лише «частинку природи чи безіменну складову «міста людини»» 129. Отже, людина наділена двома різними характеристиками: вона – матеріальна істота, пов'язана зі світом через своє тіло, і духовна істота, відкрита до трансцендентності і пізнання «більш глибоких істин», завдячуючи своєму розуму, яким «вона долучається до світла Божого розуму» 243. Церква стверджує: «Єдність душі і тіла така глибока, що душу треба розглядати як «форму» тіла, тобто завдяки духовній душі тіло, складене з матерії, є живим і людським тілом; дух і матерія в людині не є двома з'єднаними природами: з'єднання їх творить одну єдину природу» 244. Ані спіритуалізм, який зневажає тілесну реальність, ані матеріалізм, який вважає дух звичайним проявом матерії, не створюють належного бачення складної природи людської істоти, її повноти та єдності. [178, с. 90-91].

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

Свобода – це можливість впливати на свою долю, так званий «вибір життєвого шляху». Так що ж розуміється під словом свобода особистості, яке

ми звикли так часто використовувати в демократичному суспільстві? Спробуємо це проаналізувати. Свобода й визнання права на свободу – цінності, властиві самій природі людини, сутності людського соціокультурного середовища. Прагнення людини до свободи настільки ж природно, як і її потреба в їжі й воді, і настільки ж закономірно, як і зміна дня й ночі або пори року на Землі. У Компендіумі Соціальної доктрини Церкви визнається, що «Фундаментальна цінність суспільного життя – це свобода». Так, «199. Свобода – це найвище свідчення Божої подобі в людині, а отже, знак найвищої гідності кожної людської особи 435. «Свобода здійснюється у стосунках між людьми. Кожна людина, створена на образ Божий, має природне право бути визнаною вільною і відповідальною істотою. Усі мають обов'язок віддати цю пошану кожному. Право користати зі свободи є вимогою, невіддільною від гідності людської особи, особливо в моральній та релігійній площині» 436. Не можна обмежувати значення свободи, розглядаючи її суто в індивідуалістичній перспективі і зводячи до необґрунтованого та неконтрольованого використання власної автономії: «Свобода не означає тотальної самодостатності людини чи відсутності будь-яких взаємовідносин; насправді вона існує лише там, де взаємні зв'язки, що регулюються правдою і справедливістю, поєднують людей» 437. Усвідомлення свободи поглиблюється і розширюється тоді, коли люди захищають її – в усіх її проявах – і на рівні суспільства.

Зовсім іншу позицію стосовно свободи особистості висловив Гегель [107]. Свобода особистості в суспільстві за Гегелем заснована в першу чергу на соціальному середовищі в якому вона виросла і сформувалась. Далі з допомогою сформованих цілей і цінностей свобода окремих особистостей керуватиметься на основі наміру, совісті кожної з них. Абстрактне ж право допоможе зосередити в певне русло наміри (інтереси) кожної особистості на основі контролю вчинків («Тільки у вчинку суб'єктивна свобода досягає об'єктивності, а значить і сфери дії закону, сама ж по собі моральна свобода не підлягає закону», - писав Гегель [107, с. 20]) з метою забезпечення їх свободи. Дійсно людина є господарем в світі своєї свідомості і тільки зовнішня її

свобода може бути обмежена. Історію Гегель розглядає як закономірний процес. «Всесвітня історія є прогрес у свідомості свободи, прогрес, який ми повинні пізнати в його необхідності» [108, с. 421]. Це знамените визначення означає, що кожний новий щабель Абсолютної Ідеї історично виникає з попередньої з необхідністю. Пізнаючи її, люди будують своє громадське життя, створюють інституції, що відповідають вимогам даного щабля розвитку ідеї. У ході цього розвитку повинні розширюватися можливості й розсовуватись границі людської свободи [108, с. 421].

Ми підтримуємо твердження, що свобода особистості є дуже багатопланове поняття. Наприклад, до основних свобод особистості належить право вільного вибору економічної діяльності – індивід може самостійно вирішувати в якій сфері краще заробляти матеріальні засоби і які методи використовувати для цього. Ми розділяємо позицію, що завдяки політичній волі, людина має можливість професійної реалізації в суспільно-політичних відносинах, а також може впливати на формування державних органів, шляхом гарантованого пасивного виборчого права. «Духовна свобода передбачає самостійний вибір ідеології та світогляду, право бути прихильником будь-якої релігії або залишатися атеїстом, займатися будь-яким видом мистецтва, вивчати найбільш відповідну науку. Гносеологічна свобода передбачає вибір особистих методів для пізнання суспільства і навколишнього світу» [13, с. 69].

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

У тісному зв'язку з поняттям свободи розглядаємо також і відповідальність особистості. «Свобода і відповідальність – це дві сторони одного цілого – свідомої людської діяльності. Свобода є можливість здійснення цільової діяльності, здатність діяти зі знанням справи заради вибраної цілі, і реалізується вона тим повній, чим краще знання об'єктивних умов, чим більше вибрана ціль і засоби її досягнення відповідають об'єктивним умовам, закономірним тенденціям розвитку дійсності. Відповідальність же диктується

об'єктивними умовами, їх осмисленням і суб'єктивно поставленою ціллю необхідність вибору способу дії, необхідність активної діяльності для здійснення цієї цілі... Свобода породжує відповідальність, відповідальність направляє свободу» [15, с. 15-18]. Залежність між свободою і відповідальністю особистості прямо пропорційна: чим більше свободи дає людині суспільство, тим більше і його відповідальність за користування цією свободою. А якщо ні, то настає згубна для суспільної системи анархія, що перетворює соціальний порядок у хаос. Свобода невіддільна від відповідальності, від обов'язків перед собою, перед суспільством і перед іншими його членами. Відповідальність особистості має дві сторони: зовнішню – як можливість застосувати до особистості певні суспільні санкції: особистість відповідальна перед суспільством, державою, іншими людьми при дотриманні покладених на особистість обов'язків, вона несе моральну й правову відповідальність (відповідальність вчинків); внутрішню — як відповідальність особистості перед собою: розвиток почуття провини й совісті людини, її здатність здійснювати самоконтроль і самоврядування. Головні засоби внутрішньої відповідальності — совість і честь людини. Совість — це внутрішній «суддя», гарант справжньої свободи й незалежності особистості. Честь людини виражає міру усвідомлення своєї гідності. Про це говорив і Гегель, заключивши ці дві категорії в одну—мораль [108, с. 160]. Людину спонукають діяти так, а не інакше й певні суспільні умови. Існують норми моралі й права, традиції й суспільна думка. Під їхнім впливом і складається модель поведінки. З урахуванням цих правил людина робить і діє, ухвалює ті або інші рішення. Відхилення людини від установлених соціальних норм, не дотримання їх, викликає певну реакцію з боку суспільства. Негативне відхилення викликає й соціальні санкції, тобто покарання за несхвалювані дії. Таке покарання ще називають відповідальністю людини за свою діяльність і її наслідки. Але поняття «відповідальність» пов'язане не тільки із зовнішніми формами впливу на людину, відповідальність виступає найважливішим внутрішнім регулятором її діяльності. Тоді ми говоримо про почуття відповідальності, провини. Воно проявляється,

насамперед, у свідомій готовності людини дотримуватися встановленим норм, оцінювати свої вчинки з погляду їх наслідків для навколишніх, ухвалювати санкції у випадку допущених порушень [13, с. 87].

У Компендіумі йдеться з цього приводу наступне: «197.Поряд із принципами, на основі яких повинно будуватися суспільство, гідне людини, у своїйсоціальній доктрині Церква звертає увагу на фундаментальні цінності. Принципи і цінності, безумовно, взаємопов'язані, адже суспільні цінності – це вираз поваги до окремих аспектів морального блага, якому сприяють ці принципи і слугують орієнтиром для побудови відповідно структурованого та упорядкованого життя у суспільстві. Тому ці цінності потребують втілення в дійсність як основних принципів суспільного життя, так і особистих чеснот, зокрема моральної поведінки, яка відповідає цим цінностям 426. Усі суспільні цінності притаманні гідності людини і стимулюють її справжній розвиток. Це такі цінності як істина, свобода, справедливість, любов 427. Втілення їх у життя – найнадійніший і найнеобхідніший шлях особистого удосконалення і гуманізації суспільного існування. Вони слугують необхідним орієнтиром для громадської влади, покликаної сприяти «важливим реформам економічних, політичних, культурних і технологічних структур, а також необхідним змінам у суспільних інститутах» 428. Повага до законної автономії земного життя спонукає Церкву не втручатися в окремі компетенції технічного чи тимчасового устрою 429. Однак це не перешкоджає їй висловлювати власну думку, щоб показати, що у своїх рішеннях кожна людина або утверджує ці цінності, або заперечує їх 430. [178, с. 132].

Свобода є фундаментальною цінністю для людини, але вона повинна мати межі. А якщо ні, то вона буде перетворюватися у хаос, свавілля й анархію, у самодурство й насильство над іншими людьми, тобто в негативну свободу. «Підготовленість людей до свободи прямо пропорційна їхній налаштованості накладати моральні ланцюги на власні апетити; і пропорційна тому, наскільки їх любов до справедливості вище їх жадібності; пропорційна тому, наскільки їх здорове й тверезе мислення вище їх марнославства й самовпевненості» [398,

с.33]. Філософське вирішення проблеми свободи і необхідності, їхнього співвідношення в діяльності і поведінці особистості має величезне практичне значення для оцінки усіх вчинків людей. Обійти цю проблему не можуть ні мораль, ні право, бо визнання свободи особистості є відправною точкою, коли мова заходить про моральну і юридичну відповідальність за свої вчинки. «Якщо люди не мають свободи, а діють тільки з потреби, то питання про їх відповідальність за свою поведінку втрачає сенс» [398, с.33].

Людина не може бути засобом реалізації економічних, соціальних чи політичних планів, нав'язаних будь-якою владою, навіть в ім'я можливого прогресу як громадянського суспільства, так і окремих осіб, тепер чи в майбутньому. Тому світська влада мусить пильно слідкувати, аби обмеження свободи чи будь-який тягар, покладений на індивідуальну діяльність особи, ніколи не завдавали шкоди її гідності, гарантуючи, таким чином, ефективну реалізацію прав людини на практиці. Як уже зазначалося, ця концепція базується на усвідомленні, що людина – це особа, тобто активний і відповідальний суб'єкт власного розвитку та розвитку спільноти, до якої він належить [178, с. 99].

Отже, як бачимо, ідея свободи совісті не є продуктом царства «чистого духу», «чистого розуму», вона не є результат філософської, соціологічної чи правової рефлексії, а є підсумок реального багатоаспектного людського буття, продуктом історичного, соціального досвіду. Саме історія розвитку суспільства «розпорядилася», щоб свобода совісті, закріпившись у гуманістичних ідеях мислителів минулого, конституювалася в законодавчих актах і реальному житті як право, що гарантує недоторканність совісті людини в питаннях її ставлення насамперед до релігії.

1.2 Свобода: наукове поняття та соціокультурний феномен

Аналізуючи філософське бачення свободи, зазначимо, що сьогодні немає єдиної думки про те, чи може бути свобода предметом наукового дослідження. Вчені, які заперечують можливість наукового вивчення свободи, опираються на

те, що об'єкт наукового пізнання передбачає наявність причини, яка йому передує. Якщо об'єкт є сам причиною самого себе, його наукове вивчення не можливе. Все, в чому суб'єктивна свідомість індивіда бачить свободу, в науковій схемі буде лише однією з ланок причинного ланцюга. Свобода і причинність не мають логічного протиріччя. Індивід, який усвідомлює свою власну свободу, не виключається із світу причинності, а скоріше сприймає свою волю як досить специфічну категорію причини, відмінну від інших причин, з якими він повинен рахуватися. Але таку відмінність практично неможливо довести науково [55, с. 114-115].

Проблема свободи стала в ХХІ сторіччі стала фокусом, тим магістральним шляхом, на якому перетинаються дуже різнонаправлені позиції, думки, стратегії.

Сучасна інформаційна революція розширює та поглиблює знання, посилює всебічний вплив людини на оточуюче середовище і, разом з тим, підвищує відповідальність особистості. В чому сутність відповідальності, які її форми, де її межі? Дані питання ми розглянемо нижче. Особиста відповідальність розглядається у зв'язку зі свободою. Там де є свобода, там є відповідальність. Діяльність людини означає не свавілля, не анархію, а глибоке усвідомлення зв'язків особистості з природою та суспільством [222, с. 47].

В світі немає прикладів абсолютної свободи. Питання про свободу особистості безпосередньо пов'язаний з питанням про свободу суспільства.

Спостерігаючи за подіями останніх років у нашій державі, звертає на себе увагу яке чутливість українського суспільство до свободи. Причому не тільки тепер, а протягом усієї історії. Це і явище козацтва, і національно-визвольна революція 1917-1921 років та безліч інших прикладів в нашій історії того, як народ прагнув до свободи, йшов на жертви заради неї, оспівував в своїй творчості як ідеал [14, С. 11–16]. «Свобода – це здатність здійснювати правильний вибір та діяти за власною волею, що насамперед залежить від змісту внутрішнього духовного світу людини» [14, С. 11–16].

«Особистість не може бути вільною від суспільства, так само як вона не може бути вільною від природи. Свобода особистості має суперечливий характер: з одного боку вона обмежує діяльність особистості необхідністю і відповідальністю, з іншого боку – являє собою широке поле для творчої діяльності, для вибраної реалізації розумних бажань. Свобода особистості – це усвідомлена і відповідальна діяльність, заснована на пізнаній необхідності і підкріплена бажаним вибором» [222, с. 8].

Сучасність невіддільна від історії, тому дослідження філософської проблеми свободи особистості неможливе без історичного ракурсу вивчення досліджуваної проблеми.

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

Для вільного розвитку особистості необхідні внутрішні та зовнішні умови. Внутрішні умови характеризуються поняттям свободи волі: вона проявляється у бажаному виборі мети, шляхів і способів її досягнення. Свобода волі означає і те, що людина як мисляча істота в змозі направити свою волю на вирішення поставлених задач. До зовнішніх умов відносяться ті умови, які надає суспільство і природа для розвитку людини. Соціально активне життя збагачує і урізноманітнює життя людини. Але саме марксизм занадто абсолютизує зв'язок між людиною і суспільством [222, с. 42].

Основний зміст свободи особистості складають такі категорії як «пізнана необхідність» та «вибіркова активність особистості». Високо оцінюючи значення необхідності і вибору, ми вважаємо, що поняття свободи особистості передбачає також усвідомлену відповідальність за свої дії [222, с. 42].

«При вивченні проблеми свободи особистості постійно зустрічаються різні погляди, думки. Концепція свободи відіграє також значну роль і в політичному житті. Кожна політична партія чи сила привносить свій зміст у поняття свободи особистості. Під лозунгами свободи відбувалося багато великого, а також цим словом спекулювали агресори, загарбники, гнобителі. Тому ще й настільки різноманітні модифікації дефініції свободи особистості та різні її характеристики» [222, с. 8].

Зміст слова «свобода» має безліч відтінків, але воно завжди щось конкретне заперечує і щось конкретне стверджує. Часто свободу розуміють як відсутність якихось перепон, чогось ненормального, чужого. Свободою також називають все те, що визначається самою людиною і є незалежним від іншого. Наприклад, свобода руху, свобода думки. Під поняттям свободи ми розумієм не тільки ствердження чогось, а й заперечення [13].

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

«Вільний політ птаха у повітрі, здавалося б, визначається виключно її власною діяльністю. Але при цьому залишається вплив земного тяжіння. В живій і неживій природі немає прикладів абсолютної свободи, свободи від всього, від всілякої залежності. Свобода є свобода від чого-небудь конкретного і те, що вважається вільним в одному плані, невільне в іншому» [222, с.11].

Ще більш складний і багатогранний соціальний зміст поняття свободи особистості. При його аналізі потрібно застосовувати конкретно-історичний підхід. Людина як частина природи і суспільства, своїми діями постійно вступає в різноманітні відносини з природою та суспільством. Тому при

визначенні свободи особистості звичайно виникає питання: свобода від чого і від кого? Свобода для кого і для чого? Свобода в чому?

Абсолютна свобода неможлива не лише внаслідок всезагальної взаємозалежності особистості з природою та суспільством, але і через обмежені можливості особистості. В матеріальному світі є неможливі речі, не здійсненні не тільки для людини, але й для суспільства на певному етапі його розвитку. Якщо, наприклад, ми хочемо зупинити процес старіння і прожити 200-300, то для вирішення цієї задачі наших сил явно недостатньо. Природні та соціальні умови завжди ставили, ставлять і будуть ставити певні межі для свободи особистості. Але можливості людини постійно розширюються. Не так давно люди мріяли про космічну екскурсію. Це була фантастична мрія, яка нещодавно стала реальністю.

«Процес розвитку особистої свободи носить суперечливий характер: з одного боку, розширюються можливості вільної діяльності людини, з іншого – вільна діяльність обмежується необхідністю матеріальної дійсності. Необхідність своїми витокami лежить головним чином в природі. Однак не лише природа, а й суспільство породжує необхідність» [222, с.12].

Б. Спіноза так розумів залежність свободи особистості від законів природи. Людина, відзначав він, «слідуює загальному порядку природи, підкоряється йому і пристосовується до нього, наскільки того вимагає природа речей» [351, с.529]. Пізнаючи дійсність людина вибудовує свою діяльність на основі знань про природу і про суспільство відповідно до законів матеріальної дійсності, за необхідністю. Звідси відома максима Спінози, що свобода – це пізнана необхідність. Разом з тим він робить певне пояснення про розумне пізнання природи, оскільки розум не вимагає нічого всупереч природі. «Вільним, – продовжує Спіноза, – я називаю того, хто керується одним лише розумом» [351, с. 576]. Гегель доповнив визначення Спінози суттєвим положенням про висхідний розвиток свободи, про історичний характер необхідності [351, с. 576].

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

Існування необхідності в реальному світі створює умови для свідомої діяльності людей, для вибору. Людина в результаті своєї діяльності пізнає необхідність не тільки природи, але й людського суспільства. Виявляючи і пізнаючи необхідність в матеріальному світі, особистість направляє свою практичну діяльність відповідно до неї. В процесі практичної діяльності, з набуттям нового досвіду наше пізнання необхідності може коректуватися, доповнюватися чи уточнятися. При цьому з часом може виявлятися неспроможність наших попередніх знань необхідності.

«Свобода необхідна людині для її розвитку. Чим краще ми пізнаємо свою природу, потреби та ідеали, тим ефективніше використовуємо свої сили. Свобода не є підкорення чужій необхідності» [266, с. 12].

Серед великої кількості наукових досліджень з проблем свободи заслуговують на особливу увагу філософські ідеї Г. Гегеля. «Звертає увагу на себе те, як він провів глибокий аналіз взаємовідносин громадянина і держави. Г. Гегель переніс акцент з індивіда на державу, в межах якої особисті інтереси людини не можуть мати самостійної цінності. Але тільки в ній, створеній народом, який об'єднався на правовій основі» [107, с. 152], філософ бачив можливість досягнення людиною справжньої свободи. Для нього державні інтереси стояли, безперечно, вище особистих. Гегель подав рекомендації щодо нових форм державного устрою, основним критерієм формування яких було визначено перехід від насильства до свободи, від сили до права, від свавілля до

розумних засад. Велике значення для дослідження поняття свободи має, за Г. Гегелем, поділ між державою і громадянським суспільством у даному питанні, як різних феноменів, що мають свою специфіку [109, С. 18-24]. Філософ багато зробив для розробки концепції громадянського суспільства. Мислитель вбачав свободу критерієм історичного розвитку людства [11, с. 12].

Розробки ідеї свободи привертають увагу і у представників англійської філософської думки. Зокрема свої ідеї відносно проблеми свободи людини висловив І. Бентам. Один з найбільших теоретиків утилітаризму І. Бентам розглядав свободу, перш за все, як несправедливість і свавілля, що проявляється практично завжди. Перш за все його міркування стосувалися дій уряду, тому І. Бентам вважав, що свобода повинна бути обмежена законами і розумів під справжньою свободою можливість робити все те, що не шкодить іншому громадянину [54, С. 3–4]. Також він був переконаний, що «свобода не має фундаментального значення, вона є засобом для досягнення мети» [117, с. 109].

Ще один представник англійської філософської думки – Д. Мілль. Він вважав розвиток індивідуальності як найвищу мету, відстоював точку зору, що необхідною умовою встановлення гармонії інтересів суспільства і інтересів людини є утвердження принципу свободи, яка не виступає як самоціль. Він загалом виправдовував підкорення особистості зовнішньому контролю, коли її дії стосуються інших людей або суспільства в цілому. Завдяки таким міркуванням він перевищив своїх попередників [242].

Серед французьких дослідників свободи А. Токвіль. В свій час, А. Токвіль висловився про необхідність захисту індивідуальної свободи від апології суспільної свободи. Разом з тим, як зазначає М. Фріден, «свобода для Токвіля не була винятковою цінністю, проте становила, як і для решти лібералів, фундаментальне добро, що не підлягало обговоренню» [390, с. 98].

Особлива увага розумінню свободи надається у роботах французьких публіцистів. Так, Б. Констан головним в ідеї свободи людини вважав свободу особистого самовизначення. Така свобода має бути проявлена в різних

площинах: політичній, публічній і громадянській. Вчений, відрізняючи політичну свободу і свободу особисту, сутність останньої вивів з ідеї певної незалежності індивідів від державної влади. «Особиста свобода, – констатує Констан, – це ... істинно сучасна свобода. Її гарантією є свобода політична, отже політична свобода є необхідною» [182, с. 420], однак, заради неї люди не повинні жертвувати своєю особистою свободою, як це робили в давнину. Люди стародавнього суспільства не усвідомлювали її жертвності. Б. Констан розумів свободу, по-суті, як триумф індивідуальності та сформував уявлення про індивідуальні права особистості, які є несумісними із свавіллям і не залежать «від будь-якої соціальної або політичної влади. Правами громадян є «індивідуальна свобода», «релігійна свобода», «свобода думки», до якої включено гласність, користування власністю, гарантії проти будь-якого свавілля» [182, с. 33].

На рубежі XIX – XX століть інтерес до філософії свободи виявляли Д. Гобсон, Л. Гобхаус, М. Вебер, Т. Грін, Д. Дьюї та багато інших. Вони запропонували світу нові раціоналістичні ідеї. Так, англійський мислитель Т. Грін опирався на принцип позитивного бачення свободи і тому відстоював ідею про те, що сама структура життєдіяльності суспільства, що тяжіє над особистістю, незалежно від форм правління, викликає почуття пригнічення, тисне на особистість, і це поступово підводить людину до осмислення думки про нереалізовані можливості і практично завжди надає значення боротьби за «свободу» будь-яким зусиллям, направленим на «самовдосконалення» [123, с. 452]. Виходячи з цього, Т. Грін вважав, що суспільство має створити кожному своєму члену гідні і рівні умови для існування, умови для реалізації своїх можливостей та умови для удосконалення. Саме через діяльність особистості можна досягнути найбільш досконалої організації суспільного життя. Однак, «реалізацію даного положення вчений вважав можливим тільки завдяки гнучкості і вмінню пристосовуватися до обставин. Механізмом пристосування мають виступити застосування загальних законів, щоб закони

більшою, а не меншою мірою обмежували ті свободи людини, які несуть шкоду суспільству» [123, с. 665–666].

Розвиваючи вчення про свободу Т. Гріна, його співвітчизник Л. Гобхаус дійшов висновку, що «перша умова загальної свободи – це ... міра всезагального обмеження [117, с. 90]», закріплена законодавчо, виходячи з того, що без такого обмеження вільними можуть стати окремі індивіди, а більша частина населення залишиться невільною.

Розвиваючи на погляди своїх попередників, Д. Гобсон надає великого значення індивідуальній свободі. Так, він вважає, що для того щоб надати необхідного імпульсу соціального розвитку, необхідна конструктивна і більш еволюційна ідея свободи. Економічна свобода особистості, на його думку, позбавлена сенсу, якщо вона не буде підкріплена реалізацією духовних та інтелектуальних можливостей та інших складових особистої свободи [навод.за: 109, С. 18-24].

Аналіз свободи особистості залежно від сфери її реалізації, має низку змістових значень. Огляд наукової літератури свідчить, що вона є реальною можливістю індивідуального вибору, що передбачає розвинуте і диференційоване уявлення про неї.

В сучасній філософській науці уявлення про свободу включає в себе свободу вибору, самовизначення, дій, поведінки, самоволодіння, ефективну владу. Однак, звертає на себе увагу те, що сучасні наукові підходи у соціально-філософському дискурсі щодо розуміння свободи, все одно ґрунтуються на вже створеному розумінні у попередні часи. Так, зокрема, Ф. Гаєк наголошує на тому, що «свобода» позначає стан, до якого індивід, що живе серед своїх співбратів, сподівається максимально наблизитись, але повної реалізації якого навряд чи може очікувати. Вчений акцентує увагу на тому, що прийняте нами значення свободи відповідає первинному значенні цього слова. Люди уже входять в історію поділеними на вільних або невільних; і цей поділ має дуже чітке значення. Свобода вільних може сильно відрізнятись, але лише щодо ступеня незалежності, якої раб не мав взагалі. «Свобода завжди означала

можливість для індивіда діяти у відповідності зі своїми власними рішеннями чи планами, на противагу становищу того, хто був підвладний волі іншого». Тому освячений часом вираз, яким часто окреслювалась така свобода – це «незалежність від свавілля іншого» [60, с. 492–493].

Безсумнівно, серед сучасних дослідників таке розуміння визначення «свободи» отримало не однозначне відношення до нього. На його думку, Ф. Гаєка, ми маємо враховувати ту плутанину, яку спричинили філософи своїми спробами покращити чи вдосконалити визначення. Однак, окрім того, зауважує Ф. Гаєк, що це є первинним значенням, ще важливішим є те, що це – чітке значення і що воно визначає одну тільки річ, а конкретно стан, який є бажаним з причин, відмінних від тих, котрі примушують нас бажати інших речей, що також звуться «свобода» [60, с. 493].

В процесі дослідження ми також намагалися розглянути всі різновиди свободи, кожний з яких відповідає певній сфері діяльності. Цей спектр досить широкий: «світоглядна, політична, соціальна, економічна, творча, духовна тощо» [навод.за: 109, С. 18-24].

Переважає більшість наукових теорій за всю історію свого існування, зокрема і сучасні, надають перевагу особистій свободі чи індивідуальній свободі, визначають її значимість і, відповідно, необхідність визволення людини від усіляких форм гноблення з боку суспільних інститутів». В основі особистої свободи лежить свобода думки. «Свобода думки» і «свобода висловлювати думки» – це дві різні константи. Особливість «свободи думки» полягає в тому, що вона представляє собою внутрішній духовний ареал людини і не потребує свого обов'язкового оголошення, нікого не можна примусити до цього або відмовитися від своїх думок і переконань. Особиста свобода на рівні розуму і думки є найвищим проявом свободи як такої, оскільки ніщо і ніхто (крім самого її автора) не в силах її обмежити, вона не підлягає зовнішньому контролю і регулюванню, що здійснюються проти волі самої людини. Свобода думки залежить лише від самої людини, яка володіє нею, від її світогляду,

здатності сприймати, оцінювати світ і порівнювати себе з ним, вмінням нею розпоряджатися [цит.за:109, С. 18-24].

У дослідженнях феномену свободи також розрізняють два її аспекти: негативний і позитивний. Серед найбільш ґрунтовних дослідників такої дихотомії І. Берлін. Він сформулював найбільш поширені і стандартні ознаки цих двох змінних. Так, суть поняття «негативної» свободи вчений розкриває керуючись наступним судженням: «Я вважаюся вільним настільки, наскільки жодна людина чи група людей не втручається в мою діяльність. ... Якщо люди не дають мені робити те, що я робив би за інших обставин, то саме цією мірою я невольний; а якби внаслідок дій інших людей сфера моєї свободи скоротилася нижче певного мінімуму, мене можна було б характеризувати як змушеного, а то і як поневоленого» [60, с. 533]. «Позитивне» значення слова «свобода», зазначає І. Берлін, виростає з бажання особи бути володарем самого себе. «Я хочу, щоб моє життя та мої рішення залежали від мене, а не від різноманітних зовнішніх сил; бути знаряддям своєї волі, а не волі будь-якої іншої людини; бути суб'єктом, а не об'єктом і діяти, керуючись власними міркуваннями, досягаючи усвідомлених мною цілей, а не під впливом якихось зовнішніх чинників; бути кимось, а не ніким і самостійно вирішувати, а не щоб вирішували за мене, керувати сам собою, а не бути керованим чимось зовнішнім або іншими людьми; складати собі власні мету та лінію поведінки і дотримуватися їх» [60, с. 540].

Розвинув започатковану І. Берліном теорію, пов'язану з розрізнення «негативної» і «позитивної» свободи, Ч. Тейлор. Теоретик зазначає, що свобода не може полягати лиш у бракові зовнішніх перешкод, тому що можуть існувати і внутрішні перешкоди, які у свою чергу, не можуть зводитися тільки до тих, що їх вважає за такі сам суб'єкт, неначе він тут виступає в ролі останньої інстанції. Особистість може глибоко помилятися при виборі своїх цілей і визначенні того, що вона хоче відкинути. А якщо так, то вона менше здатна насолоджуватися свободою в найповнішому значенні цього слова. Відтак ми не можемо, зауважує цитований автор, обстоювати непомильність суджень

суб'єкта про свою свободу, або відкинути можливість, що комусь доведеться вирішувати за нього. Водночас ми змушені відмовитися від концепту свободи як можливості в її чистому вигляді. За таких обставин, наголошує Ч. Тейлор, свобода вимагає від суб'єкта, щоб він спромігся адекватно визначити свої важливіші цілі і звільнитися від своїх мотиваційних пут або принаймні нейтралізувати їх, а також позбутися зовнішніх перешкод. Проте перша умова вимагає від суб'єкта, щоб він сформувався, досяг певного ступеня внутрішньої прозорливості й саморозуміння. Досягнення суб'єктом останнього допоможе йому бути справді вільним чи зовсім вільним [363, с. 617].

Узагальнюючі різні дослідження, присвячені проблемі розрізнення «негативної» і «позитивної» свободи, з якими ми ознайомилися, можна констатувати, що у першому випадку вона дозволяє самостійно вибирати варіанти дій. У другому випадку вона виступає як гарантія безперешкодного прояву і реалізації внутрішнього потенціалу і сутності людини на рівні суспільства і держави, має на увазі повну автономію, при цьому передбачає відповідальну поведінку. Вона спрямована на задоволення потреб, інтересів, духовних домагань у соціальному середовищі. Необхідність обмежує свободу діяльності і разом з тим утверджує її, завжди прагне звільнитися від таких протилежностей свободи як насилля і примус, втручання і надмірна регламентація [11, с. 13].

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

В той же час свобода особистості, на наш погляд, тісно пов'язана зі ступенем розвитку її духовних та фізичних задатків. Останні можуть розвивати здібності тільки за певних соціально-економічних і культурних умов.

Коментуючи погляди французьких матеріалістів, К.Маркс вживає поняття свободи як «негативної сили уникати того чи іншого» і як «позитивну силу проявляти свою істинну індивідуальність» [234, с.145].

Британські вчені Дж.Мільтон та Дж.Мілль ратували за свободу взагалі. Свобода особистості повинна проявлятися в творчій активності цілісного суб'єкта, в постійному нарощуванні нових творчих сил індивіда. Пізнання необхідності також активна діяльність, але вона не є самоціллю, а основою для правильної практичної діяльності, для здійснення істинної свободи. Пізнання необхідності – це наче відкриття можливостей свободи. Для перетворення можливості на дійсність, на реальну свободу, необхідна активна діяльність.

В процесі дослідження ми прийшли до висновку, що це не зовсім вірна позиція. Ряд дослідників вважають, що свобода не є абсолютно безпричинною. Так, на думку І.Бичко, свобода – це «особливий спосіб детермінації духовної діяльності, усвідомлення можливих меж людської поведінки, які залежать від конкретної ситуації людського існування (індивідуального та суспільного)» [67, с. 570].

У контексті нашого дослідження ми намагаємося дослідити процес актуалізації особистісної свободи майбутніх фахівців в умовах вищої школи.

З огляду на тему нашого дослідження, особливу увагу ми приділяємо індивідуалістському підходу у вивченні свободи. Фахівці, які працюють сьогодні в цій царині, в якості теоретичного підґрунтя філософського осмислення індивідуальної свободи зазвичай називають концепції, що належать до екзистенціалістського (або суб'єктивістського) напрямку у філософській науці, в межах якого суспільство визначається не як об'єктивна структура, а як результат дії великої кількості людей, які володіють свободою вибору. Проте, деякі концептуальні положення, сформульовані в межах об'єктивістського напрямку, зокрема в соціологічному доробку Е.Дюркгейма, мають певний

евристичний потенціал щодо інтерпретації феномену свободи. Як відомо, Е.Дюркгейм акцентує увагу не на людині в суспільстві, а на суспільстві в людині. Індивід для нього – це організм, який навіть в процесі індивідуалізації реалізує соціальні цінності та норми, що дозволяє йому стати елементом соціальної структури. Соціальні факти обмежують дії індивіда не менш жорстко, ніж природні. Він вважав, що людина не завжди пасивно сприймає соціальні норми, традиції, звичаї і т.д., що нав'язуються їй ззовні, суспільством [142, с. 38].

Дюркгейм вважав, що взаємодія між особистістю і суспільством суттєво відрізняється в різних типах суспільств. На його думку, в умовах індустріального суспільства, яке, порівняно з традиційним, є значно більш диференційованою системою, зв'язок між індивідом і суспільством опосередковується завдяки індустріалізації свідомості та поведінки людини, її особистісних якостей. Однак прояв індивідуально-особистісних властивостей не послаблює, а зміцнює позиції людини в системі суспільного розподілу праці. В індустріальному суспільстві, за Дюркгеймом, відбувається зростання насиченості соціальної взаємодії, що призводить до диференціації соціальних ролей. У свою чергу це обумовлює трансформацію нормативно-ціннісної системи, на яку спирається індивід у своїй життєдіяльності. Дюркгейм полемізував з Тьоннісом, який вважав, що індустріальне суспільство втратило дух спільності, тому утримати його від розпаду можливо лише зовнішньою примусовою силою. За Дюркгеймом, розвиток особистісних якостей робить людину індустріального суспільства відносно самодостатньою, більш вільною. Таким чином, Е.Дюркгейму належить значне місце у теоретико-методологічному арсеналі досліджень свободи [142, с. 38].

Як зазначалося, суб'єктивістська філософія визнає певний рівень свободи індивіда від суспільства та його інститутів. Серед її представників – М.Вебер. Головним завданням «розуміючої соціології» він вважав розуміння соціальної дії з метою пояснення процесу цієї дії [94.]. В межах цього підходу рушійні

сили соціетальних трансформацій вбачаються в індивідуальній суб'єктивності, яка може актуалізуватися лише за умов свободи дії особистості.

Одним із найпопулярніших визначень свободи є твердження про її несумісність з обмеженням та примусом, тобто тлумачення свободи як відсутності перешкод до дії. Так, Т. Гоббс писав «...Свобода є відсутність усяких перешкод до дії, оскільки вони не існують в природі та у внутрішніх якостях діючого суб'єкта» [114, с. 608]. За В.Віндельбандом, «...вільними є ті істоти, які постійно мають можливість діяти безперешкодно» [96, с. 516]. Б.Спіноза вважав «свободною таку річ, яка існує та діє за необхідністю, що впливає лише із власної природи» [351, с. 584-585].

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

Свобода як відсутність перешкод, як подолання тих чи інших перешкод необхідна людині для самореалізації. Прагнення актуалізувати особистісну свободу є головною умовою будь-якого зростання індивіда.

Свобода особистості – одна з найважливіших і актуальніших проблем сучасності. Свободу особистості як людський ідеал проголошували філософи і поети, журналісти і письменники всіх часів і народів.

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

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

Прагнення до свободи притаманне людині. Ніякі форми насильства, які трансформувалися в історії людства, не змінили її природи. Прагнення до свободи вдавалося загамувати, але його неможливо знищити. У цьому надія на гуманістичне майбутнє, оскільки саме життя – це свобода і як єдина можливість, і як принцип існування та розвитку, оскільки чим вище ступінь свободи – тим вище організовані форми життя. Свобода – це особлива категорія, яка виступає не тільки усвідомленням необхідності і дій особистості та її права на вибір у відповідності з власними знаннями, але і як широка можливість реалізації своїх потреб. «Свобода є сферою здійснення соціальної природи особистості» [31. С. 9–13.].

Починаючи з І. Канта у філософії виокремлюють два аспекти тлумачення свободи: свобода як «свобода від» та свобода як «свобода для». Перша визначає зовнішню свободу – економічну, правову, політичну, моральну. Друга – внутрішню свободу – фізичну, психічну, інтелектуально-духовну, моральну [165, С. 107].

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

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

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

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

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

Внутрішня свобода – гнучка, неначе еластична, здатна до миттєвої реакції, вона постає як те, що постійно розширюється з яскраво вираженим вектором.

«Отже, свобода – здатність особистості поступати у відповідності зі своїми потребами, інтересами та цілями на підставі знань про об'єктивну дійсність. Свобода в самому загальному сенсі, наявність можливості вибору. Відсутність вибору рівнозначне відсутності свободи» [32, С. 6–12.].

Історична свідомість містить у собі розуміння особистої свободи, відрізняючи історичну дію народів від природних сил. Інтегрована в особистості пізнанням об'єктивних умов буття, причинних та інших зв'язків, свобода, змінює і напрямок, і форму, і зміст історичного процесу. Ідея про сполучність свободи та необхідності не є новою. Переконані особисто, що свобода, пручається не необхідності, а примусу і насильству. Виявляється, що розкріпачена необхідність працює на суспільній кухні продуктивніше поневоленої необхідності. Головне, що тисячоліття тому це вже було загальновідомо, однак, доводиться знову і знову нагадувати про очевидну істину. Свобода – це історична самодетермінація соціального розвитку. Проте, це не осягнення історичних подій у закономірностях об'єкта, незалежного від волі та свідомості суб'єктів. Власний час та історичний час людини і суспільства не рівнозначні для окремої свідомості. Індивіди не володіють історичною свідомістю і почуттям історизму, не мають також і почуття історичної провини та історичної відповідальності, якщо вони не отримали певної освіти. Це неодмінно залишає відбиток на усвідомленості суспільства, трансформованої у «вседозволеність» або «толерантність», або зверхність, що

віддзеркалюється у расизмі, агресивному націоналізмі, несприйнятті інших культур чи вірувань, тощо [37, С. 128–139].

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

Зрозуміло, така тенденція, цілком і повністю гармонізується з істинною якістю наших ідей, що репрезентують собою продукт еволюції, матеріал високих, чистих та досконалих конфігурацій. Ми настільки упевнені у тому, що саме ми – граничний продукт еволюції, що ми все знаємо, що на землі немає і не може бути якогось значного явища, яке не було б до цих пір нам відомо, нами визнано чи відкрито, що нам нелегко навіть визнати алогічність такої думки [37, С. 128–139].

Якщо визнати справедливими елементи цієї думки, ми повинні усвідомити, що вони несумісні з ідеєю еволюції у традиційному розумінні цього поняття. Неможливо вважати нашу цивілізацію як крайню у своєму роді. Наукових аргументів з цього приводу, вже більш ніж достатньо. Стало очевидним, що окремі культури розвиваються хвилеподібно: переживають підйом, досягають точки високого розвитку, потім знову приходять до занепаду. Причини удосконалюються та еволюціонують на цілком протилежних принципах, на принципах вандалізму і принципах гуманізму, який подовжує життя певної цивілізації, доки вона не зустрінеться з варварами, перераховувати яких тут просто немає бажання, вони відомі у науковому середовищі кожному, особливо на сучасному етапі розвитку цивілізації войовничого нігілізму і цілеспрямованого взаємовинищення на ґрунті релігійних уподобань, національної нетерпимості, економічних негараздів, звичайного недоумства та жадібності до чужого майна та благоденства [37, С. 128–139].

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

Між теоретичними уявленнями і реальною практикою інколи дистанція дуже велика. Наразі ми живемо біля тридцяти років у відкритому суспільстві. В Україні, наприклад, один відсоток самих заможних сімей володіють багатствами, що майже у півтора рази перевищує сукупне суспільне багатство; і 80 відсотків сімей, які знаходяться в долішній частині піраміди. За даними ООН біля 60% населення живуть на межі, або за межею бідності. У такому суспільстві саме існування людини знаходиться під загрозою. Однак, виникає питання, як бути з тими тисячами кращих синів людства, які гинули і ще загинуть за краще майбутнє своїх народів!? Їх яскраве життя, їх громадянський подвиг, швидше з галузі самореалізації, яка вірно відображає тенденції історичного розвитку. Вищий прояв духу в історичних масштабах можна назвати самоствердженням в майбутніх поколіннях [37, С. 131].

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

поколінь як момент передачі кращого в нас – майбутньому, як продовження життя, як життєвий смисл людства, що несе естафету свого буття слідом за істинними, добродійними ідеалами [403, с. 235].

«Ми апелюємо до Добра, а значить, до Розуму. Гуманний Розум – це основа нашого майбутнього існування. Ми починаємо потроху розуміти, що розум для свого збереження та розвитку, неодмінно повинен з глядача та спостерігача перетворитися в частину світового процесу. Замість питання, яке на протязі століть цікавило уми людей: «навіщо жити», виявляється важливішою інша проблема: «як жити» [403, с. 235].

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

Реальне існування особистості співвідноситься з перспективою розвитку, створює умови для багатоманітного самоствердження у своєму часі. «Кожне суспільство вирішує проблему людини по-своєму. Кожний соціальний тип відзначений своїм особливим, своєрідним способом розвитку і формування» [403, с. 235].

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

Соціально-філософська категорія «удосконалення особистості» відображує її суттєві якості у відношенні до соціальної дійсності. Сферою прояву цієї категорії виявляється весь процес розбудови суспільства. Така

ситуація надає підстави стверджувати, що особистість прагне до удосконалення своєї сутності шляхом зміни стереотипів необхідностей та життєвого сенсу, корегуючи свої зусилля на вдосконалення суспільних відносин [403].

Визначальними рисами нової людини повинні стати: висока свідомість, моральне здоров'я, культура потреб і споживання, ініціативне новаторське відношення до праці, цілеспрямованість у реалізації суспільних завдань. Ці якості не тільки виступають критерієм позитивного у соціальній орієнтації на удосконалення, але дозволяють оцінити позицію особистості з достатньою впевненістю, щоб при необхідності вносити відповідні доцільні корективи [37, с.133].

Як вже відмічалось, причин для деформацій у вихованні може бути багато, вони можуть мати як об'єктивний, так і суб'єктивний характер. Тому, створюючи передумови для удосконалення особистості, суспільство має право розраховувати на її творчий потенціал, самокритичність, вольові якості, що сприяють вірному вибору конкретних форм досягнення досконалості. Необхідність активізації людського фактору свідчить, що особистість на сучасному етапі суспільного розвитку, не завжди може реалізувати свої можливості. Її діяльність здійснюється на підставі соціальних стереотипів, які інколи не відповідають гуманістичним цілям, що стоять перед суспільством [180].

Під «соціальними стереотипами» ми за звичай розуміємо схематизований, емоційно розфарбований та надзвичайно стійкий образ життя певної групи чи спільноти, що розповсюджується на її представників. Наявність в образі життя поряд з позитивними стереотипами і негативних рис, визначається внутрішніми процесами та суперечностями поточного розвитку. Ця суперечливість виступає однією з рушійних сил розвитку суспільства. Позитивні стереотипи передбачають високу культуру, багатство зв'язків (якісних та кількісних), моральне здоров'я, сформоване у кожної особистості почуття самоцінності, неповторності, внутрішньої гармонії. Позитивні

стереотипи формуються у процесі активної соціальної діяльності, утворюють певну органічну єдність суспільних та особистих інтересів і потреб [37, с. 136].

Однак цілком очевидно, що відношення до праці зараз ніяк не можна регламентувати стереотипами: це складне відношення, побудоване різноманітними конкретними варіантами. Різноманітність обумовлюється як множиною видів трудової діяльності, так і різницею тих життєвих ситуацій, в яких здійснюється кожний з цих видів. Стабілізацію в житті нових поколінь того чи іншого відношення до праці неможливо реалізувати шляхом лише одних юридичних заходів, значну роль тут повинні відіграти і стереотипи [403, с. 250].

Характер відношення до праці прямо і безпосередньо залежить від моральних і громадянських якостей особистості. В основному ці якості формуються у періоді юнацтва, до вступу у період самостійної трудової діяльності, на прикладах старшого покоління, т. т. на стереотипах, що є в наявності. Звичка до напруженої праці, соціальна акуратність, відповідальність – все це засвоюється з дитинства, і обумовлює вибір щирого, творчого відношення до праці [403, с. 250].

Не вимагається особливих доказів негативності ситуацій, коли аморфна, хаотично неорганізована повсякденність не здатна формувати духовний світ індивіда, і породжує слабких характером людей. Руйнацію життєвих планів «спостерігачі» відносять не за рахунок власних недоліків, а швидше впадають в стан песимізму, звинувачують недосконале суспільство. Подібний стан в значній мірі знижує рівень громадянської активності, призводить до певного прояву деструктивних елементів поведінки: аполітизму, порушень витримки, девіантності в поведінці, аж до порушень правопорядку і таке інше.

Г. С. Сковорода порівнював людину з мікрокосмосом. Це свідчить про дуже широкий спектр шляхів набуття свободи особистістю. Серед цього розмаїття одне з чільних місць в гармонізації суспільного та індивідуального належить шляху за яким суспільні вимоги постають як стереотипи, що згодом стають сенсом життя, свободи для особистості [37, с. 135].

Сам по собі стереотип, як категорія, не містить в собі приписів для цілей виховання. Але це не лишає його виховних функцій. В стереотипах виховна діяльність виступає у двох своїх видах: формування певних рис духовного обличчя і поведінки індивіда та опосередковане – вчерез пропорційну організацію порядку повсякденних відносин, відступ від яких піддається остракізму, осуду суспільною думкою. Стереотипи, як способи реалізації суспільних відносин, завжди виникають, розвиваються та зникають під певним впливом матеріального виробництва та економічних відносин. Як докази відношень надбудовного характеру, стереотипи надзвичайно живучі: ми постійно є свідками відставання масової свідомості від розвитку суспільного буття. Сучасні стереотипи перестали відповідати вимогам актуальності, важливе їх відновлення та перебудова для нових суспільних потреб. Щоб здійснювати безпосередній вплив на формування людей, їх свідомість. Будь-який стереотип, простий чи складний, має суттєву рису, через яку закріплений у ньому образ сприймається індивідом як щось само собою зрозуміле і не викликає сумнівів. Оволодіваючи масами, він знаходить додаткову підтримку у переконливому для багатьох аргументі: «всі так роблять». Об'єктивна оцінка масових соціальних стереотипів повністю ґрунтується на змісті соціальних цілей, ідеалів, наповнюються ними, це можуть бути і позитивні – прогресивні, і негативні – регресивні, застарілі стереотипи [403, с.250].

Якщо соціальні стереотипи слугують справі розвитку нових позитивних явищ, сприяють закріпленню досягнутого, перетворюють його в міцну основу подальшого удосконалення, то вони стають стимулом не тільки для окремої особистості, але й для гуманізації всього суспільства. Якщо стереотипи слугують старим формам людського гуртожитку, то ними наповнюється спротив. На переборення супротиву непродуктивно витрачається значна енергія передових соціальних сил [37, с. 139].

Кожна особистість ціннісно зорієнтована, її орієнтації мають широкий спектр. Більшість членів суспільства знаходяться в адекватному стані, т. т. у відповідності з визнаними у суспільстві моральними цінностями. У декого

адекватності не вистачає, або не спостерігається. У одних домінують вищі моральні цінності, у інших вони зводяться до нуля.

«Людина повинна бути готова до розширення своєї взаємодії з природою (коеволюція) та перебудови самої себе, як носія Розуму. «Природна еволюція», яка тисячоліття визначала розвиток людства, відступає на другий план. Розуму, тільки Розуму належить створити ту подобу, якій повинен слідувати її носій, оскільки еволюція, як процес індивідуального вдосконалення, ще не завершилася. Вірогідно, що меж у цьому процесі не існує» [37, с. 139].

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

Завдання соціальних та демократичних інституцій зводиться, у першу чергу, до орієнтації особистості або її переорієнтації у напрямку соціальної системи цінностей. Орієнтацію можна вести в двох напрямках: а) виховувати почуття відповідальності за свою поведінку (суггестивний принцип); б) виховувати почуття колективізму, абдикації, відмови від авантажності, автофілії, у напрямку альтруїзму [37, с. 139].

При цьому необхідно враховувати соціально-ситуаційні моменти: соціальне оточення, динаміку соціальних ролей та позицій, спектр індивідуальних ціннісних орієнтацій та самооцінок. Очевидна необхідність більш досконалого і глибокого аналітико-діалектичного підходу до особистості та її гуманізації. Першочергове завдання – всіяко запобігати конфлікту особистості з оточуючою дійсністю, який руйнує її соціальні зв'язки, ізолює її індивідуальність, та актуалізує її агресивні риси [179, с. 78-79].

Провідними у формуванні нової, більш гуманної людини, є напрямки морального розвитку, укріплення почуття громадянського обов'язку,

відповідальності. В системі виховання повинні переважати; ясність, правдивість, конкретність, а також терпіння. Слід кваліфіковано використовувати досягнення суспільствознавчих наук. Кожну молоду людину треба зорієнтувати на самовиховання, як на ініціативний, спланований, цілеспрямований вплив «в середину» власної свідомості. Особистість повинна усвідомлено напрацьовувати у собі необхідні якості для успішної життєдіяльності. Запаси енергії, невикористанні особистістю для самовдосконалення, приховані в її відкритості до життя, до іншої людини, до наук та мистецтва, до вільного злету думки та вибору себе у собі [403, с. 251].

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

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

удовольствием; но есть вещи, которые люблю больше добра – славу. Я так честолюбив и так мало чувствую это было удовлетворено, что часто боюсь, что я могу выбрать между славою и добродетелью первую, ежели бы мне пришлось выбирать из них» [365, С. 125-126].

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

Існує в науці низка рекомендацій, що сприяють вихованню волі:

- по-перше, це потреба та бажання підкорити себе цілі;
- по-друге, досяжність цілі, її реальність, інакше розів'ється невпевненість у собі;
- по-третє, сувора неминучість та систематичність у роботі над собою;
- по-четверте, самокритичність для попередження самозаспокоєності, але не до самознищення [37, с. 139].

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

Проблема виховання особистості не «чисто» педагогічна. Це скоріше соціально-етична ієрархія педагогічних завдань, що включають в себе погляди на світ, його розвиток, удосконалення, на особистість та її життєву мету. Мета життя важлива не тільки для самої особистості, але і для інших вона не байдужа, як для близьких, так і для суспільства у цілому. Мета як сенс в житті, пронизує всю структуру особистості, підпорядковує її діяльність. Тому втрата цілей життя для особистості – це втрата себе. «Что ни делаю, постоянно думаю, что служу этим, сколько позволяют мне мои силы, прежде моему Отечеству, нашей ...науке. И это есть сильнейшее побуждение и глубокое удовлетворение» – так трактував своє життя вчений-фізіолог І.П. Павлов [426, с. 134].

Допомогти усвідомити своє призначення, вірно вибрати свій шлях можуть соціальні та демократичні інститути, а також економічні, політичні та правові структури. В останній час з'явилося декілька серйозних праць, в яких розглядається проблема сенсу життя як світоглядна проблема [45; 86; 167; 174; 320; 84; 392; 404].

Пошук сенсу життя поза аналізу та самоаналізу, здійснюватися не може. Тут доречно привести слова Г. Гегеля :«... все, что я хочу, самое благородное, самое святое, есть моя цель; я должен в этом наличествовать, я должен это одобрять, я должен находить это хорошим. Со всяким самопожертвованием всегда связано чувство удовлетворения, всегда связано некое нахождение самого себя» [106, С. 397-398].

Отже, сенс життя особистості в її практичній діяльності по зміні оточуючого світу, у ході якого, вона розвиває і змінює себе. Смысл життя відіграє роль маяка у бурхливому морі, і дуже важливо для людини знати, як належним чином зайняти своє місце у світі, і адекватно зрозуміти, яким потрібно бути, щоб бути людиною [37, С. 128–139].

Питання, як у процесі влаштування життя від стереотипів необхідностей перейти до життєвого смислу, довго цікавило вчених. Значний інтерес динаміка життєвого шляху представляє для геронтолога, медика, антрополога і інших фахівців. Філософам ближче наукові розробки психологів, які розглядають не стадії розвитку організмів чи їх функціональну стійкість, а етапи становлення та розвитку особистості [180].

Підстави для періодизації життєвого шляху різні: зміна соціальних ролей, функцій особистості у суспільній системі чи процес суспільного становлення особистості у цілому. Очевидно, що в основу періодизації життєвого шляху особистості повинен бути покладений базовий систематизуючий принцип (ознака), який би органічно та логічно вибудовував динаміку його реалізації. Для даного дослідження такою систематизуючою ознакою править потреба особистості у самоудосконаленні [404].

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

Однак, перетворення соціальної норми в ефективно діючий принцип індивідуальної діяльності не може здійснюватися автоматично. Передбачається актуалізація і активізація саморозкриття і самовдосконалювання. Важливо тільки вірно визначити, у чому полягає твоя індивідуальність (самість), щоб точніше направляти її та суміщати свої потреби з інтересами і потребами інших. М. Горький, формулюючи одну з головних тем роману «Життя Клима Самгіна» писав, що не через сто років, а значно раніше люди «забов'язані та змушені будуть подивитися у свій внутрішній світ, задуматися – ще раз – про мету і сенс буття... Уявіть, що буде, якщо десятки, сотні тисяч людей спалахнуть пристрасною здогадатися не про те, як зручніше жити, а про те, навіщо жити» [404, с. 135]. Ще конкретніше цю думку викладено Ф. М. Достоевським: «Без твердого представлення себе, для чого ему жить, человек не согласится жить и скорее истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы» [136, с. 232].

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

«Ясно как день, – писав Ф. М. Достоевський, – это высочайшее последнее развитие личности и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей

природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности из полноты развития своего Я, – это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье» [136, с. 172].

Дослідження проблем свободи є надзвичайно актуальною проблемою для сучасного філософського знання. Це дає суспільству знання про його сучасний стан й перспективи його подальшого розвитку. Особливо воно актуалізується в умовах інформаційного суспільства, коли розширюються можливості людини.

Інформаційна революція започаткувала нову епоху щодо прогресу свободи людства. В нашій країні відбувається інтенсивний процес заперечення старого і прагнення до утвердження нового, до закладення підвалин істинної свободи на суспільному та особистісному рівнях. Цей процес буде успішним, якщо буде усвідомленим та цілеспрямованим згідно об'єктивних законів, що відбивають наявні економічні та соціальні реалії. Виявлено, що «зростаючий інтерес суспільства до людини як до найвищої цінності особливо актуалізує проблему свободи, необхідність її подальшої розробки й конкретизації стосовно мінливих умов» [438, р. 22].

Важливу теоретико-методологічну роль у дослідженні проблеми свободи відіграє філософське вчення про людину. Людина займає центральне місце у механізмі вияву законів суспільного буття, бо саме там основний прояв свободи. Коли поняття свободи визначають лише як пізнану необхідність, то у поза увагою залишається питання щодо місця людини у структурі свободи, ставлення людини до необхідності, свідомості, волі й діяльності. Тому даний аспект викликає наш інтерес. Духовна і матеріальна сфери життя людини – головні її складові. «Діяльність людини» – це її дії, спрямовані на вироблення шляхів, засобів та методів досягнення певної мети. Оскільки свобода є невідривною від особистості та суспільства, вона є важливою рисою соціального закону і означає неминучість, обов'язковість відповідного процесу, дії [438, Р. 22]. Зв'язок між особистістю і свободою виявляє себе через необхідність. Свобода пов'язана з вчинками людини, через них можна оцінити

її ступінь, її межі та соціальну наповненість. У проявах свободи необхідність стає органічним складником природи, людини, суспільства загалом. Визначення свободи лише як пізнаної необхідності є некоректним, оскільки пізнання – лише одна з передумов свободи. Сама ж свобода – це насамперед дія людини, вчинок, який реалізує вимогу об'єктивної необхідності за власною волею, згідно власними потребами і бажаннями [438, Р. 22].

Центром, ядром позитивної свободи є пізнання необхідності, котре знаходиться у підґрунті свободи. «Етапи процесу пізнання – споглядання, спостереження і абстрактне мислення як інструмент – визначають відмінності між межами свободи: свободи на рівні здорового глузду і свободи на рівні теорії». Пізнання законів природи є основою наукового пізнання як важливого структурного елемента вільної діяльності суспільства та особистості. Наукове пізнання природи допомагає відобразити зв'язки в довкіллі, зорієнтовує людину на позитивні практичні дії. Повсякденне пізнання виконує досвідну роль щодо повсякденного людського життя. Звичайно, що така свобода є неповною, обмеженою [386, с. 56].

Через зростання суб'єктивного фактора, цілеспрямованості процесу підвищення рівня організації соціальної системи, спостерігаємо зменшення часових інтервалів між скачками розвитку і просуванню до якнайбільшої свободи. Чим слабшим є наукове обґрунтування соціальної практики, тим більш деструктивними є її наслідки, тим обмеженішими є можливості вибору кращого варіанту практичних дій. Цей процес відображає прогресивне спрямування протиріч, що призводять до зростання упорядкованості об'єкта, до більшої свободи людини [386, с. 67].

Філософське вчення про суспільство та людину пропонує не відділяти свободу людини від свободи суспільства. Задля завоювання суспільної та особистої свободи потрібно брати до уваги зв'язки між елементами змісту предмета наукової уваги, що став об'єктом свободи, враховувати їхню сутність, зміст, кількість, якості, суперечності тощо. Оскільки особистість є продуктом сукупності суспільних відносин, настільки і її свобода зумовлена розвитком

свободи суспільства і не мислима без неї. «Залучаючись до економічних, соціальних та духовних сфер і вступаючи в їхніх межах у стосунки з іншими людьми, особистість за своїм бажанням, свідомо, завдяки волі та емоціям формується як вільна» [12, с. 3].

На сучасному етапі наукових досліджень свободи в осмисленні сучасних науковців проблема свободи у сфері матеріального буття наповнюється новим змістом. Наука нині є безпосередньою виробничою силою суспільства [12, с. 3]. Ступінь розвитку свободи визначається не лише через загальний рівень розвитку науки, а й науки матеріалізованої, втіленої у матеріальних силах, насамперед у засобах праці, оскільки саме вони є показником, наскільки людина у змозі пізнати та підкорити природу. Свобода суспільства щодо природи забезпечується розвитком науки, техніки та людини як головної виробничої сили суспільства. Це дає змогу спрогнозувати дію певних природних сил та спланувати заходи для їхнього використання в інтересах суспільства. Якщо суспільство вирішує ці задачі у всезагальному, глобальному масштабі, то кожна окрема людина залучається до користування силами природи індивідуально, згідно з конкретною галуззю її діяльності, якщо вона має бажання працювати та збільшувати свої знання та досвід. Тому економічні відносини виступають як визначальний чинник використання людиною сил природи. «У них полягає єдність знання та практики — головного складника свободи» [12, с. 3].

Науково-технічний прогрес призводять до розширення меж свободи у сфері соціально-економічних взаємин, до покращення матеріальних умов життя людини. Це відображається на зростанні валового продукту на душу населення, зменшенні рівня бідності у суспільстві, зростанні людських потреб та засобів їх задоволення, покращенні освітнього рівня людини, соціального забезпечення, охорони здоров'я, зростання громадянських прав та свобод. Без цих свобод свобода індивіда як такого, що діє за власним бажанням та волею, не має соціальних умов для свого існування [12, с. 3]. Специфіка суспільної свободи, на нашу думку, найглибше розкривається в соціальному аспекті

співвідношення суспільного буття та суспільної свідомості. Суспільна свідомість є складовою частиною буття суспільства, її законів. Отже, суспільне буття та суспільна свідомість діалектично пов'язані і взаємообумовлені й не існують одне без одного [12, с. 4].

Перехід до ринкових відносин розширює межі свободи людини. Приватна власність надає широку свободу і при цьому не застосовує до особистості авторитарну чи адміністративно-командну систему. Людина діє виключно через внутрішній покликання до розвитку, вдосконалення, досягнення цілі. При цьому потрібно зауважити, що право приватної власності з точки зору етики є обмеженим: як право споживання, а не зловживання. Таке ж обмежене право власності має бути визнане щодо суспільства чи вільної кооперації та держави [12, с. 3].

На думку сучасних дослідників, саме економічна та виробнича діяльність людини є способом існування соціально організованої матерії. За межами соціального буття соціально організованої матерії не існує. Тому «соціальна свобода суспільства полягає у пізнанні та свідомій реалізації вимог законів, що діють у цих сферах» [12, с. 4]. Якщо природа могла б існувати без людського розуму, то суспільство не могло б утворитися й розвиватися жодного дня. Саме свідомість є складником буття суспільства, а не суспільного життя. Немає спілкування без свідомості. Свідомість – це частина буття суспільства, а не суспільного буття, бо останнє у бутті суспільства відбиває лише виробничо-економічне життя суспільства, решту ж відбито через поняття суспільна свідомість. Саме тому й постало гносеологічне вирішення питання щодо буття та свідомості. Не слід ототожнювати поняття «буття суспільства» та «суспільне буття». Якщо перше фіксує факт існування матеріального, соціального та духовного у суспільстві, то друге відбиває саму суть існування суспільства, головну й визначальну рису його розвитку: виробниче та економічне життя, котре, нарешті, визначає суспільну свідомість, суспільний лад та усі закони функціонування й життя даного суспільства. Урахування цього має важливе значення для визначення критеріїв свободи. «Діючи вільно, люди одночасно

створюють об'єктивні умови для своєї подальшої діяльності, умови, про які вони, власне, не знають, та які будуть пізнані пізніше, що започаткує наступний етап вільної діяльності» [12, с. 4].

Люди, що через практичну діяльність об'єднані спільною метою, реалізують також вимоги багатьох інших законів: переважного розвитку виробничих сил, закон узгодження з ними виробничих відносин, закон постійного підняття культури суспільства та усіх його членів тощо. Кожен з цих законів на певному етапі висуває перед людьми свої вимоги. Наприклад, закон вирішальної сили матеріального виробництва вимагає нормалізації роботи усього народного господарства у нашій державі. Свідоме здійснення законів та об'єктивної необхідності є, власне, той самий процес, котрий має лише більш широкі чи більш вузькі межі свого вияву. Глибоке знання сутності та вимог об'єктивних законів, що детермінують необхідність, є важливою умовою її передбачення, пізнання й перетворення на свободу. З іншого боку, знання необхідності – передумова вияву та здійснення вимог закону [12, с. 5].

Свідомість є специфічним засобом, передумовою і механізмом залучення людини до цілісної системи буття. Звернення філософів до проблеми людини дало змогу подолати абсолютизацію гносеологічного вирішення питання про співвідношення матерії та свідомості і звернутися повною мірою до вивчення соціального, усвідомлення активного ставлення людини до дійсності, її оцінювання тих чи інших навколишніх явищ згідно з власними потребами та інтересами [37, с. 130]. Неможливо зрозуміти сутність свободи без чіткого уявлення про свідомість: її сутність, її активний вплив на буття, її структуру та інші питання, відповіді на які є необхідними при вирішенні проблеми свободи. Спосіб буття людини у світі неможливо відокремити від свідомості, діяльність людини завжди «насичена» свідомістю. М.Вебер не випадково підкреслював, що духовні чинники зумовлюють економіку не менш, ніж економіка зумовлює духовний чинник [94].

Також надзвичайно важливою об'єктивною передумовою свободи особистості є державна влада, котра надає людям можливість брати активну

участь у громадських справах, якщо вона має на меті постійне покращення соціальних умов життя індивідів, коли у суспільстві достатній рівень демократії й неухильно виконуються усі правові принципи. Нестача якихось складників цих свобод обмежує особистісну свободу у суспільстві, а отже свободу загалом, оскільки одне лише знання чогось за відсутності прийнятних об'єктивних умов не робить людину вільною особистістю, що діє згідно власної волі й обирає найоптимальніші рішення. Соціальна свобода суспільства не буде повною у разі, коли міжнаціональні взаємини не ґрунтуються на засадах рівності та взаємоповаги [37, с. 130. Останнє може стати перешкодою у життєдіяльності індивіда. Так, В.Соловйов писав: «Я рішучий ворог заперечного націоналізму чи народного егоїзму... Не хочуть зрозуміти тієї простої речі, що для показу своєї національної самобутності насправді потрібно й думати саме про це. Справу потрібно намагатися вирішити найкращим, ефективним, не найнаціональнишим способом. Якщо рішення правильне, то саме краще рішення й буде найнаціональнишим» [340, С. 7–360.]

Необхідним підґрунтям особистісної свободи є її достатньо високий культурний рівень. Очевидно, що для малоосвіченої людини з обмеженим світоглядом непосильним буде пізнання законів природи та суспільства й свідомо (за власним бажанням) участь у здійсненні цих вимог. Зазначена умова набуває особливого значення щодо закладення підвалин особистісної свободи, оскільки це формує внутрішній світ людини і дає змогу робити правильний, науково обґрунтований висновок та діяти за власною волею. «Свобода – це здатність здійснювати правильний вибір та діяти за власною волею, що насамперед залежить від змісту внутрішнього духовного світу людини» [12, с. 5]. Звісно, що на людському рівні ефект зовнішнього впливу на неї опосередкований внутрішніми суб'єктивними причинами, які (залежно від їх розвиненості) необмежено розширюють свободу людини, її можливості щодо здійснення своїх дій за власною волею стосовно до довкілля і самої себе. І. Кант підкреслював, що головним, що визначає спосіб пізнання та побудови предмета знання є специфіка пізнаючого суб'єкта, його розвиненість та

структура. М. Хайдегер, обґрунтовуючи поняття про відкритість істини, розвив далі вчення Канта про те, що правильність судження залежить не лише від відображення предмета, але й від розвиненості суб'єкта пізнання. «Індивідуальна свідомість» — це духовний світ людини, «соціальні відчуття», настрої, погляди на природу, суспільство, державу, власність на саму себе тощо [12, с. 5]. Вона складається під впливом суспільної свідомості, суспільного і громадського буття. Вона неповторна, унікальна, що і породжує розмаїття у межах особистісної свободи. Межі свідомості визначаються також тим, який рівень свідомості людини є домінуючим – повсякденний чи теоретичний. Свобода індивіда визначається його знаннями, життєвим досвідом, розвитком мислення і розуму, інтересами та духовними поглядами, мотивами, цінностями та переконаннями, емоціями, волею [147, С. 131–154].

Отже, наукове мислення підносить особистісну свідомість до глибин розуміння об'єктивних необхідностей, надає можливість правильно оцінювати суспільну та особистісну значущість власних дій та вчинків. Філософія виховує культуру мислення, уміння вільно оперувати поняттями, висувати, обґрунтовувати та піддавати критиці будь-які судження, відділяти істотне від другорядного, розкривати взаємозв'язки між різноманітними явищами довкілля, тобто на найвищому рівні втілювати свободу вибору вимог та дій.

Досліджено, що у ході розвитку суспільства свобода привертала увагу багатьох дослідників. В роботах головних мислителів були сформовані різні підходи та різне розуміння свободи. Якщо раніше пізнання здебільшого було спрямоване на навколишній світ, то тепер воно поступово посувається у бік пізнання людиною самої себе, власних пізнавальних можливостей, своєї ролі в завоюванні свободи, позаяк людське буття є центром свободи. Сьогодні головним пунктом щодо проблеми свободи стає внутрішній світ людини, де, власне, визначаються цілі й здійснюється вибір своїх дій. Тому структура свободи людини включає як необхідний елемент внутрішню свободу особистості, коли об'єктом стає сама особистість, її внутрішній стан у всьому багатстві духовного життя. Завдяки внутрішній свободі людина має особисті

принципи, погляди, переконання, цінності і зрештою отримує духовну незалежність. Через внутрішню свободу досягається справжній вільний вибір людини. Завдяки внутрішній свободі особистість активно бере участь у перетворенні дійсності.

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

1.3. Теоретико-методологічна складова дослідження свободи як фактора соціокультурних трансформацій

Свободу як поняття залежно від контексту можна сприймати дуже по-різному: як наукове поняття, як метафору, як знак, образ, символ. Вона багато використовується у повсякденності, у сфері науки, культури.

Останнім часом досить часто у науковій літературі та особливо у публіцистиці використовують поняття соціокультурні трансформації. Численні філософські дослідження, в тому числі ті, на які ми будемо опиратися в нашій роботі, свідчать про різновекторність соціокультурних трансформацій, про прагнення українського суспільства до свободи, про велику значущість для нього такої цінності, як свобода. Як свобода проявляється у різних сферах життя українського суспільства: чи сприяє а глобалізації? Чи змінює вона сферу освіти? Чи впливає на економічне життя українців? Чи впливає на духовне життя? Адже успіх реформування українського суспільства перш за все залежить від того, наскільки вільним сьогодні є пересічний громадянин України, бо тільки вільна особистість може бути суб'єктом змін в усіх сферах життєдіяльності соціуму – економічній, політичній, соціальній, духовній тощо.

Пошук відповідей на всі ці питання пов'язаний з проявами свободи у процесі соціокультурних трансформацій українського суспільства.

Як свідчать українські реалії, проголошення свободи з усіх трибун та засобів масової інформації, рідко знаходить втілення в життєдіяльності нашого

суспільства. На перешкоді стають перманентні економічна та політична кризи, особливості масової свідомості, для якої цінність рівності все ще є більшою, ніж цінність свободи, наше тоталітарне минуле, відсутність традиції демократичного співіснування вільних громадян у вільній державі та ін. Тому в суспільстві є запит на вільну, творчу особистість, здатну самостійно мислити, приймати нестандартні рішення, генерувати оригінальні ідеї, реалізується досить повільно.

Проблема свободи – одна з лейтмотивних тем світової філософії. В історії філософії важко назвати філософа, який би у своїх працях не торкався її. Водночас потрібно підкреслити, що проблема свободи чи питання, дотичні до цієї тематики, розглядалися як у працях філософів різних часів, так в працях представників широкого кола соціогуманітарних наук (з філософії, етики, культурології, правознавства, політології, історії, соціології тощо) [32, С. 6-12].

Теоретико-методологічною базою роботи є теоретичні розробки філософів минулого і сучасності та їх дослідження свободи, а також соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства. Ми маємо на увазі філософські розвідки таких західних, російських та вітчизняних дослідників, як Г.В.Ф. Гегель, Т. Гобс, Ф. Енгельс, І. Кант, Ш. Монтеск'є, Б. Рассел, Ж.-П. Сартр, Б. Спіноза, Ф. Шеллінг, К. Ясперс, тощо. Проблема свободи розглядалася в працях західноєвропейських філософів XIX-XX століть: Ж.-П. Сартр, Е. Фромм, М. Хайдеггер, К. Ясперс, З. Фрейд, А. Шопенгауер, І. Берлін, О. Вельмар, Ф. Ніцше та інші. Серед вітчизняних дослідників І. Бичко, К. Новікова, Л. Ніколаєва, Б. Грушин, В. Паркін, В. Андрущенко, М. Михальченко, С. Кримський та інші. Також вона розглядалася в численних працях західноєвропейських філософів XIX-XX століть: Д. Белла, І. Берліна, А. Веллмера, Ю. Габермаса, Т.-Г. Гадамера, М. Гайдегера, А. Гайека, Е.А. Геллнера, Г.Йонаса, Дж. Кемпбелла, Н. Лумана, Е. Левінаса, Дж. Раза, Б. Рассела, П. Рікера, Дж. Ролса, А. Сена, О. Тоффлера, В. Франкла, З. Фрейда, М. Френча, Е. Фромма, М. Фуко, К. Хельда, Дж. Шарпа,

А. Швейцера. В роботах вищеназваних мислителів ставиться питання не тільки про межі людської свободи, а й констатується можливість трансформації інтенцій свободи поведінки індивіда в те, що позначається поняттями вседозволеність, нігілізм і анархізм. Провідним на даному етапі виступив системний підхід. Для досягнення мети, реалізації завдань роботи ми використали методи аналізу і синтезу, які дозволили розглянути свободу як соціально-філософську категорію, особливості її прояву в процесі соціокультурних трансформацій в сучасному українському суспільстві. Також в процесі роботи над проблемою нами було використано принципи наукового пізнання, зокрема, об'єктивності, який передбачає розгляд об'єкта у відповідному соціокультурному контексті, виходячи з предметної діяльності; конкретності, що виводить феномен із субстанціональної ознаки, що дає можливість врахувати різноманітні фактори соціокультурних трансформацій; системності, що дозволяє охарактеризувати соціокультурну реальність, яка змінюється під впливом зазначених факторів та історично. Також у дослідженні застосовувалися наступні підходи: системний, аксіологічний, нормативно-ціннісний, синергетичний, культурологічний [13].

Дослідження соціально-філософських основ свободи дає нам можливість дослідити наявні фактори соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства. Для цього ми досліджували її сутність, розглядали свободу як соціокультурний феномен, який впливає на соціокультурні трансформації. Також нас цікавила свобода особистості у соціокультурній реальності, зокрема вплив глобалізації на феномен свободи та ідентичність і толерантність. Ми виявляли вплив свободи на освітянський процес, а також роль культурно-економічних факторів. Одержали більш глибоке уявлення про духовну свободу особистості. Для досягнення результату були використано соціокультурний метод. Він дозволив нам розглянути феномен свободи в контексті глобальних трансформаційних процесів, притаманних сучасному суспільству. Зазначені процеси, як правило, викликають ускладнення соціальної структури, яка включає соціальні, економічні та духовні складові.

Метод структурно-функціонального аналізу в роботі був використаний для дослідження співвідношення «соціокультурного» та «соціокультурних трансформацій», при визначенні окремих елементів глобалізаційних впливів на різні сфери життя суспільства, при дослідженні структурних елементів інновацій в освіті, структуроутворюючих компонентів цінності свободи. Свобода детермінована соціальними і природними умовами життя людини. Ступінь її свободи залежить від загального рівня розвитку суспільства, від цивілізованості, інтелекту людини, рівня знань, багатства, соціального, політичного становища індивіда. В умовах глобалізації ці фактори стають більш виразними. Важливим доповненням стало використання дедуктивного методу, який надав нам можливість виявити сфери впливу свободи на соціокультурні трансформації, дозволив перейти від свободи як категорії до свободи як фактора трансформацій, встановити пріоритетність використання даного поняття в соціальній філософії.

Важливим теоретико-методологічним підґрунтям нашої роботи є концептуалізація свободи як фундаментальної цінності, яка розглядається нами також як наукове поняття і соціокультурний феномен, адже саме свободу можна розглядати разом зі становленням особистості, її соціальних характеристик, та яку ми вважаємо фактором, що актуалізується та водночас актуалізує соціокультурні трансформації. Аксиологічний підхід забезпечив фіксацію філософського пізнання на аналізі мотиваційної сфери особистості, аналізі діяльності людини та її проявів, сенсів соціального та індивідуального буття в ідеалах та імперативах. За допомогою порівняльного методу зіставляли свободу як соціально-філософську категорію, свободу як цінність суспільного буття, свободу як фактор соціокультурних трансформацій. Також нами був використаний аксиологічний підхід, який дозволив виявити, що цінності впливають на формування цільового, прагматичного та соціального, духовного компонентів оцінки соціальних явищ. У зв'язку з цим ми звертаємось до напрацювань таких дослідників, як І. Бичко, І. Д. Бех, К. Новікова, Л. Ніколаєва, Б. Грушин, В. Паркін, В. Андрущенко, Є. Борінштейн, М. Михальченко,

В. С. Бакиров, С. Кримський, Р.Г. Лотце, Нансі Жан-Люк та інші. Цінності у їхніх роботах постають як філософська категорія, що має універсальний характер, як ядро суспільного буття, як важливий системоутворюючий фактор культури, як те, що бажане для індивіда, як регулятор соціальної взаємодії.

Особлива значущість соціально-філософської сутності проблеми свободи нашого дослідження детермінована тим, що ми вважаємо, свобода – це соціально-філософська категорія, соціокультурний феномен, пов'язаний з особистістю та є фактором трансформаційних процесів, проявлений в соціальній, політичній та духовній сферах суспільного буття.

До теоретико-методологічних основ нашого дослідження можна також віднести такий напрямок філософського знання, як «філософське вчення про людину», яке належить до концептів філософії особистості та знаходить своє найбільш концентроване визначення у творчості таких дослідників, як Б.Г.Ананьєв, К.А. Альбуханова-Славська, В.С. Барулін, М.О. Бердяєв, Є.Р. Борінштейн, А.І. Кавалеров, І.С. Кон, Л.М. Нікітін, С.Л. Рубінштейн, Л.С. Виготський, О.М. Леонтьєв, Д.Н. Узнадзе та ін. Виходячи з цієї парадигми, ми аналізуємо особистість у соціокультурній реальності (Е.Торндайк, Б.Скіннер, У.Доллард, К. Левін). Як виявилось, система «особистість» – складна структура, що складається з безлічі елементів. І зміна хоча б декількох з цих елементів під впливом зовнішньої інформації може призвести до порушення цілісності.

Філософський та психологічний дискурси свободи особистості, в яких, у тому числі, акцентується увага на дослідженні особистості як вільної індивідуальності у процесі її самореалізації, представлені у першому розділі цієї дисертації, де ми звертаємось до робіт таких учених, як А. Адлер, Аристотель, І. Берлін, В. Віндельбанд, Г. Гегель, Т. Гоббс, К. Гутберлет, І. Кант, О.Кузьміна, Г. Лейбніц, Д. Леонтьєв, М. Мамардашвілі, К. Маркс, А. Маслоу, М. Попович, К. Роджерс, Ж. Сартр, Сократ, Б. Спіноза, Й. Фіхте, Е. Фромм, Ф. Шеллінг та ін. Використання діалектичного методу дозволило нам розглянути свободу особистості як закономірний результат її розвитку і

саморозвитку. Особистість у суспільному бутті набуває досвіду, змінюється, еволюціонує у соціокультурному плані, що не може не відобразитися на її усвідомленні свободи.

У сучасній економічній науці феномен свободи досліджується з точки зору двох підходів — вузького та широкого (Г.Беккер, К.Бруннер, Г.Саймон, Я.Корнаї та ін.). В межах вузького підходу акцент робиться на економічних свободах, яким віддається перевага в системі індивідуальних свобод, оскільки саме економічна свобода може бути засобом досягнення інших важливих цілей людини, тобто інструментальною цінністю. «...Представники «вузькоекономічного» підходу концентрують свою увагу на динаміці різних компонент економічної свободи та її обмежувачів в умовах суспільного реформування, на порівняльному аналізі конкретних аспектів економічної свободи в різних суспільних системах та ін.» (навод. за: [413, с. 21]). Широкий підхід в межах економічного аналізу свободи, засновуючись на теорії раціонального вибору, пояснює не тільки економічну, але й будь-яку поведінку людини. За допомогою цього підходу можливо визначити механізми реалізації свободи певним соціальним суб'єктом, який має власні життєві цінності, цілі та засоби їх досягнення в конкретних умовах та обставинах. Використання діалектичного методу допомогло виявити місце економічної свободи у соціокультурній трансформації суспільства. Воно полягає у можливості особистості вільно обирати форму економічної діяльності і змінювати її протягом життя, розкривати свій потенціал.

У правовій науці, зокрема у ліберальній концепції «праворозуміння» (Л.Завадська, РЛівшиц, Н.Малеїн В.Нерсисянц, таін.), всезагальною мірою свободи є право, яке одночасно є необхідною формою свободи особистості, оскільки буття та реалізація свободи можливі лише як право та у формі права.

Зазначимо, що соціологічний аналіз свободи, який фокусується сьогодні в межах нової галузі – соціології свободи, ґрунтується перш за все на теоретичному доробку З. Баумана, П. Бергера, М. Вебера, Н. Еліаса, Г. Зіммеля, Ч. Кулі, Дж.С. Мілля, С. Ніринга та ін., акцентуючи увагу на взаємозв'язку

свободи з соціальними відносинами та інститутами, а також на динамічних характеристиках зовнішніх та внутрішніх обмежувачів свободи на індивідуальному рівні.

Важливою у теоретико-методологічному плані виявилася проблема проявів свободи в освітянському процесі. Питання розвитку освіти та розгляд проблем, що виникають у зв'язку із цим, порушували ще в ХІХ ст.: Е. Дюркгейм, У. Уорд і Д. Дьюї. У західній науці процеси змін в освіті розглядали також: Р. Будон, М. Вебер, Н. Гросс, З. Коллінз, Т. Парсонс. Метод абстрагування дозволив описати перспективи впливу свободи на розвиток національної освіти в контексті українського суспільства.

Порівняльний аналіз наукових підходів, присвячених свободі і її впливу на освіту, вільний розвиток особистості, дозволив виявити два напрямки їх предметно-теоретичної спрямованості [229, с. 9]. Першу групу складають дослідження, які присвячені загальним світоглядним і методологічним питанням. Велике значення тут мають філософські роботи Платона, Аристотеля, К. Гельвеція, Я. Коменського, Дж. Локка, Ж-Ж. Руссо, Б. Спінози, І. Канта, В. Гегеля та інших. Дослідження в області соціокультурних аспектів освітнього процесу: В.П.Андрущенко, І. В. Бичко, Є. Р. Борінштейн, Т. Г. Грін, В. Г. Кремень, М. І. Михальченко. І також основні ідеї педагогів (Ш.Амонашвілі, Я.Корчака, В. Сухомлинського та ін.) підготували науково обґрунтований підхід до осмислення цієї проблеми. В сучасному багатоплановому світі освіта виступає важливим чинником функціонування суспільства як ідеального поля співіснування людей.

Важливим з точки зору соціальної філософії є аспект, який стосується економічного становлення незалежної держави та вільної особистості. Людина в економічних відносинах, зміни і прояви економічної поведінки – є і будуть актуальним предметом дослідження в соціально-філософській, соціологічній, філософсько-економічній літературі. Феноменологічний аналіз надав змогу виявити зв'язок між категоричним імперативом свободи і освітянським процесом. Ми відзначили, що нині перед економічною наукою, і перш за все

перед економічною теорією, виникло нове завдання – перегляд і адаптація до нових суспільних реалій самого методологічного інструментарію економічної теорії. Ситуація змінилася і важливо, щоб нові пізнавальні установки і нові знання, що генеруються ними, були вписані в культурний фон наступаючої історичної епохи, узгоджені з її фундаментальними цінностями і світоглядними структурами [13]. Помітно, що сьогодні економіка сама собою стала безпосередньою складовою соціальної сфери, яка не тільки поглинає її результативну основу, але і визначає велику частину енергетичного потенціалу, її ресурсну базу, межі зростання і розвитку. У розрізі економічної свободи сучасні вчені звертаються до фундаментальних проблем теоретико-методологічного рівня, метафізики економіки, філософії грошей, фінансової цивілізації, проблемам соціальної відповідальності та економіки знань (В.Д.Базилевич, Т.П.Глушко, В.В.Ільїн, А.А.Мазаракі, С.В.Пролесєв, З.Е.Скринник та інші). На діяльність як головне джерело культури звертають увагу українські вчені Л. Губерський, В. Андрущенко і М. Михальченко. Вони відзначають, що зв'язок культури з людською працею, активною, перетворюючою освітньою діяльністю людей. [284, с. 63] Модель економічного людини України, досліджувана Петіною О.Б. [284] в наближенні до історичної, господарської, національної, культурної конкретики знаходить специфічні риси. У дослідженнях українських вчених ця особливість пояснюється, наприклад, тим, що зразки поведінки, відображені в моделі, не встигають змінитися так само швидко, як зовнішні умови, соціальне середовище.

Проблема духовності розглядається науковцями різних галузей, зокрема філософами, психологами, соціологами, педагогами, богословами. В роботах дослідників йдеться про людину як носія духовності, про її духовний потенціал, можливості пізнання духовних явищ, особливості феномену духовності. про розвиток духовних смислів, про риси характеру людини як носія духовності [151, с.340], про духовний потенціал людини та можливості пізнання явищ духовності [314, с. 203], про специфічні особливості феномену духовності за

умови його розгляду у контексті віри і релігії. В теоретико-методологічному плані ми використали філософські підходи до розуміння духовної природи соціалізації, обґрунтовані у роботах В.І.Бондаря, Л.П.Вовк. Теорії становлення особистості та роль духовного фактору у цьому процесі розглядалися у працях І.Д. Беха, С.Д. Максименка, І. Звереві, О.М. Олексюк, Г.М. Падалки, Н.Г. Протасової та інших авторів. Різні аспекти проблеми духовно-морального виховання молоді у соціокультурному середовищі інформаційного суспільства розглядалися у роботах Є.Р.Борінштейна, М.С. Бобрової, М. А. Бондаренко, Л. П. Ілларіонової, В. М. Пустовалова, В. І. Павлова, В. В. Шогана та інших. Також нами використана багата спадщина Григорія Сковороди, яка наповнена стремлінням до свободи і включала її до складу людської свідомості. Аналізовані наукові праці детально розкривають сутність, цілі й принципи духовних цінностей особистості як основу формування її моральності.

Багатогранність проявів свободи, різноманіття сфер її проявів, певна вибірковість її філософського розуміння демонструє різнобічність даного феномену й виключає можливість її єдино прийнятної для всіх визначення. Плюралізм у розумінні свободи породжує різноголосся щодо її понятійного визначення, що, в свою чергу, відповідає іманентній природі свободи. Разом з тим, теоретична і практична потреба розкриття сутності свободи вимагає конкретних уточнень. Відповідно до цього, у філософській літературі міцно закріпилася думка про те, що реальна, а не ілюзорна свобода одного індивіда закінчується там, де вона наштовхується на свободу іншої людини. Саме наявність таких меж свободи вимагає пошуку узгодженого розуміння «точок» перетину, що є відображенням її сутності [32, С. 6-12]. В умовах сучасного суспільства в процесі його соціокультурних трансформацій відбуваються зміни, які потребують уточнення і дослідження проблеми свободи в умовах соціокультурних трансформацій, вироблення філософського підґрунтя у розумінні означених процесів.

Досліджуючи філософську літературу ХХ-го початку ХХІ-го століття стосовно проблем свободи, зокрема, праці провідних зарубіжних філософів

сучасності: К.-О.Апеля, Д. Белла, І. Берліна, А. Веллмера, Ю. Габермаса, Х.Г. Гадамера, М. Гайдегера, Ф.А. Гаєка, А. Гелнера, Г. Йонаса, Дж. Кемпбелла, Н. Лумана, Е. Левінаса, Дж. Раза, Б. Рассела, П. Рікера, Дж. Ролса, О. Тоффлера, В. Франкла, З. Фрейда, М. Френча, Е. Фромма, М. Фуко, Дж. Шарпа, А. Швейцера, ми виявили, що нові грані людської свободи розкриваються через наступні категоріальні пари: «свобода і відповідальність», «свобода і рівність», «свобода — справедливість», «автономія і свобода», «свобода і лібералізм», «гуманізм і свобода», «свобода і права людини», «свобода і обов'язок», «свобода і економіка», «свобода і держава» та ряд інших, що репрезентовані в роботах зазначених мислителів. Дослідниками ставиться питання не тільки про межі людської свободи, а й констатується можливість трансформації інтенцій свободи поведінки особистості в те, що позначається поняттями вседозволеність, нігілізм і анархізм [32, С. 6–12].

Для кожного історичного періоду характерне своє розуміння свободи. Так, наприклад, головною проблемою античного суспільства було те, що людина виступала рабом «універсального закону», долі, полісу. Бути частиною космосу, громадянином полісу було для людини метою – такий стан речей – умова космічної гармонії. Для людини епохи середньовіччя свобода постає у якості життєвого регулятивну, внутрішнього джерела, знайденого вірою у Бога. Людина доби Відродження не тільки сприймала свободу як природне право, але й обґрунтовувала її як необмежену, яку повинні виправляти сумніви, критична самооцінка, терпимість до інакомислення, здоровий глузд і розумне почуття міри. У Новий час уявлення про свободу людини зводяться до акту пізнання природи мотивів людської діяльності .

Складовими концепту соціально-філософської теорії свободи виступають сутність і зміст свободи, форми її прояву, вільний вибір та способи його реалізації. Досліджуючи філософські й спеціальнонаукові джерела, в яких характеризуються різні аспекти та складові свободи, ми зосередили свою увагу на аналізі свободи не тільки, як складного

суспільного явища, як феномена людського світосприйняття, а й на дослідженні її як фактора соціокультурних трансформацій [253, С. 224–228].

Дослідники даного поняття з часом виробили бачення того, що свобода – полісемантичне, багатозначне поняття. Про це досить красномовно свідчить велика кількість дефініцій свободи: «свобода є пізнаною необхідністю» (Б. Спіноза); «здатність самочинно починати ряд подій» (І. Кант); «свобода полягає в тому, щоб у «своєму іншому» бути «у самого себе» (Г.В.Ф. Гегель); «свобода – це відсутність зовнішніх перепон для руху» (Т. Гобс); «свобода – це право робити те, що дозволяють закони» (Ш. Монтеск'є); «свобода є здатністю із самої себе давати початок будь-чому» (Ф. Шеллінг); «свобода є здатністю приймати рішення із знанням справи» (Ф. Енгельс); свобода – це «відсутність перепон для здійснення наших бажань» (Б. Рассел); «свобода є можливістю приносити у світ «дещо» (Ж.-П. Сартр); «Свобода – це подолання того зовнішнього, яке підкорює мене собі» (К. Ясперс), Свобода – це «конкретний обов'язок, котрий необхідно виконувати» (Н. Аббаньяно). Філософи франкфуртської школи почали розглядали співвідношення позитивної та негативної свободи (Т. Адорно) [32, С. 6–12].

Аналізуючи категорію свободи з позицій соціальної філософії, особливостей соціокультурних трансформацій кінця ХХ поч.- ХХІ століть в сучасному українському суспільстві, видатні філософи сучасності творчо розвивають концепт свободи як важливого фактора духовного та суспільного життя. В цьому плані особливо важливу роль відіграє розрізнення «позитивної» та «негативної» свободи, «відновлення в своїх правах» значущості ціннісних визначників свободи – відповідальності, співучасті та інших етично забарвлених екзистенціалів.

Різновекторність, багатоаспектність проблем свободи, певна вибірковість її філософського розуміння ілюструє нам антиномічну природу даного феномену. Тому майже не можливе її єдине визначення, яке б задовольнило представників різних епох, течій, сфер життя на розуміння свободи. Плюралізм щодо розуміння свободи відображає сутність самої свободи. Разом з тим,

теоретична і практична потреба визначення соціально-філософської сутності свободи вимагає певного узгодження уявлень про неї. У філософській літературі перші дослідники цього феномену сформулювали думку про те, що реальна, а не ілюзорна свобода одного індивіда закінчується там, де вона наштовхується на свободу іншої людини. Наявність таких меж свободи вимагає пошуку узгодженого розуміння «точок» такого перетину. Класики світової філософії сформулювали питання про ілюзорну та істинну свободу, свободу внутрішню і зовнішню, духовну і соціальну, індивідуальну та суспільну, абсолютну та відносну міру свободи. У творах мислителів свобода інтерпретується як неперервний акт звільнення людини в результаті рішень, які вона приймає. Класикам теорії свободи належить заслуга обґрунтування ідеї пріоритету особистості як носія свободи поряд з іншими її носіями. Вони показали основні парадокси свободи: «свобода живе тільки тоді, коли є вільні люди» [401, С. 67–92.], встановили закономірність появи нових видів несвободи і відчуження в процесі зростання ступеня свободи в цілому. Філософи в процесі дослідження окреслили основні аспекти проявів свободи, надаючи перевагу свободі духу, думки та вчинків.

В історії філософії було безліч спроб визначити зміст поняття свободи. Ми звернули увагу, що ступінь розробки цієї проблематики можна характеризувати відповідно до ступеня загальності: свобода як філософська категорія, свобода як соціальне явище, свобода людини.

Питання свободи людини у філософському предметному полі можна розглядати як проблему свободи волі, проблему свободи вибору й проблему свободи дії.

В проблемі свободи волі розглядаються такі питання як: чи існує свобода бажання? що є вибір? Як правило, відповіді філософів (незалежно від орієнтації на матеріалістичні, психічні, теологічні або якісь інші «чисті моделі» детермінізму й індетермінізму) на них ґрунтуються на метафізичних твердженнях і побудовах [403, с. 125].

Проблема свободи вибору є складною. Центральне питання тут – питання про внутрішні межі самого бажання: чи здатна людська свобода вибирати між мотивами, або вона є лише реєстратором, що приводить у дію найбільш сильний мотив? «Детерміністи вважають, що свобода життя людини зводиться до боротьби мотивів, у якій автоматично перемагає мотив найсильніший. Індетерміністи – що свобода людини сама здатна вибирати між різними мотивами» [403, с. 125].

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

На думку багатьох сучасних дослідників визначити свободу можна як «феномен світосприйняття людини». Воно є найбільш універсальне й коректне. Це визначення дає можливість враховувати як статичні так і динамічні характеристики свободи. Світосприйняття є цілісним образом дійсності, воно має, насамперед, ціннісну природу. З одного боку, воно формується через такі процеси як освоєння й соціалізація, під впливом конкретної сукупності світоглядних уявлень, поглядів, переконань стереотипів свідомості, мислення, взаємин, поведінки, спілкування, діяльності тощо. З іншого ж, – вже сформувавшись, світосприйняття постає істотною передумовою й важливим чинником визрівання у суб'єкта тих чи інших складових світогляду та й значною мірою всього його світовідношення в цілому, як системного охоплення дійсності [386, с. 76].

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

Стосовно ж свободи, то звертає увагу те, що вона виступає як база, світоглядна основа. Людина народжуючись в певній історичній, політичній, правовій ситуації сприймає ідею свободи цілісним образом. Через неї відбуваються процеси освоєння й соціалізації, які в свою чергу є складовими світосприйняття. Засвоюючи цю базу, образ реальності, людина виокремлює із складного, багатоаспектного визначення свободи ті його складові, які для неї більш актуальні в силу її індивідуальних особливостей та соціальних чинників існування. Таким чином, сприйняття людиною свободи можна поділити на конкретні рівні, а саме: особистісний, міжособистісний, інституційний, політичний, що дозволяє нам розглядати особливості цього процесу [32, с. 11].

Під особистою свободою ми маємо на увазі громадянські свободи – це основні права людини, концептуальним підґрунтям яких є ідея природного права, що викристалізувалася в період Нового часу і набула значного поширення в європейській політичній думці сьогодні. Під громадянською свободою ми розуміємо насамперед правові засади людини і громадянина – це і гарантована законом можливість користуватися своїми правами, і визнання, забезпечення прав людини. Додамо, що за дотримання цих прав відповідальна держава [32, с. 11]. Під політичною свободою розуміємо, перш за все, можливість вільного волевиявлення громадян при дотриманні законів. Також політична свобода означає право кожного громадянина на участь в управлінні державою і суспільними структурами через демократичні процедури, виступати за радикальні реформи, вільно висловлювати свої погляди і намагатися переконати у них інших людей. При цьому політична свобода розглядається як доповнення свободи громадянської, як її гарантія [32, с. 11]. Матеріальна свобода – відносини, які виникають у процесі виробництва і розподілу благ. Матеріальна свобода включає також, у нашому розумінні, можливість задовольнити свою потребу у товарах і послугах, включаючи свободу праці, підприємництва і конкуренції. Вона має гарантувати незалежність індивіда від колективного і суспільного життя, що вкрай важливо для нормального, природного існування. Саме вона формує у людини відчуття деякої економічної

свободи. Відчуття свободи значною мірою визначається відповідними економічними і матеріальними можливостями кожного (у цьому посиланні слід виходити з того, що у реальному житті матеріальні цінності превалюють над усіма іншими). У цьому, власне, полягає сутність матеріальної свободи. Підґрунтям економічної свободи є власність і право розпоряджатися нею на власний розсуд кожного [32, с. 11].

Особливе місце в цій типологізації займає духовна свобода. На наш погляд вона виражається через право на вільний вибір переконань і віросповідання, вільну наукову творчість, свободу слова, совісті, дослідження, філософську свободу, свободу любові, сексуальну свободу тощо. «Духовна свобода направлена на внутрішнє самоуправління людини, незалежний, самостійний її розвиток і духовне удосконалення» [32, с. 11]. Вона виявляється у тому, що людина як особистість, у злагоді зі своїм внутрішнім світоглядом, світосприйняттям і світовідчуттям, може рухатися обраним саме ним шляхом, і на підставі цього людину можна розглядати як творчий центр моральної самодіяльності [32, с. 12].

Закони духовного життя формувалися людством протягом тисячоліть, і у всі часи вибір духовного розвитку кожною людиною був і залишається справою особистою і її ніхто не вправі їй його нав'язувати. Отже, «духовна свобода виявляється у тому, що людина, у злагоді зі своїм внутрішнім світоглядом, світосприйняттям і світовідчуттям, може рухатися обраним саме нею шляхом, і на підставі цього людину можна розглядати як творчий центр моральної самодіяльності» [32, с. 12]. Але суспільство повинне погодитися з якоюсь єдиною моральною системою цінностей, у якій основним принципом реалізації духовної свободи є непорушне правило моральності, вироблене у свій час ще І. Кантом, – стався і вчиняй з іншими так, як ти хочеш, щоб ставилися і вчиняли з тобою [32, с. 11].

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

основі свобод, які є реальними; свобода, яка є тільки теоретичною, навряд чи має глибокі наслідки для щоденної життєдіяльності [111, с. 1051].

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

Цілком доречно, на нашу думку, зауважує Ф. Гаєк, що «свобода означає не тільки те, що індивід має і можливість, і тягар вибору; вона також означає, що він повинен відповідати за наслідки своїх дій і отримувати за них похвалу чи нагану. Свобода і відповідальність є нероздільними. Вільне суспільство не зможе функціонувати чи підтримувати себе, якщо його члени не вважатимуть правильним, щоби кожен індивід займав ту позицію, яка є наслідком його дії, і приймав її як належну за свої власні дії» [103 с. 519].

Зазначимо, що індивід у процесі самостійного прийняття рішень повинен сам нести відповідальність за свої вчинки і діяння, при цьому на кожному члені суспільства і, зокрема громадянинові лежить частина відповідальності за спільне, згідно з тим, що відповідальність виступає як зв'язуюча ланка у відносинах людини з іншими людьми і суспільством в цілому. У даному випадку відповідальність виступає як необхідність. Однак не тільки особистість несе відповідальність, але й суспільство і держава відповідальні за долю і добробут їх членів. «Головною проблемою у сучасних умовах суспільного розвитку є досягнення істинної свободи, яка уявляється не як «безвідповідальна гра можливостями», а здійснення своїх неповторних можливостей, обтяжене відповідальністю» [215, с. 216].

Концептуалізація соціально-філософських основ свободи насамперед потребує нашого звертання до аналізу філософського дискурсу свободи. Необхідність такого аналізу детермінується тим, що саме у контексті філософської думки протягом усієї історії її розвитку, тобто більш, ніж дві з половиною тисячі років, не стихають гострі дискусії щодо свободи, її природи, сенсу, проявів у людському бутті. Саме філософія надає дослідникам, насамперед філософам, методологічне підґрунтя для наукового аналізу

феноменів свободи; саме філософське осмислення допомагає знайти відповіді на численні питання, що постають сьогодні перед нашим суспільством в цілому та перед кожним із нас, у тому числі щодо людської свободи, сенсу життя, добра і зла. У полі філософського аналізу важливе місце посідають соціокультурні трансформації сучасного суспільства, що має особливе значення для розкриття теоретичних засад нашого власного дослідження.

У цьому контексті ми хочемо підкреслити, що здійснений нами аналіз наукових публікацій з питань філософського тлумачення феноменів свободи свідчить про велику увагу дослідників до даного проблемного поля. На цих питаннях фокусується соціальна філософія ХХ століття. Проте, головна увага у філософському дискурсі свободи приділяється проблемам свободи дій, свободи вибору та свободи волі. Так, російська дослідниця М. Шабанова, спираючись на думку таких учених, як С. Левицький та В. Віндельбанд, зазначає: «У філософському предметному полі проблема свободи, як правило, розділяється на три частини: проблему свободи дії, проблему свободи вибору і проблему самого бажання, або свободи волі. Причому акцент ставиться на вивченні проблеми свободи волі, тобто на вивченні останніх основ наших вчинків і мотивів» [413, с. 15].

Задля справедливості зазначимо, ідо й сьогодні, як сто і двісті років тому, поняття «свобода» і відповідні йому феномени залишають дослідникам широке поле аналізу, в тому числі дефінітивного, незважаючи на те, що «нині маємо близько двохсот визначень свободи, що засвідчує її багатовимірність та неоднозначність» [231, с. 3]. На нашу думку, можливість та необхідність подальшого Аналізу свободи пов'язані не лише з полісемантичністю цього поняття, але і з переважно суб'єктивним сприйняттям та відчуттям особистістю тих чи інших станів свободи. Адже можна відчувати себе вільною людиною, сидячи за ґратами, і бути невільною, користуючись всіма правами і свободами, гарантованими Конституцією.

Повертаючись до аналізу філософського дискурсу свободи, процитуємо Г.Гегеля, в якому він підкреслює багатоаспектність та складність дослідження

цього феномену, його теоретичної інтерпретації. Отже, Гегель, який вважав всесвітню історію історією розвитку ідеї свободи, писав: «Ні про одну ідею не можна з таким повним правом сказати, що вона невизначена, багатозначна, доступна найбільшим непорозумінням і тому дійсно їм підвладна, як про ідею свободи, і про жодну іншу не говорять, як правило, з такою малою мірою її розуміння» [цит. за 305, с. 7].

Зазначимо, філософське осмислення проблеми свободи має надзвичайно давні традиції. Так, ця проблема актуалізується вже у релігійно-філософських системах Індії та Китаю. Нагадаємо, що «метою майже всіх систем індійської філософії є досягнення мукті, тобто звільнення індивідуального Я» [406, с. 206]. Звертаємо увагу, що осмислення проблеми свободи у межах цих систем пов'язане з природою знання. На думку мислителів стародавньої Індії, саме незнання є причиною несвободи, залежності та страждань людини. Щоб отримати свободу, стати вільним, потрібно пізнати істинну природу світу та істинну природу самого себе. Індійська філософська традиція вважає вищою метою життя звільнення, тобто набуття свободи, де стан звільнення є повне знищення страждань, що несе з собою життя у цьому світі. «Під залежністю в індійській філософії розуміється підвладність індивіда народженню і всім похідним звідси стражданням» [406, с. 107].

В античній філософії, зокрема у філософсько-світоглядних системах софістів, скептиків, епікурейців, помітною була тенденція визначення людини як окремого предмету філософського теоретизування. Так, ґрунтовною характеристикою софістики стало повернення від питань натурфілософії та космології до проблем буття людини у світі. Відома теза Протагора «Людина є мірою всіх речей — існування існуючих і неіснування неіснуючих» стала своєрідною декларацією гуманістичної орієнтації філософського знання [412, с. 24].

Найбільш яскраво проблема свободи знайшла своє вираження у сократівській етиці, де є однією з головних. За Сократом, вчинки людини визначаються мірою її обізнаності. Ніхто не робить зла за своєю волею, а лише

від незнання. Подолання незнання передбачає пошук того, що є добро і зло, прекрасне і потворне, істина і хибність. На думку філософа, людина не може добровільно помилятися і, отже, чинити несправедливо, тому що в її душі закладене постійне тяжіння до блага. Головним завданням людини Сократ проголошував пізнання самої себе, перш за все своєї душі, що, на думку мислителя, передбачає принцип відповідальності людини за свої дії (див.: [288, с. 96-112]). Однак Сократ підкреслював, що людина не є істинно вільною у своїх діях. Досягнення нею абсолютного блага обумовлено її природою, вона не вибирає цю мету, а відкриває її в собі як даність, яка витікає з природи речей і, зокрема, з людської природи. В силу цього всі вчинки людини, оскільки вони спрямовані на досягнення зазначеної мети, детерміновані нею і є її реалізацією. За Сократом, людиною керує моральне провидіння, яке налаштовує всі речі для блага людини, а її саму передвизначає до добра. Саме моральне провидіння вимагає від людини самопізнання, результатом якого є усвідомлення індивідом того, що його воля знаходиться під дією нездоланного потягу до блага (див.: [288, с. 175-222]).

Усвідомлення свободи як відхід від лиха людського існування було також притаманне Аристотелю і Епікуру. Розуміючи свободу як можливість розпоряджатися своєю долею, Аристотель писав, що творчій особистості в суспільстві відводиться роль вихователя, який розуміє світ як красу, що не зводиться лише до певних формальних ознак, а, маючи істинну глибоку сутність, має щось аналогічне добру. За Аристотелем, творча особистість повинна вміти вільно, не нав'язуючи свого бачення, через зовнішню форму передати високоморальну сутність того, що вона несе своєю діяльністю. Основною метою виховання філософ вважає розвиток вищих сфер душі: вольової і розумової (див.: [9, с. 95-121]). Ця думка Аристотеля має велике методологічне значення у контексті аналізу обраної нами проблеми. Виходячи з неї, можна стверджувати, що навчально-виховний процес у вищій школі, по-перше, не може бути заснований на примушенні, нав'язуванні об'єкту виховного впливу (майбутньому фахівцю) тих чи інших зразків поведінки; по-

друге, результатом цього впливу є не тільки інтелектуальний розвиток особистості, але й її вільне волевиявлення, здатність бути свobodною та реалізувати це у своїй діяльності. Звичайно, з часів Аристотеля для якого рабство та війна були непорушними засадами існування суспільства, а свобода все ж таки була надбанням лише обраних та розумілась у контексті протиставлення рабському існуванню, феномени свободи, її зміст, місце у системі цінностей окремої людини та всього соціуму зазнали суттєвих змін. Проте філософія античності й сьогодні має певні евристичні можливості щодо дослідження цього одвічного людського блага [13].

Важливу роль у філософському осмисленні свободи відіграють роботи філософів Середньовіччя. При цьому особливо цінною щодо осмислення свободи людської особистості є гуманістична традиція епохи Ренесансу. Одним із провідних напрямів італійського гуманізму, що сформувався у Флоренції в перші десятиліття XV століття, був «громадянський гуманізм», визначальна ознака якого – першочерговий інтерес до соціально-етичної і політичної проблематики та, зокрема, до питань соціальної передвизначеності та соціальної свободи. Інтерпретуючи проблему людини, представники «громадянського гуманізму» ставили її у площині взаємин людини із суспільством. Говорячи про вільне самоконструювання та самовизначення особистості у соціальному просторі, італійські філософи-гуманісти акцентують свою увагу на проблемі усвідомлення відповідальності окремої особистості не лише за індивідуальне буття, а й за буття соціальне [125, с. 7]).

На відміну від філософії Середньовіччя, головним світоглядним підґрунтям якої було християнство, філософський дискурс Нового часу характеризується все більшою орієнтацією на науку, на наукове пізнання проблеми свободи.

У концепції одного із провідних філософів Нового часу Р. Декарта свобода розглядається як одна із найсуттєвіших здатностей людини. «Воля, яку я відчуваю у собі, – стверджує він, – настільки велика, що я не знаю нічого, з чим її можна порівняти. Саме воля наближує людину до Бога і показує, що вона

носить у собі його образ і подібна до нього» [128, с. 375]. Підкреслюючи, що свобода волі є виявом божественного начала у людині, Декарт водночас зазначає, що саме через неї людина звертає на шлях гріха у моралі і помилки у пізнанні. Причому винна тут не воля як така, а той спосіб, у який людина користується нею. Узгодження волі з розумом – ось шлях, який пропонує Декарт. Свобода волі, власне кажучи, залежить від розумового пізнання. Чим ясніше я бачу, в чому істина і добро, тим вільніше роблю свій вибір. Якби людина завжди мала ясне знання про те, що є істина і що добро, у неї ніколи не було б проблем, як їй судити або який вибір робити. Тобто справжня свобода можлива лише на основі ясного і достовірного знання. Лише пізнання істини, за Декартом, робить людину цілком вільною [128, с. 480-500].

Оригінальні і водночас близькі декартівським ідеї присутні у філософському доробку Т. Гоббса, який розглядає проблему свободи у контексті вчення про природне право. Вільна людина – та, якій нічого не заважає робити бажане, оскільки вона Гоббс стверджує, що: «Природне право – це є свобода будь-якої людини використовувати власні сили на свій розсуд для збереження своєї власної природи, тобто власного життя, і, відповідно, свобода робити все те, що, на її думку та розуміння, є засобом, який найбільш для цього підходить. Поняття свободи, згідно з точним значенням слова, розуміється як відсутність зовнішніх перепон, які нерідко можуть залишити людині частину її влади робити те, що вона хотіла б, але не можуть заважати використовувати залишену людині владу згідно з тим, що диктується їй її судженням та розумом за своїми фізичними та розумовими здібностями взмозі це зробити» [114, с. 175].

На думку багатьох дослідників, найбільш докладний виклад теорії класичного самодетермінізму і представленого в ньому концепту свободи належить Б. Спінозі. Згідно із його вченням, світ є раціонально впорядкованою системою. Осягнення, пізнання цієї раціональності розумною істотою означає її прийняття або ідентифікацію з нею. Свобода розглядається Спінозою в контексті фундаментальних понять метафізики. Філософ не тільки не

протиставляє свободу необхідності, він визначає її через цю протилежність. «Свободною називається така річ, яка існує через саму тільки необхідність своєї власної природи і визначається до дії тільки сама собою» [351, с. 362]. Ототожнюючи свободу й необхідність, Спіноза вводить поняття «свободної необхідності», феномени якої він протиставляє зовнішньому примусові. Розрізняючи два види необхідності, філософ стверджує, що вона може бути «свободною і вимушеною». Остання, тобто примус, не є істинною необхідністю. Отже, свобода (свободна необхідність) визначається Спінозою як своєрідний вид детермінації, але такої, що обумовлюється природою самої речі і зумовлена тільки її внутрішніми законами. З цієї точки зору, річ буде вільною, якщо вона діє відповідно до своєї власної природи. Такою річчю може бути тільки Бог, або субстанція. Усі інші речі, модуси атрибутів мислення і протяжності є «вимушеними» речами і залежать від зовнішніх обставин. Людина як один із таких модусів також не має свободи. Всі уявлення про свободу її волі Спіноза визначає як суб'єктивні ілюзії. Він заперечує існування свободи волі і в цьому питанні принципово розходиться з Декартом. На його думку, воля, як і все суще, «повинна мати зовнішню причину, якою вона необхідно викликається» [351, с. 102]. Так само, як і випадковість, уявлення про свободу волі виникає через недостатність нашого знання: люди усвідомлюють свої бажання, але не знають причин, якими вони детерміновані.

Певним запереченням позиції Спінози є трактування проблеми свободи у філософському теоретизуванні відомого мислителя Нового часу Г. Лейбніца. У своїй концепції свободи Лейбніц намагався подолати труднощі, з якими зіткнулася нова філософія. Суть цих перешкод полягала у неможливості поєднати визнання свободи волі, свободи людської діяльності з природною необхідністю, принципом детермінізму, на якому ґрунтується наукове розуміння природних явищ. Лейбніц стверджує, що діяльність не тільки людини, а й будь-якої монади має довільний характер у тому сенсі, що вона нічим не детермінована ззовні. Зовнішня детермінація, що панує у фізичному світі, не скасовує і не суперечить субстанційній свободі. «Треба взяти до уваги,

– наголошує Лейбніц, — що у будь-який момент одне тіло вже є пристосоване до будь-якого іншого і готове до того, що інше вимагатиме від нього. Через це несвобода субстанції — то лише зовнішня і позірна несвобода» [218, с. 330]. Заперечуючи сваволу, Лейбніц водночас визнає притаманну субстанції свободу. Як і у Спінози, ця свобода не протистоїть у нього необхідності. Проте останню він розуміє більш глибоко і диференційовано. За Лейбніцем, є три види необхідності: метафізична або абсолютна, фізична та моральна. Саме з другим і третім видами необхідності філософ пов’язує можливість свободи.

Звертаючись до аналізу наступного етапу розвитку світової філософської думки, підкреслимо, що наприкінці XVIII — початку XIX століття проблему свободи перш за все репрезентує німецька класична філософія, зокрема вчення таких мислителів, як І.Кант, І.Фіхте, Ф.Шеллінг, Ф.Шиллер, І.Гете, Г.Гегель.

Так, Кант розглядає проблему свободи у своєму вченні про людину – антропології, яку він розділив на фізіологічну і прагматичну. Перша спрямована на вивчення того, що робить з людини природа, як людина створена та яким чином розвивається. Прагматичне людинознавство вивчає людину як таку, що наділена свободою і якою може стати в результаті власних зусиль. «Кант був переконаний, що без свободи волі було б неможливим здійснення моральних вчинків, які, на його думку, визначаються розумом у відповідності з обов'язком. Тому, згідно з Кантом, коли навіть найрішучіший прихильник теорії «фаталізму» керується у своїй поведінці розумом і обов'язком, він фактично наділений свободою волі» [198, с. 71]. Свобода для І.Канта – це протилежність необхідності й водночас її джерело, це найсуттєвіший світ необхідності й причинності – надчуттєвий, ноуменальний. Розрізняючи два види причинності (причинність у природі й причинність із свободи), Кант розглядає поняття свободи як суб’єктивну моральну категорію. Водночас він підкреслює, що незалежності людини, розвитку її свободи сприяє її пізнання оточуючого світу, в тому числі суспільства. У «Філософії закону» Кант визначає свободу як незалежність людини від чужої примусової волі [198, с. 79].

Свобода людини – одна із головних проблем філософії Ф. Шеллінга. Розглядаючи свободу у тісному взаємозв'язку із необхідністю, він визнає свободу волі і одночасно заперечує її. Мораль, на його думку, не може гуртувались на такій хиткій основі, як свобода вибору. Людина чинить вільно, але вибір уже зроблений за неї. Відповідно, стверджує Шеллінг, і для самої свободи необхідна передумова: людина, будучи у своїх діях вільна, в кінцевому результаті своїх дій залежить від необхідності, яка стоїть над нею і сама направляє гру її свободи [424, с. 129-152].

Розглядаючи філософські тлумачення свободи, неможливо не звернутися до творчості Г.Гегеля, який надав новий поштовх у дослідженні свободи, зокрема її співвідношення з необхідністю, долаючи їхній розрив в ученнях попередніх філософів. Питання про умови досягнення свободи Гегель розглядає на основі діалектичного вчення про ставлення свідомості до буття. Розглядаючи співвідношення свободи і необхідності, він стверджував, що людина зазнає впливу зовнішнього середовища, залежить від нього і в такому розумінні не вільна [108].

Наслідуючи діалектику Г.Гегеля, К.Маркс розглядав свободу у контексті соціальності індивіда, яка формується та виявляється на всіх рівнях соціальної взаємодії. «Лише в колективі, – пише він, – існують для кожного індивіда засоби, які дають йому можливість всебічного розвитку своїх здібностей, і, відповідно, лише в колективі можлива особистісна свобода. В умовах дійсної колективності індивіди у своїй асоціації та через неї набувають разом із тим і свободу» [234, с.130]. Теза про соціальність, що лежить в основі всього розмаїття життєдіяльності і творчості людей, приводить до переосмислення і її власного змісту. Найбільш яскраво це проявляється у відмові Маркса від протиставлення суспільства і окремої людини. Навіть залишаючись на одинці з собою і зосередившись на самовдосконаленні свого «Я», людина не перестає бути істотою соціальною. Конфронтація індивіда і суспільства не є протистояння двох чужерідних феноменів. Ця протилежність знаходиться всередині єдиного, хоча, може бути, і безкінечного світу соціальності, а тому

вона відносна, правомірність її конкретно-історична. За Марксом, людина – не тільки істота суспільна, але й істота, яка тільки в суспільстві і може обособитися. Свобода індивідів – продукт соціальної історії, необхідна форма існування зрілого соціуму. Видимість свободи індивідів від суспільства є ознакою розвиненості системи суспільних зв'язків та відносин. Нормальне функціонування такого суспільства передбачає, що кожний його член виступає всередині нього в якості самостійної одиниці, більш чи менш вільної ланки, але не в якості ізольованих один від одного самодостатніх атомів чи монад [281, с. 160].

Говорячи про внесок Гегеля у філософський дискурс свободи, Маркс підкреслював, що саме «Гегель перший представив співвідношення свободи та необхідності. Для нього свобода є пізнання необхідності. Не в уявній незалежності від законів природи виявляється свобода, а в пізнанні цих законів і в заснованому на цьому знанні можливості планомірно змушувати закони природи діяти для певної мети. Це стосується як законів зовнішньої природи, так і законів, що керують тілесним і духовним буттям самої людини» [234, с. 116-117]. Відповідно, свобода волі означає не що інше, як здатність приймати рішення зі знанням справи. Таким чином, чим більш вільним є судження людини по відношенню до певного питання, з тим більшою необхідністю буде визначатися зміст цього судження; тоді як невпевненість, що має у своїй основі незнання, що ніби людина вибирає довільно між багатьма різними і такими, що суперечать один одному, можливими рішеннями, тим самим доводить свою несвободу, свою підкореність тому предмету, який вона і повинна була підкорити собі. Отже, «свобода, відповідно, складається в заснованому на пізнанні необхідностей природи пануванні над нами самими і над зовнішньою природою; тому вона є необхідним продуктом історичного розвитку. Перші люди, що вийшли із царства тварин, були в усьому істотному такими ж невольними, як і самі тварини; але кожен крок вперед на шляху культури був кроком свободи» [234, с. 116-117]. Таким чином, у своєму концепті свободи

особистості Маркс пов'язує її з необхідністю пізнання, а несвободу – з незнанням законів існування світу і суспільства.

На відміну від філософського об'єктивізму Маркса, представники екзистенціалізму сповідують суб'єктивістські погляди. Особливого значення в екзистенціалістському дискурсі набуває проблема свободи. Вже в першому принципі екзистенціалізму, який представлений у праці Ж.П. Сартра «Екзистенціалізм – це гуманізм», обґрунтовується ідея про індивідуальне проектування власного життя кожною особистістю. «Людина – це перш за все проект, який переживається суб'єктивно. Нічого не існує до цього проекту, і людина стане такою, яким є проект и буття ... Людина є лише те, що сама із себе зробить» [359, с. 323]. Сартр стверджує, що ніякі об'єктивні обставини не можуть позбавити людину невід'ємної від неї свободи. Свобода, на його думку, зберігається в будь-якій ситуації і є можливістю вибирати – вибирати не реальні можливості, а своє ставлення до певної ситуації. Відома теза Сартра – «людина приречена до свободи» стає маніфестом філософії екзистенціалізму. На думку деяких дослідників, «екзистенціалізм здійснив спробу теоретично обґрунтувати свободу людини в усвідомленні та створенні історичних умов для подолання відчаю і страху в глобальній історичній ситуації, коли людство опиняється на межі двох можливостей - вижити чи загинути» [384, с. 112].

Співвідношення свободи й необхідності і сьогодні є актуальним, а дискусії між детерміністами та індетерміністами не менш палкими, ніж сто років тому. Своє відображення вони, зокрема, знаходять у працях таких західних вчених, як Н. Абаньяно, Г. Арндт, І. Берлін, Ю. Габермас, П. Козловські, І. Кристол, Є. Левінас, К. Поппер, Дж. Ролз, Р. Рорті, М. Френч та ін.

Сучасні вітчизняні філософські розвідки з проблем свободи характеризуються суттєвими змінами у концептуалізації цього феномену. Перебування у складі тоталітарної держави значно вплинуло на розвиток соціогуманітарного, в тому числі філософського, знання. Проблема свободи в роботах дослідників радянського періоду інтерпретувалась у відповідності з

матеріалістичним світоглядом, який був за тих часів домінуючим. Дослідження того часу мали ідеологізований характер, виражаючи, скоріше, соціально-класові, ніж філософські погляди. Як пише Л. Іонін, «радянський марксизм стояв на консервативних позиціях, одноманітно... вказуючи на «формальний» характер свободи в капіталістичних країнах, який не враховував різниці реальних можливостей різних шляхів у реалізації своїх прав... Згідно догмі марксизму, загальний обсяг свободи в історичному розвитку повинен зростати, щоб потім здійснитися у всезагальному комуністичному звільненні» [159, с. 42].

Нового імпульсу осмислення проблеми свободи отримало за часів перебудови. Завдяки звільненню філософії від ідеологічного тиску з'являються роботи, присвячені аспектам свободи, що до того не розглядались радянською філософією. В них свобода інтерпретується як атрибут людського духу, основа творчості, моральна автономність (Р. Абдильдіна, Ж. Абдильдін, Г. Батищев, В. Борзих, П. Гуревич, Ю. Давидов, О. Капишев, В. Лях, М. Мамардашвілі, О. Мисливченко, О. Плахотний, М. Попович, В. Самченко, Н. Сейтахметовна ін.).

Актуалізація дослідження проблематики свободи на пострадянському та в цілому на посткомуністичному просторі не викликає здивування. Адже саме свобода стає на цьому просторі однією із головних суспільних та індивідуальних цінностей, вона є метою соціокультурної трансформації, що відбувається, в тому числі, в українському суспільстві. Перш за все зазначимо, що у філософській думці, в тому числі сучасній, концептуалізація свободи відбувається у таких її іпостасях, як «свобода для» і «свобода від» (чи позитивна і негативна свобода). При цьому «свобода для», тобто позитивна свобода, найчастіше інтерпретується як найважливіша умова для самореалізації особистості.

Ще один підхід філософського аналізу свободи акцентує опозицію свобода волі і детермінізм, свобода і необхідність, яка з розвитком філософської думки набуває нових тлумачень, зокрема «жорсткий» детермінізм

поступається більш «м'яким» варіантам залежності людини від природи і суспільства.

Отже, наш аналіз засвідчив незгасаючий інтерес філософів до проблеми свободи. З огляду на тему нашої дисертації, ми спробуємо сформулювати деякі висновки, точніше, припущення щодо впливу свободи соціокультурні трансформації. Говорячи про припущення, ми виходимо з того, що категоричність у цьому питанні не може бути слушною. Саме тому нам, як підкреслювалось вище, імponує позиція одного з провідних теоретиків сучасної ліберології, автора численних робіт з проблем свободи [59, С. 531–567.] І. Берліна, зазначає: «Ступінь свободи залежить від можливостей дії, а не від знання про них, хоча подібне знання... може бути необхідною умовою використання свободи і хоча перешкоди на шляху до неї вже самі по собі є обмеженнями свободи — свободи знати. Невігластво закриває шляхи, а знання відкриває їх» [59, с. 153]. Стверджуючи це, І.Берлін підкреслює, що знання інколи може закривати ті чи інші двері перед людиною. Адже «існують певні види знання, психологічний вплив яких може заважати самовираженню, яке по праву і за всіма показниками вважається формою вільної діяльності» [153, с. 157].

Деякі дослідники, зокрема українські, вважають, що свобода не є абсолютно безпричинною. Так, на думку І. Бичко, свобода – це особливий спосіб детермінації духовної діяльності, усвідомлення можливих меж людської поведінки, які залежать від конкретної ситуації людського існування (індивідуального і суспільного) [68, с. 570]. Про це пише і М. Попович, висловлюючи своє бачення контраверзи свободи і необхідності: «Свобода в когнітивному вимірі є прийняття рішення на основі кращого знання справи, тобто усвідомлення необхідності» [295, с. 74].

Завершуючи огляд наукових визначень свободи, наведемо ще дві дефініції цього поняття, що належать дослідникам, які, на нашу думку, зробили вагомий внесок у розвиток філософії свободи. Ми маємо на увазі С. Нірінга та М. Шабанову. Їх визначення, як нам уявляється, інтегрували в собі практично

всі перелічені вище підходи щодо тлумачення досліджуваної нами категорії. Так, на думку С. Ніринга, «свобода – це можливість здійснити вибір, прийняти рішення та втілити його в життя, без примусу та самотійно. Свобода неможлива без самовираження, чи йдеться про індивідуума чи соціальну групу. Лише у тому випадку, якщо індивідуум або соціальна спільнота людей володіють нічим не стримуваною можливістю самовираження – фізично, емоційно, розумово, духовно, – лише в цьому випадку можна говорити про існування свободи» [261, с. 15]. Як бачимо, С.Ніринг сприймає свободу і як можливість самотійного вибору того чи іншого варіанту вирішення своїх життєвих проблем, і як можливість самореалізації, і як відсутність зовнішнього примусу щодо дій індивіда чи соціальної групи.

Перш ніж навести визначення свободи, яке надає М.Шабанова, процитуємо Ч. Кулі. Він наполягав на тому, що «свобода — це не щось застигле, що можна вловити та закріпити раз і назавжди, а становлення, будь-яке конкретне суспільство... завжди виявляється почасти свободним, почасти несвободним» [цит.за: 413, с. 307]. Отже, дослідник сприймає свободу як процес. Саме процесуальний образ свободи відбивається у визначенні М. Шабанової. Власне, вона визначає не поняття «свобода», а похідне від нього поняття «звільнення» (російською — «освобождение»). «Під «звільненням», – пише М. Шабанова, – будемо розуміти процес і результат взаємодії індивідів (груп) з соціальним середовищем, у ході перебігу якого або внаслідок зміни середовища (системи соціальних залежностей: соціальних інститутів, соціальних нерівностей та ін.), або завдяки власним зусиллям індивідів (груп), або тому та іншому одночасно вони набувають більше можливостей для вибору та реалізації життєво важливих цілей та цінностей» [413, с. 122-123].

Позиція Ч. Кулі, М. Шабанової та інших учених стосовно процесуальності свободи є методологічно важливою засадою нашого власного дослідження. Адже, якщо саме так сприймати свободу, то можна визнати можливість впливу її на формування та розвиток соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства.

Зазначимо, що у своєму розумінні поняття «соціокультурне» ми виходимо із його тлумачення П. Сорокіним. Соціокультурними він визначав так звані надорганічні явища, які є результатом різноманітних форм свідомості. За Сорокіним, надорганіка «знаходиться виключно у сфері людей, які взаємодіють, та продуктів їх взаємодії» [341, с. 158]. Результатом цієї взаємодії, як вважав учений, є соціокультурне явище, реальне суспільство чи соціокультурна система, які не можуть бути зведені до всіх їх індивідуальних планів, взятих ізольовано [341, С. 156-190]. На думку Сорокіна, аналізуючи будь-яке соціальне явище, науковець обов'язково повинен робити це крізь соціокультурну матрицю, в чому й полягає сутність соціокультурного виміру суспільства.

В свою чергу, опираючись на роботи Є.Р. Борінштейна, ми розглядаємо феномен соціокультурного як такий, що охоплюють всі прояви соціального у всіх елементах сфери культури – соціокультурні явища, соціокультурні факти, соціокультурні феномени. В процесі дослідження ми опиралися також на дослідження Є.Р.Борінштейна з питання соціокультурних трансформацій. Зокрема, він вважає «соціокультурна трансформація є процесом внутрішніх змін в суспільстві, внаслідок яких долається втрачена рівновага і межа крайньої соціальної напруги, досягається новий, більш високий рівень впорядкованості й організованості у всіх сферах діяльності шляхом утвердження нової соціокультурної парадигми, формування нової соціокультурної реальності» [77, с. 78]. Крім робіт Є.Р.Борінштейна, дослідивши позиції В.П.Андрущенко, О. М. Балакіревої, М. Михальченко, І.Ф. Надольного, Н. Паніної, О.М.Семашко та ряду інших науковців, прийшли до думки, що соціокультурна трансформація – динамічний іманентний процес змін в суспільстві, які є наслідком зіткнення старого і нового; результатом змін є утворення нової соціокультурної реальності.

Висновки до 1 розділу

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

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

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

Виявлено, що, на думку багатьох мислителів, свобода розуміється як здатність робити вільний вибір та діяти за власною волею, і це все насамперед залежить від змісту внутрішнього духовного світу людини.

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

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

Володіючи внутрішньою свободою, особистість навіть у виключно складних умовах, при відсутності можливостей для втілення своєї свободи, зберігає свою особисту цілісність і бореться проти духовного поневолення. Однак зазначимо, що свобода особистості є невід'ємною від свободи суспільства. Ми вважаємо, що духовна, внутрішня підготовленість індивіда до вільних дій має не лише особистісне наповнення, а й суспільне. Свобода людини стосовно зовнішніх обставин не безмежна. Свобода особистості проявляється в можливості зайняти по відношенню до цих обставин власну позицію. Через позицію особистості проявляються цінностей і установки, якими керується особистість. «Людина – це більше ніж психіка; людина – це дух», її потенціал розкривається в здатності до самотрансценденції або в здатності до самовідстороненості.

Теоретико-методологічна складова дослідженні свободи як фактора соціокультурних трансформацій представлена не тільки у філософській літературі, а й роботах з соціології, психології, економіки, політології, етики, права. Різне розуміння характерне для різних історичних періодів. Ми виявили, що сприйняття людиною свободи можна поділити на конкретні рівні, зокрема особистісний, міжособистісний, інституційний, політичний. Розглянули свободу матеріальну, політичну, громадянську та духовну.

Матеріали, викладені у розділі, представлені у публікаціях автора [11], [12], [13], [14], [15], [24], [27], [32], [37], [438].

Розділ 2

ОСОБЛИВОСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СВОБОДИ

2.1. Свободна людина у соціокультурній реальності: ідентичність та толерантність

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

Головну методологічну роль у дослідженні проблеми свободи відіграє філософське вчення про людину. Духовна і матеріальна діяльність людини — головні складові її свободи. Діяльність людини – це її дії, що спрямовані на вироблення шляхів, засобів та методів досягнення певної мети.

Людина, її сутність та існування – предмет дослідження багатьох областей знання: філософії, політології, соціології, педагогіки, психології та інших наук. Кожна з них в рамках свого предмета намагається відповісти на питання, що таке людина, які її відмінні риси, яким чином вони проявляються. «Багатомірність такої реальності як людина знайшла своє відображення в значній кількості наукових понять, з допомогою яких фіксуються різні аспекти прояву сутності людини» [72, с. 6].

Для людини характерно багато різних якостей. Вона є, насамперед, істота духовна, але їй властиво все те, що й іншим природним істотам: потреба у їжі, відтворенні собі подібних, інстинкти, певні почуття і т.д. і т.п. Людина також включена в систему суспільних зв'язків і відносин. Вона виступає істотою діяльною і діяльність розгортається в межах матеріального та духовного світу.

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

Буття людини – це процес становлення людини і пов’язаний він з формуванням її природних границь, що обумовлено буттям і усвідомленням самого себе.

«Людину, яка розглядається у зв’язку з соціумом, можна аналізувати під різними кутами зору, саме людина пов’язана з іншими людьми системою відносин, вона – діяльна матеріально-предметна істота, носій певної культури. Кожна з цих граней її буття і може бути взята за основу при аналізі людини. Враховуючи таку багатозначність, необхідно виділити якусь основну якість людини, те, що в першу чергу робить її людиною» [72, с. 7].

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

Відштовхуючись від принципу діяльної сутності людини, ми зосереджені на дослідженні соціокультурної реальності, різних соціальних інститутів, система яких обіймає установи, закони й норми, що регулюють людську поведінку, надаючи їй визначеності й передбачуваності, без чого є неможливим спілкування, тобто саме існування суспільства – як умова для спільних дій по встановленню господарського, політичного, релігійного та інших порядків. Природа діяльності людини свідчить про неї як про креативну істоту. Тож у даному дослідженні людина постає водночас як творець і творіння культури.

«Особистість – це синтез біологічного і соціального в людині, результат її духовного і морального розвитку. В найзагальнішому вигляді розвиток

особистості можна визначити як процес входження людини в нове соціальне середовище та інтеграцію в ньому як результат цього процесу» [72, с.7].

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

«Особистість – система багатовимірна, рухлива, має складну структуру. Цілісне її буття обумовлюється єдністю проявів у всіх головних площинах її внутрішньої будови: способу мислення, здібностей, рис характеру, світу почуттів, переконань потреб, поглядів і т.д., а також сукупністю суспільних відносин, сферою спілкування, діяльністю людини як представника певного соціального шару, спільності, професії» [32, С. 6–12.].

Для аналізу цієї складної системи виділимо три основні групи якостей: 1 – природні, 2 – функціональні, 3 – системні, що інтегрують. Слід зауважити, що природні якості при цьому виступають лише як матеріальні носії соціальних якостей. [35, С. 7–11]. Вищенаведений поділ дає можливість представити особистість як органічну систему, що включає в себе дві основні підсистеми, які в свою чергу розпадаються на безліч складових взаємопов'язаних елементів [360, с. 234].

З тих пір як людина стала на шлях соціального життя, формування її індивідуального розвитку як цілісної особистості відбувалося відповідно до умов конкретного соціального оточення. Тому не можна зрозуміти сутність окремої особистості, її цілісність, не розкриваючи при цьому сутності суспільства. Особливий тип зв'язків і відносин, домінуючий в конкретному суспільстві, виступає природною умовою формування цілісності особистості. Особистість, вступаючи суспільні відносини, набуваючи соціокультурного досвіду, перебудовує їх в своїй внутрішній структурі, в діяльності, в поведінці, у відносинах з іншими людьми, з суспільством і тим самим формує свої «природно-функціональні якості» [35, С. 7–11]. Діалектика соціальної

детермінації в процесі становлення цілісності особистості виступає у вигляді багаторазово опосередкованих зв'язків і взаємозалежностей між особистістю і суспільством. За такого підходу цілісність особистості може бути визначена як «міра привласнення і перетворення нею наявних суспільних відносин» [35, С. 7–11]. Відзначаючи цей факт, слід зазначити, що особистість хоча і обумовлена у всьому різноманітті своїх властивостей, рис, якостей суспільством, проте її не можна зводити до простого відображення суспільної системи, до жорсткої детермінації. Незважаючи на деякий єдиний соціальний початок, всі люди різні і за своїми поглядами, переконаннями, здібностям, характером, за своєю активністю і багатьма іншими параметрами. Сучасна наука спирається на вже наявні положення і погляди на особистість як об'єкт наукового дослідження факторів її формування [35, с. 9]. Вчені-філософи, соціальні психологи, антрополози і представники інших областей знання намагаються розглянути досягнення науки в цьому напрямку і класифікувати концепції (підходи, конструкти, напрямки і т.д.) в розумінні особистості і виявленні факторів формування типів її поведінки.

Так, у сучасній соціально-філософській зарубіжній науці класифікуються такі підходи до розуміння особистості, як соціогенетичний, біогенетичний, психогенетичний та ряд інших. Представники соціогенетичного напрямку (Е.Торндайк, Б.Скіннер, У.Доллард, К. Левін та інші) намагаються пояснити особливості особистості виходячи зі структури суспільства, способів соціалізації, взаємин з оточуючими людьми [35, с. 9]. Керуючись такою концепцією, вчені розробили і відповідні теорії формування особистості: теорія соціалізації, теорія навчання, теорія ролей та ін. Кожна з цих теорій пояснює соціальну поведінку особистості, виходячи з замкнутих в собі властивостей навколишнього середовища, до якої людина повинна адаптуватися. При цьому часто зовсім не враховуються об'єктивні, суспільно-історичні умови життя людини [35, с. 10].

Зокрема, можна розглянути соціогенетичний підхід, наприклад теорію соціалізації. Згідно з цією теорією, людина народжується біологічною істотою і

стає особистістю лише завдяки впливу соціальних умов життя. Представники іншої концепції цього підходу – теорії навчання вважають, що життя індивіда, його відносини, поведінка обумовлюється, підкріплюється навчанням, засвоєнням певної суми знань і навичок. Ще одна концепція даного підходу – теорія ролей (У.Доллард, К. Левін та ін.) виходить з того, що суспільство пропонує кожній людині «набір стійких способів поведінки (ролей)», які визначаються її соціальним статусом. Ці ролі накладають відбиток на характер поведінки особистості, її відносини з іншими людьми [195, с. 333].

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

Представники біогенетичного підходу в основу розвитку особистості і формування типів її поведінки ставлять біологічні процеси дозрівання організму. С. Холл, наприклад, вважав, що «розвиток особистості в згорнутому вигляді повторює стадії розвитку суспільства». Інший представник біогенетичного підходу Е. Кречмер виводив типи особистості і її поведінки з особливостей будови тіла людини [195, с. 333].

Особливо яскраво принцип біологізму представлений в концепції особистості, розробленої З. Фрейдом, який вважав, що вся поведінка особистості обумовлено фізіологічними, несвідомими потягами людини [цит.за: 47, с. 208].

Разом з цими напрямками розглянули також психогенетичний підхід, представники якого не заперечують значення ні вроджених задатків, ні довкілля, ні навчання, проте на перший план висувають розвиток психічних процесів. В рамках цієї концепції виділяється психодинамічна орієнтація, представники якої (Е. Еріксон) пояснюють поведінку особистості через емоції, потяги і інші позараціональні компоненти психіки [цит.за: 47, с. 208].

В середині минулого століття особливо популярною була концепція когнітивістської орієнтації, представники якої (Ж. Піаже, Д. Келлі та інші)

віддавали перевагу розвитку інтелектуально-пізнавальній сфері психіки особистості. Ще один напрямок у психогенетичному підході склали представники персонологічної орієнтації (Е. Шпрангер, А. Маслоу та ін.). Їх увага акцентувалася на розвитку особистості в цілому, від чого, на їхню думку, «залежить її поведінка, в тому числі і девіантна» [195, с. 334].

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

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

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

З біологічної точки зору людина представляється як вищий етап еволюції живих істот. Однак однолінійна та прогресуюча біологічна еволюція людської істоти, як зазначає В.П. Алексєєв, сьогодні розцінюється як примітивна і безповоротно застаріла еволюційна модель [2, с. 141]. Нинішня людина, стверджують інші філософи, є істота, позбавлена органів захисту і нападу, зі слабкими органами чуттів, це – «неспеціалізована тварина», що живе в штучному середовищі перебування і погано почуває себе за його межами, тоді як всі тварини добре пристосовані до навколишнього природного середовища. Тому в якості компенсації своїх природних недоліків, людина розвинула здібності свого інтелекту, ставши працюючою людиною, здатною до вільної, творчої особистості [35, с. 11].

Завдяки застосуванню штучних знарядь праці, людина здатна поєднати в собі різноманітні способи діяльності. Саме вона здатна стати центром, головним рушієм будь-якої діяльності і всіх функцій, якими природа обдарувала інші істоти. Вона може виконувати дії, які біологічно суперечать її суті. «Різнобічністю своєї діяльності людина остаточно долає біологічну обмеженість як своєї фізичної природи, так і духовної» [7, с. 380]. Дана різнобічність не є чимось раз і назавжди даним: вона розвивається, а разом з нею розвивається і вся структура людської психіки, включаючи емоції, які часом мають неабиякий вплив на поведінку людини, на вибір способів і засобів досягнення цілей.

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

Як стверджували багато філософів, проблема особистості в філософії – це перш за все питання про те, яке місце займає людина в світі, ніж вона фактично є і ким вона може стати, які межі її вільного вибору і соціальної відповідальності (І. С. Кон) [180, с. 129].

У своєму первинному значенні, зазначав І. Кон, слово «особистість» позначало маску, роль, яку виконували актором в давньогрецькому театрі. Уже в античності виникає проблема неспівпадання реальної поведінки людини і її «сутності» («ідеї»). Ця невідповідність набуває форму дуалізму у філософії Нового часу, коли, починаючи з Р. Декарта, поширюється ідеологія

психофізичного паралелізму, яка розділила філософів на два табори – ідеологів дуалізму і їхніх опонентів [179, с. 12]

У сучасній психології під особистістю найчастіше розуміється якесь інтегруюче начало, що пов'язує воедино різні психічні процеси людини і надає її поведінці необхідну послідовність і стійкість. Залежно від того, в чому саме вбачається таке інтегруюче начало, теорії особистості підрозділяються на психофізіологічні, біосоціальних, психосоціальні, психостатичні і ін. [186, с. 124].

На думку І. Кона, для сучасних вчених великі теоретичні труднощі представляє проблема структури особистості, бо вчені різних шкіл і напрямків у філософії, соціології і психології по-різному описують і пояснюють цю структуру. Так, наприклад, в психології створенню загальнопсихологічної теорії особистості перешкоджають не тільки розбіжності в ідеології і методології психологічних шкіл і напрямків, але і багаторівневність самого об'єкта дослідження, починаючи з біологічного рівня і закінчуючи соціальним. Не менш проблематична ситуація і в соціальній філософії, де вивчаються не індивідуальні особливості людини, а перш за все ту соціальну систему, в яку вона включена, і ті соціальні функції (ролі), які вона виконує. Різноманітність цих соціальних систем і функцій настільки велика, що вчені часом губляться перед величезною масою емпіричного матеріалу, який не вкладається в раніше відомі класифікаційні схеми. Тому «соціологія особистості» ще далека від того, щоб заявити про себе як про цілком завершену наукову дисципліну [179, с. 12].

Важливо підкреслити, як це і роблять багато вчених, що значну допомогу в створенні психології особистості і соціології особистості можуть надати дослідження в області психопатології і соціологічного вивчення індивідуальних і колективних форм поведінки, бо, як відомо, знання «винятків із правил» допомагають краще зрозуміти самі «правила» (норми, цінності і т. п.) [79; 81].

Подібне ставлення до досліджуваних об'єктів не може залишити поза увагою і методологічну проблематику філософії. Традиційно ця проблематика має справу з «позитивними» даними, тобто з такими даними, які «піддаються

раціональній оцінці на їх істинність або хибність». Однак в цьому складному світі далеко не завжди вдається дати однозначну оцінку пізнаваних явищ і процесів, особливо в тих випадках, коли винятків з правил набагато більше, ніж самих правил, що свідчить про явне неблагополуччя в області методології наукового пізнання.

Німецький вчений В. Тайхманн, проводячи аналіз існуючих точок зору на проблему особистості, закликає звернутися до більш поглибленого вивчення глобальних загальнолюдських проблем, пояснюючи це тим, що спостерігається «зростаючий повсюдно інтерес до питань про сенс буття і ціннісні орієнтації» [469, s.1065 - 1066].

Коли мова йде про співвідношення економіки і політики, про захист навколишнього середовища, розширення середовища проживання людини і т.д. висловлюються побоювання щодо того, що розвиток науки і техніки може призвести до зниження відчуття межі у гуманності і людяності. У зв'язку з цим виникає ряд питань: чи не занадто дорогою ціною дістається людству прогрес? Чи не слід перед обличчям атомної загрози зосередитися лише на сфері особистого життя? і т. п. Постановка таких питань свідчать про важливий переломний момент в формуванні уявлень про людські цінності, про зміну ціннісних орієнтацій, про пошук актуальних світоглядних і духовних ідеалів на шляхах подолання суспільних і індивідуальних протиріч, конфліктів.

І. Кант, сформулювавши свої відомі чотири питання, вказавши, яким шляхом повинна піти філософія, щоб допомогли людині змінити ставлення до світу. Цей підхід не втратив свого значення і в даний час, оскільки він прагне до органічного поєднання пізнання оточуючого людину світу обґрунтуванням ціннісних критеріїв, норм для практичної діяльності людини.

Аналізуючи сучасну філософську літературу, В. Тайхманн відзначає недоліки, характерні для навчальних посібників з філософії. Так, на його думку, якість підручників з філософських дисциплін вимагає серйозного допрацювання, зокрема в аспекті більш глибокого висвітлення проблем особистості [469, s.1065 - 1066].

Цікаво відзначити, що В. Тайхманн не наполягає на створенні спеціальної філософської теорії особистості. На його думку, достатньо міждисциплінарних розробок з проблем теорії особистості, бо людина є найскладнішим предметом науки і вимагає цілеспрямованої взаємодії різних дисциплін (соціології, психології, теорії культури, педагогіки і т.д.) [469, s 063–1084.].

Щоб довести, що особлива філософська теорія особистості не потрібна, В. Тейхманн апелює до світоглядного характеру філософії. Аналізуючи світоглядні функції філософії, він приходять до висновку, що їх цілком достатньо для того, щоб уможливити концентрацію всіх окремих філософських дисциплін і гуманітарних наук на єдиному об'єкті – на людині [469, s. 1063–1084.].

Як бачимо, не всі з сучасних філософів наполягають на необхідності створення окремої філософської теорії особистості, хоча і не заперечують того, що поглиблене розуміння людини, людської особистості є актуальним завданням. Це слід мати на увазі, «оскільки з філософами часто трапляється так, що вони починають теоретизувати з кожного приводу і без приводу, забуваючи про дослідження реальних речей, знання про які можуть прийняти вид теоретичних узагальнень, а можуть і не прийняти» [389, с. 43]. В цьому плані показова монографія Л. П. Станкевича «Проблемы целостности личности» [347, с. 128], в якій автор намагається закласти методологічні основи для створення філософської теорії особистості.

На думку Л. Станкевича, базисним методологічним поняттям в філософському розумінні особистості є поняття «цілісність», бо цілісність – це фундаментальна властивість складних систем. Властивості і потреби цілого виступають як найважливіші детермінанти історичного розвитку, причому розвитку самої властивості цілісності виявляється особливим критерієм розвитку. «Існування цілісності визначається сукупністю зв'язків не тільки внутрішніх елементів системи, а й зовнішніх відносин, зв'язків і взаємодій» [347, с. 7].

Людська особистість починається з індивіда, який є беззаперечною органічною цілісністю і її можна визначити як системну цілісність ієрархічно організованого об'єкта, що володіє властивостями неподільності як біологічна, органічна цілісність [347, с. 19].

На думку Л. Станкевича, індивід еволюціонує в особистість через працю як соціальну діяльність. В процесі якої в ньому суб'єктивуються об'єктивні здатності суспільства. Цілісність особистості визначається рівнем розвитку суспільства. Саме тому «в дослідженні особистості необхідно йти від цілісності суспільства до цілісності особистості» [347, с. 34–35].

Іншими словами, Л. Станкевич з одного боку утверджує цілісність людського індивідууму як неподільну органічну (біологічну) цілісності, а з іншого боку, приписує атрибут цілісності цього індивідууму, виходячи з соціокультурних домінант, пріоритету соціального над індивідуальним. З його погляду, вихідні принципи пізнання цілісності особистості – це суспільні відносини (діяльність і спілкування) [347, с. 45]. Але в такому разі дуже складним стає завдання щодо вирішення проблеми цілісності людської особистості, оскільки біологічні та соціальні фактори проявляються в традиційному (з часів картезіанської філософії) дуалістичному відношенні [31, с. 10].

Що ж, згідно Л. Станкевича, який досліджує особистість в системі суспільних відносин, то, виходить, що особистість в системі суспільних відносин – це суб'єкт, який самовизначається на основі вироблених ціннісних установок і орієнтацій. «Рівень цілісного розвитку особистості вимірюється способом, мірою включеності її індивідуального буття в різноманітну систему суспільних відносин» [347, с. 51]. Включеність ж залежить від позицій і диспозицій, які виробляються і розвиваються в процесі спілкування. Суспільні відносини, соціальна діяльність і спілкування є, на думку Л. Станкевича, трьома основними факторами, що обумовлюють цілісний розвиток особистості.

Що ж стосується соціальної діяльності, то вона, з позиції Л. Станкевича, обумовлює цілісний розвиток особистості. При цьому діяльність носить двоїтий характер – соціально-об’єктивний і особистісно-суб’єктивний.

Після знайомства з монографією Л. Станкевича, можна засвідчити, що подібні філософські роботи навряд чи можуть сприяти не лише розумінню проблеми людської особистості, а й застосуванню результатів даного теоретизування при вирішенні конкретних соціальних і психологічних завдань, які стосуються антропологічної проблематики. На жаль, в радянський період було більш ніж достатньо робіт, схожих на Л. Станкевича, автори яких орієнтувалися на марксистську методологію соціального пізнання «істматівського» характеру. Актуальні для того часу проблеми вирішували в термінах «праця», «діяльність» «суспільство», «суспільні відносини», «відносини спілкування», т. д., і виступали вони своєрідними «швидкими допомогою», особливо в тих випадках, коли проблема однозначно не вирішувалася за допомогою філософських спекуляцій [31, с. 12].

Подібні недоліки спостерігаємо не лише у філософських творах радянських вчених, але і у соціологічних дослідженнях, зорема стосовно інтерпретації даних таких досліджень.

У сучасній філософській літературі існує велика різноманітність визначень, контекстів вживання поняття «цілісності» особистості. Одні філософи розглядають цілісність як охоплення, суму всіх здібностей, рис особистості, інші – вважають, що «соціальна якість особистості і висловлює її цілісність», треті аналізують її як властивість, що вказує на розвиненість особистості, і т.д. [31, с. 12]

До недавнього часу досліджуючи особистість, науковці частіше застосовують її аналіз з позицій закритої системи. Синергетичний же підхід розглядає відкриті системи. Дослідження особистості як відкритої системи, передбачає її вивчення і розгляд одночасно в період рівноважного, тобто стійкого стану, і в період втрати цієї стійкості, а також виявлення об’єктивних чинників етапів формування нової рівноважності. На наш погляд,

рівноважність системи «особистість» задається насамперед її цілісністю і одночасно її втрата веде до втрати рівноважності всієї системи «особистість» [34, с. 8].

Розглянувши механізм самоорганізації за один з основних принципів, які можуть збагатити наше дослідження і мають місце при формуванні цілісності особистості, на нашу думку, слід також звернутися і до системного підходу (оскільки «цілісність», «система» одні з основних його категорій). Часто зустрічається думка, що синергетика і системний підхід суперечать один одному. Нам здається, системний підхід не заперечує можливості руйнування і загибелі систем, а також приймає й тезу про різні способи їх утворення і в цьому сенсі не може протиставлятися синергетиці [188].

Самоорганізація застосовується і у виробленні норм людського співжиття, моральності, поведінки, котрі формуються не стільки за велінням окремих управителів, скільки в результаті тривалої спільної життєдіяльності людей і з'являються швидше інтуїтивно, ніж усвідомлено. У суспільстві самоорганізація виникає у вигляді «різних соціальних інститутів вже на самому початку його розвитку» [312, с. 15-16.]. Ми припускаємо, що мораль виникла з прагнення окремих спільнот чи суспільних утворень зберегти себе в процесі боротьби з природою і з іншими спільнотами людей. Об'єднання індивідів на основі спільних інтересів, поступки та відмови від особистих прагнень на користь інтересів колективу – ще яскравіше проявляється в трудовому та суспільному житті. Застосовуючи таке ракурс бачення проблеми, всю історію людства можна розглядати як історію становлення і розвитку різних форм об'єднання і співпраці людей для досягнення поставленої спільної мети. Правда, оскільки об'єднання і самоорганізація людей переплітаються з факторами зовнішнього організації, настільки саме об'єднання може набувати різних значень. [213, с. 15-16.] Коли об'єднуючі фактори суспільства знаходяться в гармонії з самоорганізацією, відповідають спільним інтересам людей, то це сприяє прогресу суспільства в цілому. Однак, досліджуючи загальні характерні риси самоорганізації на різних рівнях розвитку матерії, не

варто переносити її дію з найпростіших матеріальних структур на більш складні. Самоорганізація в процесі розвитку матеріального світу від найпростіших неживих систем до живих і появи мислячої матерії, що становить основу соціальних систем, зазнає якісних змін: вона удосконалюється і ускладнюється [312, с. 15-16.]. Тому, визнаючи дію механізмів самоорганізації в соціальних системах і зокрема такій системі як особистість, не слід її абсолютизувати й ідеалізувати. Тут не варто недооцінювати і людський фактор, і суб'єктивний вплив на процеси, які відбуваються. Через це найбільш складною для аналізу з позицій синергетики, на наш погляд, є саме система «особистість» [34, с. 12].

Формування цілісності як стану рівноважної системи «особистість» відбувається протягом життєвого шляху, який є для кожної людини неповторним і охоплює зміну одних видів соціальних ролей іншими. Особистість отримує нові можливості і їх реалізацію, в цілому, весь шлях розвитку індивіда. Життєвий шлях людини наповнений складним змістом її повсякденного існування в межах природних і соціально-культурних реалій. Життєвий шлях конкретної особистості поділяється на певний ряд етапів, фаз і ступенів, в основі яких знаходяться системно-інтегративні якості особистості. Переважно системно-інтегративні якості особистості не залишаються незмінними протягом усього життя людини, тобто система «особистість» не є раз і назавжди заданою. «Відомо достатньо випадків коли, наприклад, людина, будучи атеїстом, раптом стає глибоко віруючою, і навпаки. В результаті цього відбувається внутрішня перебудова особистісної системи з виникненням у ній нових структурних елементів» [272, с. 228]. Іноді ці трансформації людині важко усвідомити і пояснити навіть самій собі. Саме це є прозорим проявом синергетичних особливостей процесу розвитку особистості. Однак, звертаємо увагу, що це не зовсім той процес самоорганізації, який має місце в неживій природі, але характерні риси синергетики тут однозначно мають місце.

Як зазначалося вище, синергетичний підхід характеризується тим, що зі збільшенням припливу інформації з зовнішнього середовища, зростає

нерівноважність системи, яка призводить до виникнення нестійкості її колишньої структури [347, с. 15-16.]. У реальному процесі розвитку, в різних його формах і на різних рівнях під впливом цього починаються зміни, які показують, що розвиток триває, але він йде вже по-іншому шляху. Такий розвиток пов'язаний з порушенням симетрії, стійкості, котра поступово призводить до самоорганізації нової системи. «Самоорганізація передбачає наявність досить великої кількості взаємодіючих елементів. Необхідно щоб ця взаємодія мала певний характер, а саме поведінка елементів має досягати узгодженого характеру, в наслідок якого елементи системи поводяться як єдине ціле. Хаотичний рух може стати узгодженим, якщо система отримує із зовнішнього середовища достатню кількість інформації. Стосовно ж структури системи, то вона виступає своєрідним корелятом для самоорганізації» [347, с.15-16.].

Система «особистість», як уже було розглянуто раніше, являє собою складну структуру, що складається з безлічі елементів. Відхилення від рівноваги, які виникли в системі, можливо випадкові, не тільки не послаблюються, але навпаки здатні посилюватися, сприяючи подальшому спочатку «розхитування», а потім і руйнування колишньої стійкості, тобто колишньої цілісності особистості [272, с. 228]. Після цього, в певній критичній точці відбувається, навпаки, вже узгоджена поведінка зміни елементів системи, які від початку були роз'єднані. Як наслідок виникають процеси, яким властивий новий характер взаємодії між елементами системи і викристалізовується їх нова цілісність. Слід зауважити, що сам перехід від однієї структури до іншої може залежати від цілого ряду випадкових факторів, які здатні перебувати досить далеко від інтеграційних якостей, на яких базувалася колишня цілісність особистості, тобто рівновагу системи. Отже, випадкові фактори здатні привести від порушеної рівноважності системи до виникнення нового порядку в її організації. І. Пригожин в зв'язку з цим висунув принцип, згідно з яким «джерелом порядку є нерівноважності. Нерівноважність є те, що «породжує порядок з хаосу» [298].

Виходячи з вище сказаного, можна зробити висновок, що самоорганізація особистості на основі процесів синергетики пов'язана з внутрішньою перебудовою системи. Зменшення порядку, безлад, наузгодженість між її елементами призводять до руйнування цілісності, а подальше формування і поступове посилення порядку і встановлення нової субординації елементів системи, призводить до виникнення нової цілісності [33, с. 141].

Однак при дослідженні формування цілісності особистості недостатньо спиратися тільки на принципи синергетики, необхідно враховувати і роль свідомої позиції особистості стосовно формування своєї цілісності. Реалізація цілісності на власне індивідуальному рівні – це вид активності, спрямований на розвиток своїх особистих сил. Внутрішній світ цілісної особистості є сферою, що змінюється не тільки під впливом зовнішньої інформації, випадкових факторів, а й під впливом самого суб'єкта. Сюди належать в першу чергу такі цілеспрямовані зміни, як вироблення вольових, інтелектуальних і фізичних якостей, формування нових рис характеру, певних моральних засад і як наслідок – зміна поведінки. Для дослідження особливостей формування цілісності особистості при такому варіанті розвитку, потрібно виділити особливий комплекс особистісних функцій. Їх можна уявити як щось єдине, що складається з наступних властивостей: когнітивних – самосвідомість, самопізнання і самовизначення властивостей управлінського характеру (самооцінка, саморегуляція, самоконтроль) і властивостей, що виникають на основі інтеграційних процесів свідомого формування власного «я» (самоактуалізація, самовиховання, саморозвиток). Всі ці властивості спрямовані на формування тих особистісних особливостей, які потрібні особистості. Саме вони і будуть виступати інтегративними властивостями системи особистість, висловлюючи її цілісність [35, с. 22].

Виходячи із затрачених особистістю зусиль, цілісність особистості в цьому випадку формується як наперед заданий, усвідомлюваний результат і постає в самореалізації як постійний безперервний процес створення власного життя, як процес самоствердження в ньому. Часто обидва способи формування

цілісності особистості можна спостерігати в реальному житті людини. Розглянувши під іншим кутом зору проблему особистості, ми вважаємо, що цілісність особистості, як рівноважний стан системи може формуватися як на принципах синергетики, так і на основі вольових дій самого індивіда. Обидва ці способу не суперечать системному підходу і дають ключ до глибшого пізнання особистості [188].

Для розуміння впливу свободи на зміну соціокультурних характеристик сучасного українського суспільства ми вважаємо за необхідне дослідити ідентичність та толерантність. Це є фактори, які в ідентифікаційному просторі особистості дозволяють дослідити системну цілісність світу особистості. В ній вони взаємопов'язані як компоненти і ключ до розуміння глобалізаційних процесів у їхньому відбитті на національних особливостях розвитку суспільства.

Ідентичність та толерантність ми серед іншого відносимо до соціокультурних характеристик людини. Це основоположні складові сучасної суспільної науки, завдяки яким стає можливо спробувати перебороти зміни суспільної свідомості, викликані глобалізацією, усунути кризові явища особистісного несприйняття даного феномена, обґрунтовано підтвердити закономірність глобальних процесів як чергового неминучого етапу розвитку планети, сформувані стратегію буття людства в нових історичних умовах.

«Осмислення і сприйняття теоретичного і практичного змісту ідентичності та толерантності можливе при зверненні у процесі дослідження насамперед до їхніх онтологічних коренів. Ідентичність є базовою категорією, тому виступає в якості вихідної точки дослідницького процесу. Толерантність у даному разі виконує роль специфічного інструмента осмислення і коректування соціальної дійсності» [333, с. 78].

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

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

Разом з тим, категорія ідентичність має і більш широке тлумачення. Під ідентичністю ми розуміємо не тільки обґрунтоване віднесення конкретного індивіда до відповідного етносу. Ідентичність містить у собі не тільки поняття, пов'язане з розбудовою відносин і дій у міжетнічних контактах, але включає відносини між індивідами на рівні значно більш широких соціальних спільнот: раси, релігії, професії, культури, вік, стать та інших, тобто визначається як самоідентифікація в широкому сенсі. «Ідентичність є одним з головних механізмів включення особистості у визначену соціальну структуру, прийнятну для неї, яка позитивно сприймає саме дану особистість» [333, с. 78].

Етнічна ідентичність – поняття більш вузьке, яке базується на усвідомленні індивідом приналежності до конкретної стабільної, умовно замкнутої родової спільноти зі своєю територією (історична батьківщина), мовою, культурою, традиціями, міфами, релігійними віруваннями, побутом і т.п., у яких він володіє стійким етнічним статусом. Базовим елементом в етнічній ідентичності є стабільність і стійкість основних етнічних характеристик, насамперед, мови і культури. Етнічна константність неможлива без перманентного розвитку передачі від покоління до покоління. У процесі одержання наступними поколіннями етноскладаючої інформації, насамперед, за допомогою освіти і виховання, відбуваються визначені зміни в змісті інформаційного складової, структурі, формах і методах трансляції різних інформаційних шарів [445, S. 185-191].

Етнічна ідентичність, як форма групової ідентичності, трансформується в часі, породжуючи різні історичні варіації власного етносу. Проте, у силу відносної відособленості існування етнічна ідентичність є утворенням, найбільш стабільним, досить чітко зафіксованим у визначеному просторі і протяжним у тимчасовому, як правило, тривалому історичному проміжку. «Етнос, як родова громада, – на що зовсім справедливо вказував Л.Н.Гумільов, насамперед, – є для індивіда у його внутрішньому сприйнятті психологічною спільністю, що володіє природними захисними функціями» [цит. за:321, с. 67].

Стійкі характеристики етносу є одночасно об'єднуючими і етнодифференціюючими, оскільки тільки завдяки їм можлива ідентифікація, конкретизація і відділення одного етносу від іншого. Власне ідентичність є «феномен, що виникає завдяки діалектиці взаємодій індивіда і різних соціальних груп, репрезентуючих його оточення», – підкреслюють американські дослідники П.Бергер і Т.Лукманн [445, S. 185-191].

Самоідентифікація індивіда є неповною, якщо не ілюструється відношенням до ідентичності «іншого», що виявляється через терпимість, чи відчуженість, нетерпимість. Коливання індивіда у бік посилення прихильності до етносу спостерігаються в періоди соціальної нестабільності або корінних соціальних змін, тобто коли в суспільстві найбільш гостро відчувається незахищеність і навіть реальна погроза звичному існуванню як окремого індивіда, так і визначених груп [321,с. 67]. Саме в такі періоди, на наш погляд, дане питання стає найбільш гостро та болісно.

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

Прагнення індивіда до збереження в недоторканності цінностей власної етнічної ідентичності і зміцнення їхньої соціальної значимості в історичному

процесі репрезентовано в науковій літературі як етнічний парадокс сучасності, оскільки даний процес здійснюється в протизагони уніфікації, що підсилюється, приводить до спрощення духовної і матеріальної культури в ареалах, що виходять за рамки національних держав і навіть континентів.

Коли відбувається зіткнення інтересів етнічної ідентичності і соціальних змін, особистість, виявляючись у ситуації альтернативного вибору, робить цей вибір на користь етнічної ідентичності [213, с. 11]. Варто звернути увагу, що соціальна ідентичність як тимчасове утворення, поєднує зв'язки, відносини, оцінки, що структуровано демонструють місце конкретної людини в соціумі. При розгляді соціальної ідентичності, як правило, показані соціальні групи, що мають визначену, найчастіше виробничу (у розширеному тлумаченні даного поняття) цінність для конкретного соціуму.

Соціальна ідентичність як двостороння індивідуально-ціннісна співвіднесеність індивіда з визначеною соціальною групою (поза залежністю від її етнічного складу) забезпечує його стабільне існування і виступає регулятором повсякденної трудової і, частково, нетрудової діяльності. Соціальна ідентичність – це множинна ідентичність. Як така, вона містить у собі професійну, культурну, релігійну, гендерну, побутову, у тому числі етнічну ідентичність ідентичності [312, с. 11].

У залежності від розставлених акцентів, приналежність до соціальної ідентичності дозволяє прогнозувати імовірність поведінки людини: сприйняття нею тих чи інших цінностей, норм, принципів, стереотипів, установок, або рішуче дистанціювання від них, а також елементарне ігнорування. Власне кажучи, соціальна ідентичність містить у собі таку взаємодію між індивідом і соціокультурною спільнотою, у якій осмислення індивідом своєї самості, соціальної значимості, відбувається паралельно з упевненим прирахуванням себе до конкретної соціальної групи ідентичності [312, с.11].

Криза соціальної ідентичності настає тоді, коли індивід у процесі незалежних від нього соціальних змін усвідомлює неможливість зберегти в цілісності звичну структуру життя. Нездатність адекватно реагувати на нові

вектори розвитку соціальних процесів у звичній самоідентифікації, хворобливе відчуття розриву традиційних зв'язків, насамперед, трудових, приводить у підсумку до відмови від нових реальностей, що несуть нестійкість, нестабільність, диффузність буття. Криза ідентичності, як будь-який інший процес, що розвивається, та несе деякий негативізм, не може проходити безболісно. У важких пошуках та прагненні зберегти віджилі відносини, що гальмують розвиток, на поверхні найчастіше виникає людська агресія, що спонтанно супроводжує неприйняття нового, котре а priori психологічно сприймається як далеке, вороже.

«Першими під агресивний сплеск емоцій і дій індивіда попадають «чужі», представники інших етнічних ідентичностей. Під тиском незворотніх змін відбувається тотальна відмова від раніше прийнятного співіснування з «іншим» у рамках позитивної терпимості. На порядок денний виходить проблема недопущення соціального вибуху на породжену міграцію населення, актуалізується потреба в пропаганді і повсюдному впровадженні ідей цінності культурного різноманіття, визнанні за будь-якою людиною невідчужуваних прав і свобод, заохочення ініціатив і альтернатив, поважне відношення до іншого» [120, С. 173-182].

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

Поняття «толерантність» в силу своєї змістовної об'ємності і широкого практичного застосування до цих пір не має чіткого наукового визначення. Етимологічно дане поняття виходить із багатозначного латинського терміну *tolerancia* – стійкість, витривалість; терпимість; допущення, припустиме відхилення [120, С. 173–182].

Справжнім джерелом наукового визначення поняття толерантність є гуманістична філософія епохи Відродження. Саме в цей період основна увага звертається на цінності чеснот кожного окремого індивіда, його моральних достоїнств, що складають безліч неповторних варіацій людського виду. Але в активній соціально-політичній практиці термін толерантність з'явився в середні віки в Західній Європі під час релігійних воєн. Він найчастіше використовувався тільки в одному, вузькому значенні – «терпимість» – як заклик до віротерпимості і поваги прав іншого на інакомислення, про що свідчить присутність подібного тлумачення даного поняття саме в цьому значенні практично у всіх європейських мовах. Так, *tolerance* (англ.) – терпимість, стійкість до невизначеності, визнання інших поглядів, переконань, традицій, стилів і практик життя без внутрішньої згоди з ними; *Tolerancia* (испан.) – терпіння, визнання права іншого бути іншим; етична стійкість; *tolerance* (франц.) – терпимість до іншому, внутрішня переносимість іншого, *der toleranz* (нім.) – терпимість, визнання права іншого на рівне існування, стійкість до поведінкових відхилень [321, с. 67].

В українській мові подібний термін був відсутній, оскільки в національних традиціях міжетнічного спілкування не спостерігалось відповідних реалій. Толерантність в українському ментальності ототожнюється з терпимістю, категорія вузького призначення, що означає наявність негативної чи нейтральної реакції на іншого (зовнішня стриманість при внутрішньому неприйнятті іншого, «вимушене» співіснування з «чужим») і відсутність традицій сприйняття соціальної цінності різниці [120, С. 173-182.].

Потреба в толерантності в будь-яку історичну епоху виникає через присутність у суспільстві протилежних, споконвічно антагоністично структурованих соціальних інтересів. «Заклик до толерантності виникає, привертає до себе увагу суспільства, коли базисні, основні інтереси антагоністичних суспільних груп вступають у фазу непримиренного протиріччя, загострюються до стану, коли втрати здаються неминучими для всіх конфліктуючих сторін. У соціальному виборі між руйнуванням і творенням

на допомогу приходять толерантність як один з найбільш результативних способів збереження відносин соціальної рівноваги. Виступаючи у ролі парламентаря, взаємна толерантність слугує запрошенням до діалогу, сприяє згладжуванню і поступовому узгодженню протиріч, розв'язання конфліктних ситуацій за допомогою шанобливого відношення до іншого погляду на світ, іншої точки зору на нові виклики сучасності» [321, с. 67].

Так, у часи середньовічних кривавих спалахів релігійної нетерпимості, заклик до толерантності широко використовувався воєначальниками і політиками як найважливіший інструмент досягнення відносного взаєморозуміння між прихильниками конфліктуючих релігійних напрямків (католиків і гугенотів у Франції, девеллеров і індепендентів в Англії), пізніше, у середині двадцятого століття, для розв'язання расово-етнічних протиріч (між білими й афроамериканцями, білими і кольоровими в США та ін.). Пропагуючи релігійний (О.Кромвель) і расовий (Л.Джонсон) плюралізм і не нав'язуючи при цьому ні одній зі сторін вимог релігійної чи іншої єдності, адепти толерантності вміли досягти примирення між, здавалося б, непримиренними сторонами [321, с. 67].

В силу об'єктивної необхідності історично утверджувалася об'єднуюча релігійна терпимість у середньовічний період. Формування толерантності на той час змогло забезпечити достатню для того періоду свободу віросповідань і, в такий спосіб, стала могутнім поштовхом до досягнення інших індивідуальних і колективних воль, у тому числі, політичних, що у свою чергу, сприяло наповненню принципу толерантності новим, соціально значущим змістом [321,с. 68].

В процесі формування демократичних цінностей та різних демократичних інститутів поступово виникає і продовжує безупинно розвиватися відповідна політична і правова культура толерантності. Знадобилися фактично століття спільного існування у безупинному діалозі, перш ніж людство навчилося терпимо відноситися до іншої раси, іншої релігії, мови, кольору шкіри, культури. Афроамериканці в США, наприклад, домоглися

скасування дискримінації з виборчого права лише в середині ХХ століття. У Швейцарії, одній із найбільш високорозвинених європейських країн, статевий ценз при виборах було відмінено лише у 1971 році, а в прогресивній Німеччині заробітна плата жінок і нині нижче, ніж оплата аналогічної роботи у чоловіків [321, с. 68].

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

Намагання уникнути наростання соціального антагонізму, що супроводжує історичні зміни, прихильники толерантності європейського зразка активно пропагують всеосяжну етичну норму – здатність бути справедливим стосовно інших, не допускати несправедливості стосовно себе. Інакше кажучи, адепти толерантності вважають закономірним і необхідним «виховувати в громадян довірливе відношення до соціуму, вміння цивілізовано обговорювати і розв'язувати виникаючі конфлікти, здатність до діалогу (уміння слухати і чути іншого), готовність до компромісів і консенсусу» [70, с. 89]

Така точка зору нині є провідною і соціально значущою. Однак у другій половині ХХ ст. і, особливо, на початку ХХІ ст. в зв'язку з переходом суспільства до інформаційно насичених технологій, з поширенням глобалізації на всі регіони, спостерігається певне напруження. Глобалізація викликала міграцію населення і спровокувала серйозні проблеми у всіх сферах буття: в економіці і культурі, у національному і соціальному житті. Глобалізація породила спротив значної частини населення. Її противникам здається, що виникає загроза тотального переходу до уніфікованої, стандартизовано-обмеженої монокультури [438, р. 28].

Соціальна напруженість усередині різних суспільних груп вимагає нових методів їхнього психологічного перезавантаження для переходу від

агресивного до спокійного і внутрішньо зацікавленого розуміння значимості «іншого», з його незвичними думками, традиціями, переконаннями, поведінкою і т.п.

«Останні дослідження показують, що терпимість як спосіб взаємодії і спроба розуміння іншого, себе вичерпала і повинна бути замінена більш широким принципом спілкування – толерантністю» [438, р. 28].

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

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

Докладний аналіз вітчизняних і закордонних видань, присвячених дослідженню проблем толерантності, однозначно свідчить про те, що єдиної точки зору щодо сутності даної дефініції немає і бути не може, оскільки поняття «толерантності» охоплює надзвичайно широкий спектр людських відносин. Толерантність є особливим інструментом примирення непримиренного, унікальною за своїм характером, всеосяжною за масштабами використання та міцно поєданою з такими об'ємними різнопорядковими явищами як глобалізація та ідентичність. Саме тому у численній групі дослідників даного феномена працюють не тільки філософи, соціологи, психологи, педагоги, але й ієрархи різних церков, економісти, медики, письменники, представники численної армії мас-медіа, відомі політики. До толерантності невпинно закликав Папа Римський Іоанн Павло II, той же принцип сповідує його спадкоємець Бенедикт XVI та нинішній Франциск. В один голос з ними говорить Генеральний Секретар ООН, керівники абсолютної більшості країн, лідери і численні прихильники різних міжнародних і регіональних організацій [438, р. 29.].

У 1995 році Генеральна конференція ЮНЕСКО прийняла Декларацію принципів толерантності. З цього часу в день її проголошення, 16 листопада, людство щорічно відзначає як Міжнародний день толерантності. На всіх континентах у відповідь на потребу виникають, успішно функціонують суспільні школи, міжнародні центри, мультикультурні об'єднання, університети толерантності. Тому виникає природне питання: чим викликаний палкий інтерес до теорії і практики толерантності? Що спонукало до актуалізації? Можливо, гносеологічне теоретизування учених із приводу актуальності історичного явища? Особисті амбіціїми відомих політиків і суспільних діячів? Новизною та непередбачуваністю одержуваних практичних результатів інтолерантного характеру чи твердою необхідністю сучасного буття? Сучасне суспільне буття характеризується прискоренням міжнародних, у тому числі, міжрасових міграційних процесів, характеризується незвично тісним співіснуванням етносів з різним менталітетом, релігією і культурою. Можливо такий інтерес є звичайною даниною моді, яка розповсюджується ласими до сенсацій мас-медіа [433]?

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

Різноманітні теоретико-філософські та прикладні підходи представлені у роботах наступних мислителів: В.Лекторського, Л.Скворцова, А.Перцева, В.Тишкова, В.Ядова, Е.Алексеевої, И.Петгай, О.Скрябіної, Т.Стефаненко, А.Асмолова, М.Бахтіна, М.Ліпмана, В.Ляха, Б.Юдіна, И.Ашмаріна, У.Шаліна, С.Братченко, Д.Кіна, Ю.Шайгородського, А.Погодиної, Т.Лешкевича, А.Орлова, А.Шапіро, а також Г.Маркузе, Т.Адорно, Ю.Хабермаса, К.Сітарама, Р.Когделла, К.Роджерса, К.Узйна, М. Уолцера, Дж. Бюнджентала і багатьох інших. Таке коло дослідників свідчить про якісне різноманіття видів і форм толерантності і, відповідно, підходів, способів і методик її опису [438, р. 29].

У більшості робіт, як правило, перевага віддається емпіричним дослідженням. В той же час недостатньо вивчені механізми формування

толерантності, способи оптимізації соціальної взаємодії з урахуванням нерівномірності економічного розвитку, збереження ідентичності в умовах розширення границь толерантності.

Так, наприклад, не можна не погодитися з психологом С. Братченко, що, спираючись на численні дослідження, доказово підтверджує: «Толерантність – це складний феномен, що має кілька ліній прояву і розвитку, що ... можуть бути названі базовими вимірами толерантності. Толерантність включає багато компонентів та аспектів» [80, с. 110].

До таких С. Братченко відносить особистісне, когнітивне, емоційне, поведінкове, вербальне вимірювання, попереджаючи, що зазначене «структурування» дуже умовне, оскільки між компонентами існують складні взаємозв'язки і взаємовпливи» [80, с. 112].

Вважаємо, що в практичному керівництві по поширенню ідей толерантності, має глибокий сенс використання етико-естетичного визначення, наведеного в Декларації принципів толерантності, прийнятої ЮНЕСКО: «Толерантність з давніх-давен означає повагу, прийняття і правильне розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, що існують, форм самовираження і різних способів проявів людської індивідуальності..., толерантність – це гармонія в різноманітті, чеснота, що уможливорює досягнення світу і сприяє заміні культури війни культурою миру» [129, с. 62-68].

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

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

Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права, Міжнародна конвенція про ліквідацію усіх форм расової дискримінації, Конвенція про попередження злочинів геноциду і покарання за нього, Декларація про права людей, що належать до національних, етнічних, релігійних і мовних меншин, Конвенція про права дитини, Конвенція 1951 року про статус біженців, Конвенція про ліквідацію усіх форм дискримінації у відношенні жінок, Конвенція проти катувань і інших жорстоких, нелюдських і принижуючих достоїнство видів поводження і покарання, Декларація про ліквідацію усіх форм нетерпимості і дискримінації на основі релігійних переконань і інші міжнародно-правові документи та угоди. Визнання, ратифікація, повага і виконання викладених у них вимог кожною конкретною державою складає одну з головних сторін законності, іншою стороною якої є респективна погодженість з усім, що не суперечить названим правам і свободам [129, с. 62-68].

Потрібно одночасно з цим визнати, що конструктивний, добре налагоджений механізм успішної реалізації більшості зазначених юридичних документів ще не створений, або діють не злагоджено, моральні стандарти толерантності занадто нечіткі і нестійкі, політики стурбовані, переважно, владними реаліями. Тому інтолерантність, не зустрічаючи складних перешкод виховного, освітнього чи юридичного характеру, підсилюється у міру нагромадження в соціальних групах нетрадиційного «іншого», чужерідного, що не піддається асиміляції. Крім того, у внутрішньому житті багатьох країн ідентичність усе частіше і гостріше протиставляється соціальності, консервативна стабільність – розвитку. «У суспільній свідомості глобальні процеси, влітаючи у звичну життєву канву, представляються загрозою для існуючої різноманітності, національно-культурної ідентичності і самоідентичності через реальне зближення позицій в освіті, науці, спорті, моді, туризмі та ін.» [421, с. 6].

Основна характеристика процесу глобалізації, що протікає в сучасному світі – поширення демократичних та ліберальних цінностей на всі регіони світу.

Це приводить до того, що політичні, економічні, правові та інші системи всіх країн світу стають ідентичними, надзвичайно схожими та однотипними і взаємозалежність країн сягає небувалих масштабів [87, с. 60]. До цих пір народи і культури ніколи не були так залежні один від одного. Проблеми, що виникають в будь-якій точці світу, моментально відображаються на всьому іншому світі. «Процес глобалізації і гомогенізації проводить до створення єдиного світового співтовариства, в якому формуються єдині норми, інститути і культурні цінності. З'являється відчуття світу як єдиного місця» [87, с. 60].

Глобалізація не є ні об'єднанням за допомогою військової сили (хоча військова сила може застосовуватися як допоміжний засіб), ні добровільним об'єднанням. Її суть принципово відмінна: вона ґрунтується на ідеї обопільної вигоди і матеріального благополуччя. «Перетворення національно-державних корпорацій в транснаціональні, в першу чергу, вимагає однакового політичного і правового простору для того, щоб забезпечити безпеку капіталу» [87, с. 60]. Певні групи дослідників розглядають глобалізацію як логічний нового європейського ліберального проекту, в основі якого лежить сциєнтистська «парадигма європейської культурної ідеології Нового часу». Особливо помітною вона стала в кінці ХХ століття. Значний прогрес у розвитку науки і освіти, а також інтернаціональний характер науки і техніки допомогли появи нових технологій, що, в свою чергу, зробило можливим «зменшення» світу. «Не випадково, що для озброєного сучасною технологією суспільства земля вже мала, і зусилля спрямовані на освоєння космосу» [87, с. 60].

Свого роду захисною реакцією на глобалізацію стає підтримка національного. У цьому сплетінні факторів глобальні явища представляються причинами, що провокують зіткнення етносів. При цьому не враховується, що розвиток є єдністю глобального і локального (національно-державного, етнічного) у який вони виступають як протилежності, що доповнюють, але не виключають одна одну. Відмова від багатомірності буття, зміщення акцентів у бік вузьконаціональних інтересів веде до заперечення різноманітного іншого, у той час як визнання відмінностей самим ходом розвитку покликано виступати

загальнолюдською цінністю. Формування позитивної внутрішньої толерантності конкретного індивіда – лише вторинна ланка цього складного механізму [438, р. 34].

Міжнародні закони зобов'язують людські співтовариства ставати толерантними, але зовсім не створюють необхідні умови для зміцнення толерантності. Так, у цілому ряді зазначених вище міжнародних документів, хоча і передбачені механізми покарання у випадку невиконання, особливої результативності вони не приносять. Можна зробити висновок, що наявність таких документів і поступове збільшення кількості все ж свідчить про те, що прагнення бути толерантним поки не стало загальною життєвою необхідністю. При цьому важливо враховувати, що «толерантність — не пасивне, неприродне скорення думці, поглядам і діям інших; не покірне терпіння, а активна моральна позиція і психологічна готовність до терпимості в ім'я взаєморозуміння між етносами, соціальними групами, в ім'я позитивної взаємодії з людьми іншого культурного, національного, релігійного чи соціального середовища» [270].

Звернення до етимології та семантики і гносеології коренів толерантності дає можливість простежити в широкій історичній перспективі динаміку процесів її нового «відродження», поширення і функціонування в епоху глобалізації. Такий підхід має не тільки практичне значення у сьогоденні [270]. Аналізуючи усе частіші спалахи тероризму, які періодично виникають; регіональні чи локальні вогнища соціальної напруженості і навіть війни в сучасному суспільстві, можна з упевненістю стверджувати: більшість з них так чи інакше пов'язана з відсутністю соціальних відносин, заснованих на принципах толерантності.

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

Як уже відзначалося вище, у повному обсязі проблема збереження ідентичності стала на порядок денний у ХХ століття, але набула особливо гострої форми наприкінці непередбачено динамічного, багатополюсного ХХ – початку ХХІ ст. Практично блискавичний розпад Радянського Союзу – останньої світової імперії з її маніакальним прагненням до руйнування етнічної ідентичності і насадженню загальної уніфікації (під гаслом формування нової радянської людини) – додав прискорення процесам глобалізації і разом з тим узяв під сумнів її (глобалізації) практичну значимість, породив глибокі сумніви в здатності більшості населення настільки ж швидко перебудуватися відповідно до нових політичних реалій. Молоді новостворені держави, які виникли на пострадянському просторі, з об'єктивних причин не змогли взяти на себе роль поліетнічного соціуму. Своїм першочерговим завданням вони вважали повномасштабне відродження етнічної ідентичності на державному рівні. Сьогодні світове співтовариство в цілому характеризують численні спроби збереження політико-економічної стабільності шляхом реструктуризації соціальної і, особливо, етнічної ідентичності. Ці спроби викликані до життя станом внутрішнього особистісного дискомфорту більшості населення через глобальне розмивання стійких ціннісних орієнтацій, відсутності навичок комунікативної пластичності, твердої необхідності в постійній рефлексії, а як результат, втратою впевненості у «правильності» того, що відбувається [438, р. 34].

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

Негативістське відторгнення стрімких соціальних змін – явище цілком закономірне. Прийняття цього фактору як закономірного ступеню розвитку, так само неминуче для подолання кризи соціальної ідентичності, як і визнання необхідності вчитися важкій майстерності дистанціювання від суспільних

зв'язків, цінностей, норм, що вичерпали себе, цінностей, виявляючи «толерантність» до інших, незвичних, але необхідних умов самовизначення [438, р. 36].

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

Таким чином, «толерантність є респектуюче визнання об'єктивної закономірності існування різноманітних форм вираження людської індивідуальності, заснованої на якісно відмінних, нерідко в корені протилежних звичному світосприйняттю, принципах побудови родового буття і супутньої йому родової свідомості». Родова свідомість є не що інше, як внутрішнє відчуття приналежності до визначеної етнічної спільності, у якій панують мова, культура, традиції, норми, переконання, прийняті усіма, хто складає даний етнос. Іншими словами, родова свідомість – це усвідомлення індивідом етносоціальної ідентичності з визначеною групою, побудованої на однаковості основних проявів людського існування, яке властиве саме цьому утворенню. Спільність мови, культури, стилю життя, тобто всього того, що складає почуття етнічної близькості, формує поняття «свій». Дане визначення виступає в якості базисного, стрижневого відношення до пануючих соціальних відносин усередині кожного етносу [386, с. 129].

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

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

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

Необхідність у міжетнічній толерантності виникає тоді, коли валяться фундаментальні основи цілісності пануючої соціальної ідентичності, коли відбувається досить різкий перехід від однієї цивілізації до якісно іншої, формується ситуація виходу за рамки звичних соціальних і етнічних орієнтирів. Споконвічно обмежена внутріетнічна толерантність виявляється недостатньою для стрімко наступаючого зовнішнього світу [231].

Саме з явищем неупорядкованих соціальних змін у глобальних масштабах віч-на-віч зненацька для себе зіштовхується сучасна людина, через відсутність відповідного соціального попередження. Епоха корінного переходу від техногенної цивілізації до антропогенної, неконтрольована міжконтинентальна міграція населення, змішання етносів і рас продемонстрували споконвічну невідповідність просвітницької парадигми соціальної ідентичності сучасним реаліям, що не могло не породити кризи ідентичності. Безумовно правий В.Лях, вважаючи, що «у добу глобалізації ідентичність виступає не у вигляді причетності до сталих структур і спільнот, а як постійне самовідтворення. Алі це завдання виняткової складності, тому проблема пошуку ідентичності в добу глобалізації набуває особливої ваги і значення» [231].

Викликаний глобалізацією стрімкий багатобічний процес знецінювання звичних ціннісних орієнтацій не просто породжує стурбованість, але формує перманентно гнітючий стан тривожної невизначеності, розмитості контурів буття. Навколишній світ дійсно поступово втрачає для людини свою колишню звичну життєву ясність, конкретність, визначеність. Можна погодитися з Т.Стефаненко, що вважає, що «психологічні причини росту етнічної

ідентичності єдині для всього людства, але особливу значимість етнос здобуває в епоху радикальних соціальних перетворень, що приводять до соціальної нестабільності» [356, с. 297].

Через безупинне ускладнення міжособистісних відносин, наукове знання вже не може обійтися простою констатацією соціальних змін, не використовуючи соціометричний принцип невизначеності. «Підвищення рангу принципу невизначеності автоматично сприяло підвищенню статусу принципу толерантності, тому що стало очевидним, що прийняття адекватних рішень більш неможливо без діалогу з іншою людиною, природою, суспільством», справедливо думає В.В.Шалін [414].

В умовах глобалізації соціальну реальність варто сприймати не тільки як об'єктивно існуючі структури і процеси, що відбуваються незалежно від свідомості, але і як суб'єктивне переживання цих процесів, повсякденне розуміння, сприйняття і конструювання на їхній основі нових міжособистісних відносин. Толерантність – не одномоментна акція, здатна відвести від суспільства численні соціальні протиріччя і конфлікти, які породжені глобалізацією. Її досягнення вимагає проходження визначених етапів. По-перше, терпимість як вихідна ступінь у важкому процесі переходу до толерантності стає важливою в силу спрямованих індивідуальних і соціальних зусиль. По-друге, уже на етапі терпимості толерантність припускає наявність певних обмежень. Саме тому одне з істотних питань при визначенні ролі толерантності в збереженні етнічної і соціальної ідентичності є питання про границі толерантності. Ряд серйозних дослідників, серед яких М.Уолцер, Л.Братченко, П.Гречко, А.Шипілов прямо заявляють: толерантність без границь може привести до руйнування етносів [438, р. 38].

Так, толерантність у сфері культури дійсно приводить до деякого зниження сфери культурної різноманітності, обмеженню національно-культурної ідентичності, зменшує можливість традиційної самоідентифікації в рамках етносу чи соціальної групи. Відбувається поступова дезорієнтація індивіда відносно соціокультурних норм, цінностей, зразків для наслідування,

поступово народжується загальне заперечення удаваних знеособленими, уніфікованих форм буття. Звідси виникає повсюдне домінування етнічних пріоритетів над соціальними, традицій над сучасністю [438, р. 38]..

Можна припустити, що коло замикається, хоча зовсім очевидно: саме наявність протиріч, розбіжностей, у тому числі в соціокультурній сфері, лежить у самій сутності розвитку суспільства. Рух уперед, прогрес постійно вимагає корінного зламу норм, що вичерпали себе, заснованих на локальності, обмеженості, соціальній замкнутості. Стабільність, навпаки, має потребу у визначеному збереженні стійких принципів, закладених в основу ціннісно-нормативних відносин. «Толерантність покликана всіляко сприяти прогресу, нарощуючи зусилля по впровадженню позитивної взаємодії в міжособистісній мультикультурній комунікації, у той же час зберігаючи ціннісні характеристики споконвічної «інаковості» [438, р. 38]..

Толерантність є принципом організації соціальності. Формування установок толерантної свідомості тісно зв'язано з конкретною задачею недопущення соціальної напруженості, твердження суспільного консенсусу, у кінцевому рахунку, профілактики екстремізму. «Толерантність розвивається як культура буття в негарантованому, складному, насиченому диференціаціями і сингулярностями світі», - абсолютно справедливо зауважує П.Гречко [120, с. 173–182].

Сутність толерантності складає твердження наступних принципів: повага людського достоїнства, права бути іншим, прийняття іншого як даності, готовність поставити себе на місце іншого, визнання рівності в різноманітті, повага іншого в його віруваннях, ствердження духу партнерства і співробітництва без протиставлення ідентичності соціальності. Досягнення бажаного результату вимагає об'єднаних цілеспрямованих зусиль системи утворення і виховання і розробки соціальними науками нових практичних підходів у повсюдному ствердженні толерантності [120, с. 173–182].

Незважаючи на багато робіт, присвячених ролі толерантності в мультикультурних співтовариствах, що формуються в результаті глобалізації,

існує безліч проблем, що потребують наступних досліджень. Практично не досліджена етична відносність толерантності в державних стратегіях інтеграції на основі моралі і права. Самоідентифікація перестає бути незмінною данністю, оскільки особистість неминуче самовідновлюється разом із соціумом, що змінюється, і вимагає іншої філософії життя. Необхідні заглиблені дослідження причин перманентного виникнення і шляхів подолання етнічної інтолерантності, регіонального сепаратизму, класового егоїзму, релігійної нетерпимості. Вимагає пильної уваги науки поява специфічних форм соціальної ідентичності, особливо корпоративної і молодіжно-вікової [120, с. 182].

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

Таким чином, вільна людина досліджувалася нами як поняття соціальної філософії, яке власне тотожне вільній людині. Нами були розглянуті її прояви у соціокультурних трансформаціях. Для цього ми використали поняття ідентичність та толерантність. Під вільною людиною ми розуміємо таку людину, яка поводиться відповідно до своїх бажань, керується вільною волею. Людина – це – біосоціальна істота. Тобто, до основних ознак людини можна віднести: особливий тип тілесної організації, наявність душі, свідомість, суспільність, діяльність. Отже, це – родове поняття, яке відображає загальні риси, притаманні людському роду – як природні, психічні, так і загальносоціальні. Людина є фактично результатом п'яти біографій. По-перше, щоб бути людиною, вона повинна повторити філогенез, тобто історію розвитку та існування виду *homo sapiens*, простіше – мати людську будову тіла. По-друге, їй потрібно здійснити свою власну фізіологічну біографію – вирости. По-

третє, вона повинна вміти говорити, тобто спілкуватися з іншими людьми і не бути відірваною від культури людської цивілізації, або хоча б свого племені, нації. По-четверте, їй потрібно здійснити свою соціальну біографію – чогось навчитися і брати участь у процесі суспільного життя. Нарешті, по-п'яте, людина не існує без душі – того, що «здатне самочинно починати певний стан» [403, с. 79].

Погоджуючись з М.Бердяєвим [57], ми підтримуємо позицію, що сутність людини варто шукати не в загальному і родовому, а в індивідуальному. Саме індивідуальне буття люди є визначальним [58]. Свобода у вченні Миколи Бердяєва безпосередньо пов'язана з екзистенційною суттю людини і є головною якістю духа особистості. «Людина, насамперед, за духовною природою є істота вільна і творча. Свобода є позитивною, творчою потужністю, що нічим не обумовлюється і не обґрунтовується, – це потужність духу творити не з природного світу, а із самого себе. Свобода, вважає Микола Бердяєв, є самоочевидною і не потребує зайвих філософських обґрунтувань і доказів» [58].

У даному підрозділі ми зосередились на дослідженні особистості та її соціально-психологічних особливостей. Використавши синергетичну методологію, розглянули «цілісність» особистості. Для аналізу широкого спектру соціокультурних характеристик сучасного українського суспільства, використали такі різнопланові поняття як ідентичність та толерантність. Мотивація нашого інтересу саме в тому, що саме завдяки ідентичності та толерантності можна перебороти зміни, спричинені глобалізацією. Сучасна вільна людина володіє ідентичністю в широкому сенсі (включає не лише міжетнічний компонент, а й релігійний, професійний, культурний, соціально-демографічний) і дозволяє людині залучитися до соціальної структури суспільства. Толерантність виступає інструментом осмислення і пристосування до соціальної дійсності. В процесі соціокультурних трансформацій вільна людина формує нову ідентичність з допомогою толерантного відношення до світу.

2.2. Вплив глобалізації на соціокультурні трансформації свободи

Об'єктивні історичні процеси в світі трансформують світогляд сучасної людини та формують новий образ соціальної реальності. Протягом ХХ століття відбулося в науково-технічній, інформаційній, соціальній, політичній, економічній та культурній галузях більше змін, ніж протягом багатьох попередніх століть [438, с. 22].

З 90-х років ХХ-го століття феномен глобалізації став відомим багатьом, незважаючи на те, що перші його ознаки стали з'являтися ще в 50-х роках. Загальновідомо, що після закінчення Другої світової війни сформувався новий світовий устрій. З'явилися два ідеологічних табори: комуністичний, разом зі своїм військовим блоком (країни Варшавського договору), і капіталістичний, що утворив Північноатлантичний альянс. Решта країн, так званий «третій світ», представляли собою арену, на якій проходило змагання двох ворогуючих таборів, але самі вони не відігравали істотної ролі в світових політичних процесах. Інакше кажучи, вони були об'єктом, а не суб'єктом світової політики [438, с. 22].

«Глобалізація являє собою всеохоплюючий багатоаспектний процес перетворення світу в цілісну систему, що визначає майбутнє людської цивілізації. Глобалізація є найважливішим, найвпливовішим й найвиразнішим процесом в сучасних світових суспільних відносинах» [369, с. 8]. В узагальненому визначенні глобалізація тлумачиться як новий етап світового розвитку, що якісно відрізняється від попередніх історичних формацій і характеризується різким прискоренням темпів інтернаціоналізації усіх сфер суспільного життя – економічної, соціальної, політичної, духовної – й виведенням їх на новий якісний рівень. Небувале прискорення темпів соціальних змін в сучасну епоху проаналізував А.Тоффлер. Соціальна колізія між теперішнім і майбутнім була охарактеризована ним як «футурошок» [369, с. 8].

Прогнозування спрямованості процесів сучасної глобалізації стає однією з найактуальніших проблем світової спільноти. У зв'язку з тим, що важко

передбачити який вплив ці процеси можуть справити на сучасну ситуацію, коли на тлі екологічної кризи, зростає соціокультурна та духовна криза людини. Також слід відзначити широке використання атомної енергії, нові досягнення генної інженерії і експансію інформаційних технологій, які обумовлюють виникнення наслідків, що містять загрози для всього живого, і в той же час є неконтрольованими і непередбачуваними. В процесі глобалізації включеними виявляються не тільки економіка, політика, культура, а й людська свідомість: відбувається трансформація уявлень людини про світ, суспільство, змінюються самі механізми вибору життєвих стратегій. Перед людиною постає проблема вибору і формування нової стратегії поведінки в таких вимогах та проблема збільшення її відповідальності за майбутнє людства [438, с. 22].

«Свобода – одна з основних філософських категорій, яка характеризує сутність людини і її існування, що проявляється в можливості особистості мислити і діяти у відповідності зі своїми уявленнями і бажаннями, а не внаслідок внутрішнього або зовнішнього тиску» [18, с.211]. Для особистості володіти свободою – це історичний, соціальний і моральний імператив, критерій її індивідуальності і рівня розвитку суспільства. Обмеження свободи особистості, жорстка регламентація її свідомості і поведінки, зведення людини до ролі простого «гвинтика» в соціальних і технологічних системах завдає шкоди, як особистості, так і суспільству. В кінцевому рахунку, саме завдяки свободі особистості суспільство набуває здатності не просто пристосовуватися до існуючих природних і соціальних обставин навколишньої дійсності, а й перетворювати їх у відповідності зі своїми цілями. В даному випадку «свобода особистості може стати ключем до прогнозування глобалізації в різних регіонах світу» [442, р.6].

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

«1. Коли будь-яка сильна держава насильно намагається «приєднати» інші країни, і таку форму інтеграції ми можемо назвати інтеграцією за

допомогою поглинання, з використанням примусу (таким чином створювалися майже всі імперії).

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

В обох випадках ті території, на яких здійснювалася інтеграція, були порівняно невеликі і не досягали масштабів, характерних для сучасного процесу глобалізації» [154, с. 81].

Глобалізація веде до перетворення багатьох ключових сфер життя – економічної, політичної, духовної чи соціальної. Це зміна всієї парадигми життя людства в цілому та кожної окремої людини. «З одного боку, процеси глобалізації сприяють стабілізації економічної ситуації, каналізують інтегративні тенденції в політичній сфері, однак, з іншого боку, логічним завершенням глобалізації може стати зняття не тільки економічних та політичних шлагбаумів, але, також, культурна та етнічна уніфікація» [154, с. 81].

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

(зовнішня, фізична свобода, свобода пересування) часто є в якості однієї з основних цінностей у сучасному світі [154, с. 81].

З точки зору американського мислителя Ф. Фукуями, з настанням посткомуністичної епохи в наявності кінець історії. Іншу точку зору виражає американський мислитель Хантінгтон. На його думку, на нинішньому етапі місце ідеологічних протиріч займають протиріччя культур (цивілізацій). Процес політичної гомогенізації світу викличе цивілізаційні конфлікти [247, с. 35].

Довгий час феномен глобалізації досліджувався в соціально-політичних вченнях переважно з позицій економіко-центризму. В. Ленін та М. Бухарін в своїх роботах відзначали тенденцію суспільства до глобалізації, але саме з точки зору економічної експансії імперіалізму – завоювання, колонізації та економічного контролю. Автори розуміли імперіалізм як вершину розвитку капіталізму. «Економічна експансія вирішує три основні проблеми: використання дешевої робочої сили, дешевої сировини та широких ринків збуту товарів. В результаті має виникнути асиметрія світової економіки: метрополії експлуатують менш розвинені суспільства. Вирішити цю проблему в контексті даної теорії може лише всесвітня реформація пролетаріату» [154, с. 81].

Глобалізація сьогодні – процес зростання цілісності світового співтовариства, основними тенденціями якого є розвиток світових господарських зв'язків, світових культурних комунікацій, усвідомлення своєї спільності, тобто розвиток світових ментальних зв'язків. Сучасний світ став більш складним і взаємозалежним. Про це свідчить той факт, що сфери національних інтересів деяких держав знаходяться за тисячі кілометрів від їх національних кордонів. Чи стало людство більш гуманним. Чи зможе воно на гуманних принципах облаштувати людське буття? Дослідники сучасних цивілізаційних процесів констатують перехід людства від індустріальної до постіндустріальної цивілізації. Її характерна риса – глобалізація або загальносвітовий характер всіх основних соціальних процесів: глобалізація

техносфери – бурхливе зростання і поширення автоматизованих технічних систем і технологічних процесів в світовому масштабі; економічна глобалізація: високий рівень інтеграції світової економіки; геополітична глобалізація: спроба США створити моноцентричний світ; соціокультурна глобалізація: формування єдиного центру науки, культури, освіти, етики, ідеології [87, с. 60].

У сучасній соціально-філософській літературі виділяють дві можливих підстави для глобалізації: це може бути або поява якоїсь зразкової культури, яка володіє найбільш значущим сукупним соціально-економічним, політичним і культурним досвідом; або народження певного нового культурного синтезу цивілізацій. Сьогодні домінує перша тенденція, яка в більшій мірі проявляється в американізації, вестернізації світової культури, в експансії політики однополюсного світу [408, с. 174].

У 1993 році професор державного управління і директор стратегічних досліджень в Гарварді, американський філософ Самьюель П. Хантінгтон написав роботу «Зіткнення цивілізацій», в якій він передвідав, що найзначніші конфлікти майбутнього розгорнуться вздовж лінії розлому між цивілізаціями. Конфлікти будуть розгортатися на мікро- і макро-рівнях, тобто на рівні груп і навіть цілих країн. Причин цього безліч. Так вони можуть мати культурно-ціннісний характер – це відмінності в мові, традиціях, нормах, релігії. Також вони пов'язані із сучасною культурною ідентичністю, коли змінюються її традиційні форми (пов'язані з місцем проживання, з професією, державою) і виникають форми або розмитую ідентичності, або ідентичності консервативної (наприклад, релігійний фундаменталізм як результат десекуляризованого світу). Ще однією причиною зіткнення цивілізацій стає зростання цивілізаційного національної самосвідомості, в результаті якого виникає прагнення надати світу незахідний вигляд, протистояти вестернізації національної культури. Незахідні цивілізації хочуть бути сучасними шляхом поєднання західної модернізації і традиційних цінностей [400].

Під впливом процесу глобалізації сучасна людська цивілізація набуває нових рис. Останні два десятиліття характеризуються ростом взаємозалежності і взаємовпливу соціальних спільнот; розвитком торгівлі і величезними потоками капіталу; масштабної міграцією; необмеженими культурними зв'язками. У той же час людство стикається з посиленням зубожіння мас; погрозами екологічної деградації; прогнозованим в недалекому майбутньому продовольчою кризою; епідеміями; расовою дискримінацією; ксенофобією; злочинністю; втратою національної самобутності. Всі ці зміни відбуваються як на мікрорівні, тобто пов'язані з більш-менш істотною зміною положення і ролі окремої людини, так і на макрорівні, – пов'язані з певними змінами цілих соціальних груп або спільнот, в цілому в суспільстві конкретної країни або на міжнародній арені. Проблеми глобального розвитку в своїй сутнісній основі відображають ігнорування силами суб'єктивного глобалізму принципу: прогрес в будь-якій сфері повинен бути зорієнтований на розвиток самої людини і поліпшення якості його життя. Іншими словами, негативні наслідки сучасної глобалізації є наслідком відмови від соціалізації і гуманізації як вищих цінностей життєдіяльності людського суспільства. Сучасна криза капіталізму обумовлений його антисоціальною та антигуманною практикою [438, р. 22].

Процес соціалізації глобального розвитку включає: - розвиток людства на основі загальноновизнаної соціально-політичної концепції світобудови; - відносне стримування влади ринку, глобальне регулювання економічних і соціальних відносин; - встановлення системи невідворотною соціальної відповідальності капіталу перед окремим індивідом, народом, людством; - демократизацію відносин як на національному, так і на міросистемного рівні, забезпечення прав людини; - протидія сучасному економічному, морально-політичному і соціальному рабству, в яке підштовхнула світова олігархія народи ще недавно високорозвинених незалежних пострадянських держав; - компенсацію країнами «золотого мільярда» народам зубожілих країн у вигляді сприяння їхньому економічному та соціальному розвитку [438, р. 22].

Гуманізація глобального розвитку – це система узгоджених заходів і солідарних практичних дій суб'єктів різних рівнів мікросистеми по збереженню і примноженню духовно-моральних цінностей землян. Ця система включає: - прийняття нової концепції взаємовідносин цивілізацій, заснованої на їх діалозі, що сприятиме духовному взаємозбагаченню людей різної національно-цивілізаційної ідентичності; - визнання антигуманними, злочинними цілеспрямовані дії по руйнуванню цивілізаційних духовно-моральних цінностей народів, уніфікації людей, маніпулювання свідомістю, протидія ринкового регулювання духовної сфери суспільства [438, р. 23].

Ігнорування соціального і гуманістичного аспектів в глобальному розвитку вже створило і ставить нові проблеми перед людством. Проблема знецінення людського життя і роботизації людини. Техногенні катастрофи, природні катаклізми, військові конфлікти, тероризм, епідемії, аварії і катастрофи на транспорті, голод, соціальні зіткнення забирають мільйони людських життів. В більшості випадків причиною смерті є злочинна або недобросовісна діяльність людей на всіх рівнях суспільства. Більш глибоко причина криється в психології байдужості до людської біди. Трагедія Хіросіми відгукнулася в душі кожної людини як тривога за власне життя. Цінність людського життя тоді зросла і стала мотивом потужного міжнародного співробітництва за мир на планеті. Сьогодні втрата життя однієї людини або тисяч людей перестала кого-небудь дивувати, сприймається як буденне явище. Люди перестали замислюватися над тим, як довго їм відведено жити в цьому світі, і живуть «на швидку руку». Проблема взаємовідносин «людина – природа» [438, р. 22].

Стрімкі зміни на межі століть виявили певні об'єктивно обумовлені межі людської активності. Цілі і результати діяльності людини вступали в протиріччя з об'єктивними законами природи. Збереження ситуації на сьогодні системи зв'язків «людина – природа» загрожує глобальними соціальними катастрофічними наслідками. Комерційний інтерес – це головне джерело екологічного лиха, яка перевищує вигоду від усієї разом взятої комерції

Протистояти їй може лише любов до природи і людський розум Академік В.І. Вернадський говорив: «У геологічній історії біосфери перед людиною відкривається величезне майбутнє, якщо він зрозуміє це і не буде вживати розум і свою працю на самознищення» [цит.за 348, с. 304] В цьому і полягає соціальність відносин «людина – природа» [438, р. 22].

Проблема «ринок і соціальний розвиток». Соціально незбалансована індустріально-ринкова модель розвитку вичерпала свої можливості і почала відтворювати в розширених масштабах екологічні, економічні, соціальні, політичні, військово-політичні та інші перешкоди і загрози на шляху сталого розвитку світової цивілізації. Розкриваючи тезу про згубність необмеженої влади ринкових сил, відомий фінансист і теоретик Джордж Сорос пише: «Ринкові сили, якщо їм надати повну владу навіть в чисто економічних і фінансових питаннях, викликають хаос і в кінцевому підсумку можуть привести до падіння світової системи капіталізму. Функції, які не можуть і не повинні визначатися тільки лише ринковими силами, включають багато з найважливіших явищ життя людини, починаючи з моральних цінностей і закінчуючи сімейними відносинами, естетичними й інтелектуальними досягненнями відповідно до ринковим фундаментализмом вся людська діяльність, і людські відносини в тому числі, повинні розглядатися як ділові, засновані на договірних відносинах, і зводиться до спільного знаменника – до грошей» [цит.за: 299, с. 117]. Ринок виступає ворогом соціалізації і розвитку людства і процесу розвитку в цілому, так як націлений на конкретний, одномоментний результат, а позитивний результат соціалізації розділений у часі з витратами на його отримання [438, р. 22].

Проблема «соціалізація і гуманізація як умова формування інформаційного суспільства». Соціалізація людини і суспільства є неодмінна умова розвитку постіндустріального, інформаційного суспільства. Це обумовлено наступними обставинами. Соціальна сфера зростає швидше, ніж економічна. Питома вага науки, освіти, культури в загальних витратах індустріально розвинених країн зростає випереджаючими темпами.

Збільшуються можливості доступу до інформації, яка є потужним фактором розвитку соціалізації [87, с. 60].

Розвиток освіти і науки. Наука, за своєю глибинною природою, не є феноменом комерційним. У ній закладені такі моменти, як спільність знань, непередбачуваність результату, відкладений ефект. Все це суперечить ринку, і ринок протистоїть глобальній інтелектуалізації та соціалізації. Ринковий статус знання неминуче тягне за собою вимивання тих його різновидів, які не прийняли товарну форму і не можуть служити негайної прикладної (технологічної) користь. Це фундаментальні, гуманітарні та дотичні до них суспільні науки. З іншого боку, знання мають здатність розтікатися. Накопичувачем цивілізаційного багатства, в тому числі фундаментальних знань, є народ. Глобалізація породжує нові явища в цій галузі: «вимивання» національного інтелектуального потенціалу країнами центру, отримання за гроші монопольного права на знання олігархами, кримінальними структурами, що дає їм важелі управління всією цивілізацією. На жаль, сьогодні наука поставлена в таке становище, що внутрішнього протесту самої науки такого стану немає [438, р. 22]. У той же час розвиток науки і освіти лежить в основі інформаційного суспільства. Змінюється акцент інтересів, що є мотивами творчої праці: задоволений економічний інтерес (ринкова категорія) все більше поступається місцем інтересу саморозвитку, самореалізації, соціальної користі і значущості індивіда. Тому виникає об'єктивна необхідність некомерційних важелів регулювання науки і освіти. Ринок несумісний з кібернетичним управлінням інформаційним суспільством. У природі ринку закладена максимізація доходів, а комп'ютерне управління забезпечує оптимізацію, а не максимізацію. Тобто відносини оптимізації управління протистоять ринку і витісняють його іншим типом відносин, в тому числі соціалізацією. Людина все більше поглиблюється в інтереси і мотиви, далекі від комерційних. Розвиток соціалізації і гуманізації інформаційного суспільства відбувається в умовах, коли ринкове регулювання відносин у суспільстві поступово втрачає своє всеохопне значення, а державне регулювання стає все більш ефективним. Зміст

сучасних виробничих і науково-дослідних процесів все більше вимагає кооперації праці, а це, в свою чергу, впливає на пом'якшення індивідуалізму і розвиток колективізму. Високий рівень якості життя в інформаційних суспільствах знижує привабливість споживання як цілі життя індивіда, відроджуються духовні цінності. Тим самим створюються умови для діалогу Заходу з східними цивілізаціями, цінностями яких залишається духовне і колективістський початок людини.

Таким чином, в новому суспільстві соціальні, а не комерційні, фактори можуть сформувати нову особистість і нову якість життя. Людина соціальний витісняє людини комерційного. Все це диктує необхідність кардинального перегляду самої парадигми соціального розвитку, підштовхує людство до створення концепції сталого соціального розвитку. Зміст такої концепції могли б скласти наступні напрямки узгоджених дій [87, с. 61]: а) Дозвіл протиріччя «суспільство природа»: – обмеження людської активності в природі; – встановлення «меж зростання». б) Відмова від індустріально-ринкової моделі розвитку (ринкового фундаменталізму): – соціалізація економіки; – розвиток людського фактора виробництва; – зростання споживання, поліпшення якості життя. в) Демократизація світоустрою: – політична демократія (забезпечення прав і свобод людини); – соціальна демократія (забезпечення соціальної справедливості). г) Відмова від принципу соціальної поляризації: – справедливий розподіл ресурсів і багатства; – майбутнє і прогрес для всіх; – підтримання принципу плюралізму і різноманітності релігій, культур, соціального укладу; – розширення доступу до знань, інформації, медичного обслуговування. д) Формування широкомасштабної моделі економічного і соціального розвитку світу, що відображає глобальні, цивілізаційні, регіональні, національні інтереси, права і свободи людини. е) Розробка механізму реалізації концепції: – міжнародне договірне закріплення принципів і норм соціального розвитку на всіх рівнях; – встановлення відповідальності держав перед світовою спільнотою за порушення домовленостей; – формування

міжнародних інституціональних структур, що забезпечують реалізацію концепції [438, р. 28].

На даному етапі уявлення про те, до чого призведуть процеси, які розпочалися разом з глобалізацією, найчастіше в цілому дуже різноманітні: основна увага зосереджена на технологічних і економічних аспектах світового розвитку, немає чіткого розуміння того, що світ вступив в період нестабільності і нових потрясінь, які будуть викликатися спільною дією різних факторів – від екологічних до культурно-цивілізаційних. «... діагноз світового суспільства ризику: ... глобальні загрози роблять хиткою несучу конструкцію традиційних розрахунків безпеки; шкідливі наслідки втрачають просторово-часові межі, знаходять стійкий глобальний характер; відповідальність за завдану шкоду вже не можна покласти на певні інстанції – принцип причинно-наслідкового зв'язку втрачає гостроту розрізнення, збитки більше неможливо компенсувати з фінансових джерел, безглуздо шукати порятунку від наслідків найгіршого варіанту глобальної спіралі знищення. Отже, не існує і планів виживання, якщо такий найгірший варіант стане реальністю» [50, с. 79–80].

Основна характеристика процесу глобалізації, що протікає в сучасному світі – поширення ліберально-демократичних цінностей на всі регіони світу. Проблеми, що виникають в будь-якій точці світу, миттєво відгукуються на всьому іншому світі. «Процес глобалізації і гомогенізації проводить до створення єдиного світового співтовариства, в якому формуються єдині норми, інститути і культурні цінності. З'являється відчуття світу як єдиного місця» [50, с. 79–80].

Проблема свободи у філософії осмислюється, як правило, по відношенню до людини і її поведінки (свобода в природі осмислювалась як випадковість, як «непізнана необхідність»). У історії філософії свобода традиційно розглядалася в її співвідношенні з необхідністю. Вона отримала розвиток в таких філософських проблемах, як свобода волі і відповідальності людини, можливість бути вільним, свобода як сили, регулююча громадські стосунки [50, с. 79–80].

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

Загалом, процес глобалізації характеризується наступними основними аспектами: інтернаціоналізацією, що, в першу чергу, знаходить своє вираження у взаємозалежності; лібералізацією, тобто усуненням торгових бар'єрів, мобільністю інвестицій та розвитком інтеграційних процесів; екстраполяцією ліберальних цінностей і сучасних технологій в усі точки світу; і, нарешті, детериторізацією, що виражається в активності, що має транснаціональні масштаби, і зменшенні значущості державних кордонів. «Всеохоплюючий процес глобалізації при детальному аналізі охоплює переважно такі сфери: інформаційна глобалізація, економічна глобалізація, територіальна глобалізація (регіоналізація), демографічна глобалізація» [185, с. 15]. Також сьогодні основним критерієм суспільного прогресу є рівень гуманізації суспільства, становища в ньому особистості – рівень її економічної, політичної, соціальної і духовної свободи [185, с. 15].

В процесі глобалізації беруть участь всі економічно, фінансово і політично передові країни, в якості головного покровителя цього процесу все ж сприймаються Сполучені Штати Америки. Після Другої світової війни США активно включаються в світові політичні процеси. Проводячи інтегровану з

західноєвропейськими країнами політику, Америка стає одним з головних факторів, що стримують поширення комунізму. Починаючи з 60-х років минулого століття, США поступово стають світовим політичним лідером. Реалізація новоєвропейського ліберально-демократичного проекту здійснилася саме в цій країні, що призвело до її військового та економічного успіху [185, с. 15].

Розпочавшись в економічній сфері, глобалізаційні процеси призвели до суспільних трансформацій і справили неоднозначний вплив на внутрішній світ людини. Аналізуючи глобалізацію в контексті сучасних цивілізаційних процесів С.Б. Кримський зазначає: «Таким образом, цивилизационный процесс во всемирно-историческом масштабе не сводим к глобализации. Она не ликвидирует этнической полисистемности планеты и фундаментальной дифференциации культур с их ценностной спецификой и архетипами. Человечество было и остается этническим архипелагом. Это и создает оппозиционный фон глобализации, более того, вызывает обратную волну относительно радикализации программ общепланетарной унификации человечества» [194, С. 133–138.].

Глобалізація стає переважаючою тенденцією сучасного світового розвитку і, в той же час, вона носить стихійний, багато в чому некерований і не контрольований характер. З'являється нова проблема сучасної реальності – чи можливо виявити ступінь ймовірності прогнозування спрямованості процесів глобалізації, а потім і управління ними. Чи можливо їх регулювати в принципі? Оскільки цілком можливий варіант, при якому процесами глобалізації, які формуються в основному стихійно, не зможе управляти ні людина, ні суспільство. Під керованістю процесами глобалізації ми маємо на увазі їх поєднання з процесами політичного, культурного, соціального та економічного розвитку, що мають відношення, як до окремих країн, так і до всієї світової спільноти [247].

Глобалізаційні процеси зустрічають різні форми супротиву. Опір глобалізації може проявлятися у дуже різноманітних галузях. Деякі з них мають

політичне, деякі – економічне, а багато – і загальнокультурний зміст [270, с. 59].

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

Англійський дослідник міжнародних відносин Стрейндж виділяє три пов'язаних з державою парадокси за часів глобалізації: підвищення ролі уряду в скандинавських країнах, прагнення цих країн до відособленості і нейтралітету, поява т.зв. «Азіатських тигрів», тобто країн, які в умовах неліберального правління здійснили «економічне диво» [185, с. 15.].

Антиглобалісти вважають, що економічна глобалізація призведе до ще більшого збагачення багатих і, відповідно, до зубожіння незаможних [247]. Що ж стосується культурного протистояння глобалізаційних процесів, то воно куди більш серйозне, і тому вимагає особливої уваги. Чого побоюються країни противники глобалізації? Адже глобалізація, в її ідеальному варіанті – це викорінювання убогості, встановлення всесвітнього порядку, вічного миру і матеріального благополуччя. Яка ж сила змушує людину, народи і країни відмовлятися від вищеназваних благ? Які мотиви цього протистояння? [247]

Як позитивний момент в глобалізованому суспільстві можна виділити розвиток нових видів комунікаційної інфраструктури, зокрема, Інтернет-ресурсів, що дозволяють значно розширити творчий потенціал людини, відкриваючи широкі евристичні горизонти. Однак не можна заперечувати і негативних аспектів глобалізаційних трансформацій, що накладають відбиток

на розвиток особистості і пов'язаних насамперед із поширенням і зміцненням позицій масової культури.

Справа в тому, що представники самобутніх культур, свідомо чи підсвідомо, відчують, що за економічною, політичною, правовою та технологічною гомогенізацією неминуче будуть мати місце побічні ефекти, які, в першу чергу, викличуть зміни їх традицій, національної культури і всього життєвого укладу. Однією з істотних потреб людини є власна приналежність до чого-небудь, чи то соціальна група, конфесія, політична орієнтація, географічний ареал і т.д. Серед цих форм ідентичності культурна ідентичність є головною і всеосяжною, адже вона значною мірою визначає людську ментальність, психологію і життєвий уклад в цілому. Треба бути апологетом «теорії змови», щоб звинуватити США в тому, що вони розробили таку ідеологію, яка має намір знищити різноманітність культур і мов, зробити світ культурно однорідним [66, с. 22].

Для національної свідомості власний життєвий уклад нації сприймається не тільки як своєрідний, тільки їй властивий спосіб оформлення життя, але також і як перевага по відношенню до інших культур «[66, с. 22].

Спілкування з іншою культурою часто лише посилює симпатії до власної нації. Свідомість приналежності до нації означає, що людина пов'язаний з нею спільністю характеру, що доля і культура нації впливає на неї, що сама нація живе і реалізується в ньому. Вона сприймає націю частиною свого «я»; тому образу власної нації сприймається як особиста образа, а успіхи представників своєї нації і визнання їх іншими викликає почуття національної гордості. Людина настільки визначена культурою, що зміна навіть в такій сфері, як кулінарія, кухня, стіл, сприймаються дуже болісно [66, с. 22].

Так чи інакше, але глобалізація неминуче викликає руйнування національних культур. В першу чергу це відноситься до національної мови, до применшення її значення [91, с. 139].

Противники глобалізації також відчують, що процеси глобалізації обумовлюють розрив пам'яті. Адже національна культура є форма історичної

пам'яті; вона – колективна пам'ять, в якій відбувається фіксація, збереження і трансляція укладу життя, соціального та духовного досвіду даного суспільства. Культура як пам'ять зберігає не все, що було створено народом, носієм цієї культури, а то, що об'єктивно виявилось цінним для неї. Культура суть форма пам'яті, яка передається через покоління, і за допомогою якої культурне життя нації зберігає безперервність, послідовність і єдність. У біологічних організмах цю функцію виконують генні структури. Соціальний же досвід людей передається наступним поколінням не по крові, а через культуру, і саме в цьому сенсі можна назвати культуру «негенетичною пам'яттю» [132, с. 72] різноманіття і суперечливість впливу глобалізації та її наслідків на особистість і на свободу особистості, що полягає як в появі позитивних тенденцій, що дозволяють особистості більш повно реалізувати себе, так і в посиленні негативних тенденцій все більше закріпачує і збіднює особистість. Суперечливість впливу глобалізації, її наслідків на особистість і її свободу полягає як в появі позитивних тенденцій, що дозволяють особистості більш повно реалізовувати себе, так і в негативних тенденціях, все більше закріпачує і збіднює особистість. Свідченням неоднозначності впливу глобалізації є розширення меж зовнішньої свободи людини, з одного боку, і посилення відчуження особистості від власної природи, від інших особистостей, від суспільства і держави, з іншого. Виділяючи позитивні аспекти глобалізації, можна говорити про розвиток нових видів комунікації, різних соціальних і політичних інститутів, що сприяють розширенню можливостей отримання інформації та посилення мобільності [132, с. 72].

В результаті аналізу ми виділили наступні напрямки трансформацій свободи: економічний, політичний, духовно-культурний та соціальний [13, 117]. Дані напрямки знайшли своє вираження у таких поняттях, як свобода громадянська (свобода особистості), свобода економічна, свобода політична та духовна свобода. Під впливом процесів глобалізації ці різновиди свободи зазнають змін і приводять до трансформацій суспільства. Так, зокрема, у сфері економіки знижується рівень життя людей країн, що розвиваються. Умови, які

нав'язують міжнародні фінансові організації слабким національним економікам приводять до їхнього краху (наприклад, Аргентина чи Венесуела) [115]. Економіка набуває віртуального характеру і переважна маса потоків фінансових проходить через систему комп'ютерів. Гроші віртуально циркулюють. Складається враження, що вони існують окремо від матеріальної сфери. А цього не може бути. Віртуальна реальність та об'єктивна реальність не одне й те саме [132, с. 72.].

Економічна глобалізація створює базу для всіх інших її форм: політичної, суспільної, духовної. У політичне життя держав глобалізація також вносить свої зміни. Формування єдиного політичного простору вимагає вироблення нових спільних форм політичного правління та політичної поведінки держав. Існує реальна загроза ліквідації національної специфіки політики. Таким чином, глобалізація вигідна для сильних держав і небезпечна для слабких [13, с. 114].

У духовному житті теж відбуваються зміни. На відміну від попередніх епох, ми маємо єдиний інформаційний простір. Цей фактор привів до появи планетарного мислення, ми гостро реагуємо на все, що відбувається в світі. Ми, здавалося б, маємо можливості для збагачення духовного світу особистості. Але, як не парадоксально, інтелектуальний рівень людей не падав так низько, як зараз. Займатися інтенсивною розумовою діяльністю мало хто вважає за потрібне. Зустрічається, що школярі не знають таблиці множення і не вбачають в цьому нічого страшного. Завжди можна використати гаджети. Зникає критичне мислення. Увага звертається не на знання як таке, а на його корисність. Головною загрозою нам бачиться, як багатьом іншим дослідникам, втрата національної культури. Традиційні національні цінності втрачають своє значення. Створюється новий тип людини – не громадянина своєї країни, а громадянина світу [13, с. 119].

Але ми хочемо підкреслити, що глобалізація – це об'єктивний процес і його не уникнути, така логіка історії. Та вона не має тотальний характер. Людина є не просто спостерігачем. Вона є вільною і вольовою істотою і має можливість стати творцем власної історії та власної долі.

2.3. Флуктуації свободи особистості в сучасному суспільстві

Як відзначено українським дослідником Є.Р.Борінштейном, «соціокультурна трансформація України в перехідний період є складним процесом, в якому суперечливо сходяться і переплітаються протилежні за своїм змістом і направленістю тенденції і напрямки як спадкоємного, так і опозиційного характеру, притаманні періоду медіації, при якому біфуркація надто розтягнулася в часі, породжуючи нові системні латентні зв'язки» [77, с. 189]. Автор підкреслив нестабільність соціальної системи при соціокультурних трансформаціях. Ми звернулися до терміну «флуктуація», для того, щоб дослідити як незмінна цінність сучасного суспільства – свобода – впливає на суспільні трансформації. Це дозволить поглянути на проблему під ще одним кутом зору.

Ми зібрали визначення флуктуації у різних науках. Зокрема, І. Пригожин вважав флуктуацію випадковим відхиленням параметрів стану системи від її середніх величин [298]. На його думку, флуктуації це такі коливання, які можуть мати значний вплив на трансформацію системи і навіть можуть зумовити її еволюцію. Для вимірювання флуктуацій зазвичай враховують або відхилення від середніх значень по миттєвим станів на даному часовому інтервалі, або відхилення від найбільш ймовірних значень, які можуть прийматися цими параметрами. У будь-якій відкритій системі, в якій відбувається матеріально-інформаційно-енергетичний обмін, реєстрація миттєвих станів системи показала наявність відхилень від середніх значень макроскопічних змінних станів. Такі відхилення виникають в системі спонтанно, незалежно від зовнішнього середовища. Представники синергетики вважають, що флуктуації – це коливання можуть виникати як у зовнішньому середовищі, так і в самій системі [83]. У квантовій механіці флуктуації вважають випадкові відхилення від середнього значення фізичних величин, що характеризують систему з великого числа частинок; викликаються тепловим рухом частинок або квантово-механічними ефектами [170]. Представники

системного аналізу флуктуаціями вважають циклічні зміни в екосистемах під впливом циклічних процесів – часу доби, сезонів року, фаз місяця тощо [105]. «У теорії циклічності флуктуації – випадкове відхилення миттєвих значень величин від їх середніх значень, показник хаотичності процесів на мікрорівні системи» [206]. У теорії систем флуктуації – мікроскопічні зміни в системі, які не призводять до макроскопічних змін в станах, близьких до нерівноваги, проте впливають на еволюцію системи в разі виходу її на «біфуркаційних рівень» [286; 296].

Українська дослідниця Крюкова О.І. зазначає, що нециклічні зміни систем можуть бути як зворотними, так і незворотними. До незворотних змін можна віднести їх антропогенну трансформацію. Але і подібні трансформації часто бувають зворотними. Зокрема, з припиненням дії фактору, що викликав трансформацію тієї чи іншої екосистеми, її стан часто повертається до вихідного стану [196, с.53–57]. Флуктуації, згідно з моделями синергетики, виконують три основні функції. По-перше, вони можуть виступати як нейтральний фон, незначні відхилення параметрів системи від її середніх значень, або ж як врівноважене мерехтіння всієї маси зовнішніх перешкод і внутрішніх шумів системи, що не вносить в систему помітних відхилень. Таким чином, навіть великі флуктуації, які не перевищують деякого порогового значення, «гасяться» всією рештою маси «спокійних» складової системи. В умовах соціокультурних трансформацій підвищення критичності зовнішньополітичного впливу (війна з Росією) переважна більшість національних політичних, економічних, соціальних інститутів можуть нормально функціонувати. Але в разі, коли система з хаотичним станом отримує з середовища досить велика кількість свіжої енергії, народжуються великомасштабні флуктуації макроскопічного рівня, які мають можливість змінити саму систему (незадоволеність боротьбою з коронавірусом, ціновою політикою, несправедливі судові рішення, резонансні політичні переслідування) [100]. Під гаслами боротьби з пандемією суттєво порушуються права особистості на свободу в Україні і в світі. Здавалося б, ХХІ століття, а людина

стає жертвою свавілля держави. З одного боку існують обмеження на пересування, подорожі, відвідування рідних, різноманітних розважальних закладів. А з другого боку, держава сама терпить поразку у боротьбі з ковідом, не може забезпечити повноцінну допомогу хворим, підтримати тих, хто втратив роботу в кризовий період, провести вакцинацію (програє у інформаційній війні з антивакцинатами).

По-друге, флуктуації можуть відігравати роль джерела нового стану. Вони можуть змінити різницю енергетичних потенціалів, завдяки яким система здійснює обмін із зовнішнім середовищем. Якщо перевищено поріг чутливості системи, вплив окремої флуктуації робиться відчутним і здатним при сприятливих обставинах розхитати систему і змінити її початковий стан. Розклати і змінити систему можна трьома способами: «1) змінити енергетичні потенціали метаболічних потоків системи; 2) змінити інформаційну впорядкованість реалізації енергетичних потенціалів (маються на увазі зміни інформаційного коду); 3) блокувати синергетичні зв'язку (зокрема, блокувавши комунікаційні канали / або відносини (зв'язку) між підсистемами)» [83]. Здатність до самоорганізація була вироблена в недостатній мірі і суспільство делегувало цю здатність державі, а воно відразу ж позбавивши людину свободи. Важливу роль в цьому процесі відіграв Інтернет, який зробив менш важливою необхідність безпосередніх особистих контактів, вивівши особистість в дистанційне середовище. Порушилася звична модель соціалізації особистості, змінилася роль агентів соціалізації. Агенти первинної соціалізації батьки були замінені Інтернетом та іншими засобами масової комунікації і це призвело до схильності особистості масовому психозу. Як показала легкість введення обмежень і розвиток панічних настроїв, соціалізація особистості в контексті протистояння масової істерії була успішною [75, С. 3–5].

По-третє, флуктуація може грати роль «спускового гачка», або «останньої краплі», коли в системі, вже досягла високого ступеня нерівноважності і нестабільності, потенційно готової до стрибка, пуск миттєво ініціюється виникненням збуренням. Саме воно може послужити приводом до згаданої

зміни потенціалів, що забезпечує життєздатність системи. Продемонструємо це на прикладах пандемії коронавірусу. На нашу думку, пандемія стала не чим іншим, як відключенням «сигнальної системи» зворотних зв'язків, що підтримує безпечні режими функціонування системи. Обмежувачем такої системи є ступінь глобалізації світу та міра свободи в освоєнні природи. Зниження рівня всезагальної відповідальності за долю людства (є аналогом сигналів про втому організму (в біології)). Такі сигнали зазвичай передують швидкого наступу хвороби (кризи). Останні передбачають необхідність знизити активність (відпочити) через трансформацію або перехід на більш ефективні моделі організації життя людини, але цього не сталося [169].

Для протидії негативним флуктуаціям в соціокультурному середовищі необхідно розвивати певні властивості систем, що відповідають за її безпеку, а саме: «витривалість (здатність зберігати свої функціональні можливості); толерантність (здатність сприймати різні параметри середовища); резистентність (здатність протистояти негативним факторам середовища); стійкість (здатність підтримувати свою життєздатність); еластичність (здатність відновлювати свої функціональні можливості)» [239].

Передумовою для використання теорії соціальної самоорганізації для нас стала думка про те, що соціальні, культурні і психологічні явища тісно пов'язаними один з одним через замкнутість на процеси соціальної самоорганізації, які виникають через нелінійність соціального простору і в яких «мотивація людської поведінки часто має витoki за межами його свідомого контролю» [427, с. 3]. Тобто існує принципова відмінність між соціальною організацією і соціальною самоорганізацією, яка проявляється в тому, що в цих процесах задіюються різні психологічні підстави.

Проблема соціокультурних флуктуацій досліджувалася П.Сорокіним. У центрі уваги П. Сорокіна завжди знаходилися людина, суспільство і культура. Проблему культурних змін Сорокін розглядав найбільш ґрунтовно. Його робота «Соціокультурна динаміка» [342] були спрямовані на вивчення

соціокультурних процесів і зав'язків, які залишаються незмінними всюди і завжди або повторюваних в часі і просторі або в часі і в просторі ритмів флуктуацій, осциляцій, «циклів» та їх періодичність.

П. Сорокін, виділив три типи культури: 1. Ідеаціональний тип – характеризується розумінням реальності як нематеріальної, нечуттєвої сфери, однак він має в своїй основі духовні потреби, має високий ступінь їх задоволення. Переважає «істина віри». 2. Емоційний (сенситивний) тип – сприймає реальність як матеріальне утворення, переважає «істина почуттів». 3. Ідеалістичний тип – змішаний, проміжний між ними тип, де «людськими умами керуватиме істина розуму». Тип культури визначається панівним світоглядом, вираженим в праві, мистецтві, філософії, науці, релігії і структурі суспільних відносин, радикальне перетворення і зміна яких відбуваються в результаті криз, воєн, революцій [342, с. 344].

Соціокультурні флуктуація, за П. Сорокіним, процес, що повторюється в соціальному і культурному житті і в людській історії. Відповідно, згідно з П. Сорокіну, культурні системи змінюють одна одну тому, що кожна з них неповна, обмежена. У початковій фазі розвитку, коли культура охоплює лише невелику частину суспільства, вона адекватна реальності, експансивна, енергійна, глибока. У міру свого поширення вона втрачає запас сил, стає млявою, поверхневою і, врешті-решт, відторгається. Потім процес повторюється, але вже з іншої культурної системою [342, с. 300]. Сучасна культура в її перезрілій чуттєвій стадії, саме зараз знаходиться напередодні переходу, на початку зміни типу суперсистеми, можливо вона буде узгоджена з історичними тенденціями, що спостерігаються, буде ідеаціональною, але можливо, що тенденції, будуть порушені, і наступна фаза буде ідеалістичною. У будь-якому випадку, попереду колосальні історичні зміни і потрясіння [342].

Ми уявляємо флуктуацію як коливання соціокультурного середовища, викликане зовнішніми та внутрішніми, латентними її факторами і тому непередбачуване і непрогнозоване за своєю суттю. Флуктуації свободи особистості в сучасному суспільстві стають постійними, бо суспільство

швидко, часто безсистемно, трансформується, змінюючи все навколо себе. Наприклад, сучасне суспільство під час пандемії корона вірусу.

В історії соціально-філософської думки осмислення спрямованості соціальних процесів представлено двома діаметрально протилежними точками зору – прогресистською (еволюційною) і антипрогресистською (антиеволюційна) установками. Кожна дає обґрунтування відповідної позиції, виявляє критерії прогресу або призводить неспростовні аргументи на користь безперервної деградації суспільства. Осмислення соціальних процесів через дихотомію «прогрес – регрес» зберігалось фактично до другої половини ХХ століття, коли стала очевидною обмеженість і наукова неспроможність такого протиставлення. Своєрідну альтернативу цим двом настановам становить так звані циклічні моделі розвитку (О. Шпенглер, А. Тойнбі, К. Ясперс, П. Сорокин). Однак зростання їх наукової популярності сприяло заперечення історії як єдиного процесу розвитку людства і визнання тільки численних соціокультурних «вогнищ», які постійно змінюють регіон локалізації. Сучасна соціально-філософська думка поступово звільняється від категоричного твердження або заперечення прогресу. На зміну понять «прогрес – регрес» приходять більш «оціночно нейтральні» поняття, такі як «зміна», «еволюція». Поява в 80-90-х роках ХХ століття робіт Е. Тоффлера, Р. Нерола, Ф. Фукуяма, Е. Янча та ін. Це тільки змінило лексику соціального пізнання, але активізувало пошук нових моделей соціального розвитку. Сучасний образ соціальної реальності – хаотизованої, багатовимірної – максимально наближається до образу нестабільного, самоорганізованого світу, який складається в синергетиці (теорії самоорганізації). Концентруючи увагу на еволюції складноорганізованих систем, розкриваючи механізми виникнення нового, синергетика пропонує науковому співтовариству розуміння розвитку, яке здійснюється як «порядок з хаосу». На думку української дослідниці І. Доннікової, дослідження різноманіття соціокультурного розвитку має супроводжуватися додержанням ентропійних соціальних процесів [13].

Ми уперше переживаємо таку масштабну пандемію. І відбувається це в умовах практично миттєвого поширення інформації, в добу Інтернету. Відео з лікарень і охоплених епідемією міст, дані наукових досліджень, звернення науковців, лікарів та політиків – все швидко стає доступним і впливає на думки та поведінку людей. Дуже швидко з'явилися дослідження не лише з питань розповсюдження коронавірусу, а й з дослідження змін, які з людством почали відбуватися в нових карантинних умовах. Аналітики вважають, що в процесі «приручення» коронавірусу, людство має усі шанси засвоїти надважливі для свого виживання уроки, зробити висновки. Адже всі погоджуються, що життя після пандемії стане іншим. Нинішня ситуація безпрецедентна, заявляє Всесвітня організація охорони здоров'я (ВООЗ). «Країни повинні працювати разом, вчитися один у одного і всіляко координувати свої зусилля. Для того, щоб перемогти вірус, спільноти, країни і весь наш регіон повинні проявити високий рівень солідарності, а громадяни – зберегти психологічну стійкість. Свій внесок в боротьбу з вірусом повинен внести кожен з нас...», – з такими словами звертається до усіх Європейське бюро ВООЗ [277].

У попередньому підрозділі ми розглядали проблему глобалізації. Не дивлячись на кордони між державами, релігійні і культурні відмінності, різні системи політичного устрою і, навіть, кліматичні умови, за останні декілька десятиліть людство почало зростатися в єдине ціле. Інтернет, розвиток бізнесу, транспорту і туризму невпинно зменшує відстані і забирає перепони між людьми. Будь хто, якщо він тільки не живе за «залізною завісою» у Північній Кореї, або подібних архаїчних диктатурах, має потенційну можливість потрапити в іншу країну, побачити, як живуть люди на інших материках, зав'язати контакти із представниками інших культур [277]. Молодь дедалі більше вибирає групи за інтересами або об'єднується навколо проєктів, не залежно від того у якій частині світу хтось живе [277]. Законсервувати країну, сховатися за високим парканом нині не вийде. Людство змушене відповідати на нові виклики, розбудовувати систему колективної безпеки та компенсувати завдану природі шкоду. Пандемія поєднує в собі те, що найтяжче переносить

людина – невидимість загрози та невизначеність ситуації. На думку Михайла Мінакова, пандемія й спричинена нею масштабніша криза поставлять людство перед вибором між проривом у XXI століття, тобто в нове й невідоме, або поверненням у XIX з його уявленнями про державу. А ось досвід XX століття вже не актуальний. Минаков М. [276]. На наш погляд, в нових умовах, після серйозних обмежень і тиску з боку держав, почнеться новий етап усвідомлення людиною важливості своєї свободи. Відстоювання свободи особистості вийде на новий рівень. Які загрози, на думку аналітиків, загрожують світові? По-перше, загроза авторитаризму. Демократії не змогли швидко впоратися з пандемією, не захистили населення. Зараз вони стали давати збій і втратили ефективність. Спокусою може стати зміна політичних режимів, заснованих на владних інститутах, що встановилися в XX столітті. Звичні інститути контролю не забезпечують покору підданих в автократії і не обмежують свавілля еліт в демократіях, а нові інструменти змінюють природу владних відносин. І підводячи підсумки періоду пандемії, може виникнути попит на авторитаризм. Хоч дехто вважає можливим попит на популізм. [49]. По-друге, це – виклик індивідуалізму. На думку філософа Володимира Єрмоленка, коронавірус, поміж іншого, є викликом нашому індивідуалізму. Це ілюзія, що ми всі незалежні й ведемо свої автономні життя. «Ми всі залежимо від магазинів, теплокоменерго, від метро. Варто сподіватися, що пандемія посилить відчуття спільності людей», – припускає Володимир Єрмоленко [49]. Наше прагнення до індивідуалізму стало тягарем під час пандемії. На практиці життя люди зрозуміли, що не цей індивідуалізм є ілюзорним. Пандемія дала шанс сучасним державам використовувати ситуацію для збереження влади і бачити в громадянинові лише представника популяції *homo sapiens* на певній території. Така ситуація не сприяє індивідуалізму. Вживають солідарні групи – малі субнаціональні спільноти. Місцеві громади та еліти отримують додатковий шанс на реалізацію своїх політичних можливостей. По-третє, негативний вплив Інтернету на формування особистості, на соціалізацію. «Визнаймо, що у фізичній присутності значно менше агресії, ніж в Інтернеті. Спілкуючись у

соціальних мережах, ми не бачимо людину, й наш мозок, відповідно, не налаштований на емпатію. Світ, що масово перейде в онлайн, буде більш жорстоким», – каже Володимир Єрмоленко [49]. У психології та нейрофізіології давно доведено, що людям, аби по-справжньому співчувати іншим, потрібно бачити й чути один одного. Тільки зі сприйняттям візуальних образів вмикаються відповідні центри в мозку, що відповідають за наші емоції та дії. Таким чином, спілкування й робота онлайн позбавляє людей базових умов для емпатії. «Перехід світу в онлайн збагатить окулістів й психотерапевтів. Також наркологи отримують додаткових клієнтів. Довге сидіння вдома породжує більшу психологічну напругу в людях», – зауважує Михайло Мінаков [49]. Зрештою, за словами Володимира Єрмоленка, в часи будь-якої великої кризи перед людьми стоїть вибір – «стати більше чи менше людьми». «Тобто люди більше підтримуватимуть один одного чи вони звіритимуть? Я не знаю, яким шляхом піде людство, яким шляхом піде Україна», – констатує він. [49]. По-четверте, проблема екології. Порушення екологічного балансу на планеті – одна з версій появи коронавірусу. Припускається, що вірус виник через полювання на диких тварин. Через експансію людей дикий світ має менше простору для свого існування. Ми пам'ятаємо мапу світу знімок з космосу під час минулого весняного локдауну 2019 року. Коли завмер транспорт, зупинені багато заводів фабрик – планета почала очищатися. У поствірусному світі проблеми забруднення довкілля, збереження дикої природи та зміни клімату стануть ще актуальнішими. По-п'яте, актуалізується проблема цінності людського життя. Нині виникає все більший попит на системи громадської охорони здоров'я, яка б ставилася до здоров'я саме як до суспільного блага. Ми, можливо, станемо свідками того, як досвід першої половини ХХ століття будуть використовувати для створення нових санепідемслужби. Українська медицина дев'яностих – початку двохтисячних пережила період, коли неформальні комерційні структури почали тяжіти над формальним устроєм охорони здоров'я. Супрун розпочала реформу на руїнах формальних інститутів, але в умовах існування стійких неформальних

зв'язків в медичному співтоваристві. Схоже, що реформа не принесла позитивного результату. Пандемія завдала такої шкоди економіці, що може змусити нас поважати медицину як суспільне благо. До кінця 2020 роки ми точно станемо біднішими, і варто очікувати, що правлячі класи будуть готові кинути кістку населенню у вигляді більш доступної медицини – висловив думку в одному з інтерв'ю М.Минаков [276]. Таким чином, ми опиняємося зараз перед головним викликом свободи на найближче майбутнє. Свободи як базової цінності світу, рушія та головного мотиватора прогресу. Головне наше завдання – не дати цій кризі бути перманентною.

Згідно з позицією уже вище згаданого П. Сорокіна, процес флуктуації соціокультурної системи проходить через ряд послідовних етапів: дезінтеграція – криза – мобілізація сил – новий соціокультурний порядок. Катаклізми, на думку науковця, є наслідками дезінтеграції чуттєвої культури – моральних, правових та інших цінностей, які перш за все контролювали поведінку людей. Вихід з-під їхнього контролю призводить до того, що індивіди починають, головним чином, керуватися своїми біологічними потребами, пристрастями і прагненнями [343]. У цих умовах загострюється боротьба за існування, сила стає правом, революція і інші форми міжлюдських конфліктів спалахують в кричущому масштабі. Сорокін особливу увагу приділяє природі кризи. Занепад відбувається двома шляхами: (а) шляхом виродження вільних інститутів, цінностей і ідеології в «примусових і шахрайських монстрів»; (б) шляхом зростаючого знецінення колишніх інститутів, цінностей і ідеологій. Конкретно це виражається в тому, що на тлі урочистих декларацій рівних прав усіх громадян на життя, свободу, пошуки щастя в реальному житті надзвичайно зростає нерівність між владними магнатами і залежною «черню»; що газети, радіо і телебачення монополюють невеликою групою «владної еліти» [343, с. 347]. На основі даного бачення соціокультурних змін, Сорокін обґрунтував свою знамениту теорему флуктуації, згідно з якою циклічні коливання суперсистем за невиявленою ритмічною регулярністю детермінують флуктуації суспільств між прогресом і регресом, розвитком демократичних

свобод і авторитаризмом, мирним періодом і військовим, революційним і еволюційним і т.д. Зміни відбуваються в певному кількісному і якісному напрямку, поки не буде досягнута «точка насичення».

Використавши методологію П. Сорокіна, розглянувши флюктуації свободи в сучасних умовах, на фоні пандемії, ми сформуваємо уявлення, що флюктуації відбуваються в наступних амплітудах:

- «свобода і анархія» (відсутність контролю особистості з боку інститутів права, політики, релігії чи культурно-духовної сфери приводять до вседозволеності і втрати контролю над ситуацією);
- «свобода і страх» (особистість в умовах відкритого інформаційного суспільства отримує лавину інформації, яка викликає страх екзистенційний та страх за своє майбутнє та майбутнє людства(глобальні проблеми людства));
- «свобода і необхідність» (здатність до «моральної» поведінки, за І. Кантом, здатність керувати своєю поведінкою і узгоджувати її з діями інших людей)

Висновки до 2 розділу

Сучасне суспільство ставить перед собою завдання формування такої особистості, яка здатна організувати стихійність буття в свідомо детермінуючий процес, здатна бути творцем буття навколо себе і надавати йому сенсу, вдосконалюватися і внутрішньо рости. Отже, від стереотипів необхідностей до життєвого сенсу, до свободи – шлях нелегкий, але однозначно необхідний.

Процес узагальнення існуючих філософських, психологічних, соціологічних та педагогічних аспектів проблеми свободи в теорії особистості – одне з найактуальніших завдань викликаних інтересом до людської індивідуальності, до людського фактору. Суспільний прогрес обумовлюється розвитком людської особистості, удосконаленням її здібностей, прагненням розширити свої можливості. На противагу цьому процесу – занепад суспільства

визначається деградацією людини, паралічем її суспільної і особистісної діяльності.

Діалектика набуття свободи особистістю та розвитку соціальної системи, знаходить своє відображення не тільки у позитивних, але й в негативних стереотипах необхідностей, у єдності змінного та стійкого, динамічного та стабільного. Боротися з проявами негативних стереотипів – це максимально повно виявляти суспільний демократизм, що дозволить отримати найкращий результат для вільного удосконалення особистості.

Гуманізм нашої суспільної системи завжди апелював до етичних ідеалів добра, а це означає і до розуму. Якщо виходити з цієї соціальної установки, то гуманну сутність удосконалення особистості можна визначити: як потребу, що лежить у темпоральній основі поколінь; як момент передачі життя і кращого у людині майбутньому; як продовження життя кожного з нас у пам'яті людей; як збільшення гуманістичного потенціалу суспільства, на яке все мисляче людство покладає великі надії і якому наслідує; як смисл нашого життя.

Виявлено, що світосприйняття свободи людини можна розкрити через процеси освоєння й соціалізації. Під освоєнням ми розуміємо, з одного боку, практику «присвоєння» навколишнього світу, а з іншого – розвиток духовності людини. Під соціалізацією ми розуміємо ті механізми у суспільстві які формують в людині характерні для того чи іншого соціуму норми, ідеї, цілі та цінності. Процес соціалізації дуже індивідуальний. Індивід соціалізується, залучаючись до різноманітної соціальної діяльності, засвоюючи характерні для них соціальні ролі. Це тривалий багатоступеневий процес.

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

Досліджено через звернення до онтологічних коренів ідентичності та толерантності осмислення і сприйняття їхнього теоретичного і практичного

змісту. Ідентичність є базовою категорією соціальної філософії, тому виступила в якості вихідної точки дослідницького процесу. Толерантність у нашому дослідженні виконує роль специфічного інструмента осмислення і коректування соціальної дійсності. Етнічна ідентичність – поняття більш вузьке. В його основі – «усвідомлення індивідом приналежності до конкретної стабільної, умовно замкнутої родової спільноти зі своєю територією (історична батьківщина), мовою, культурою, традиціями, міфами, релігійними віруваннями, побутом і т.п., у яких він володіє стійким етнічним статусом» [146, с. 3]. Ідентичність – це специфічний феномен, що виникає за умови взаємодії індивіда та різних соціальних груп з його оточення. Розглядається і соціальна ідентичність. Вона є співвіднесеністю індивіда з визначеною соціальною групою поза залежністю від її етнічного складу. Соціальна ідентичність – це «множинна ідентичність». Саме вона включає в себе етнічну ідентичність гендерну, релігійну, професійну, культурну, побутову тощо.

Толерантність в українському суспільстві ототожнюється з «терпимістю». Вона використовується для характеристики, позначення реакції на «іншого» (негативна чи нейтральна). Толерантність є особливим інструментом етики примирення непримиренного, описує вимушене співіснування з «чужим». Дана категорія поєднується з такими різнопорядковими явищами як глобалізація та ідентичність.

Загальновідомо, що під толерантністю розуміється повага людського достоїнства, уміння поставити себе на місце «іншого», визнання рівності в різноманітті, повага «іншого» в його віруваннях, права бути «іншим», прийняття «іншого» як даності, утвердження духу партнерства і співробітництва. Толерантність передує відсутності серйозного напруження у суспільстві. Досягнути бажаного результату можливо при об'єднанні цілеспрямованих зусиль всього суспільства, різних соціальних інституцій, виховання.

Виявлено, що глобалізація привела до міграції населення і, відповідно, спричинила серйозні проблеми у багатьох сферах буття: в економіці і культурі, у національному і соціальному житті.

Глобалізація почала бути провідною тенденцією у розвитку сучасного світу. Пришвидшення темпів провідних суспільств світу, розповсюдження науково-технічного прогресу спричинило некерованість деяких аспектів глобалізації. Тому виникла нова проблема – чи можна виявити ступінь ймовірності чи спрямованості процесів глобалізації, а потім і управління ними. Чи можна їх регулювати? Керованість процесами глобалізації в нашому уявленні – це узгодженість глобалізації з політичним, культурним, соціальним та економічним розвитку окремих держав та цілих регіонів.

Глобалізація породила спротив у вигляді антиглобалістського руху в багатьох регіонах світу. Не розділення цінностей глобалізації проявляється у дуже різноманітних сферах життя суспільства. Дехто виступає проти глобалізації у сфері політики і бачить загрозу втрати національної ідентичності. Дехто вбачає загрозу для політичного життя держав, декого непокоїть економічний аспект проблеми глобалізації, адже світ розвивається нерівномірно і може привести до поглинання, використання економіками сильніших держав слабших. А для багатьох антиглобалістів небезпека має загальнокультурний сенс.

Ми дослідили флуктуацію як збудження соціокультурного середовища, викликане зовнішніми та внутрішніми, латентними її факторами і тому непередбачуване і непрогнозоване за своєю суттю. Флуктуації свободи особистості в сучасному суспільстві спостерігаються у різні історичні періоди, особливо посилюються в період трансформація, змінюючи все навколо себе. Наприклад, сучасне суспільство під час пандемії корона вірусу.

Матеріали, викладені у розділі, представлені у публікаціях автора [17], [19], [20], [29], [30], [32], [33], [36], [439].

Розділ 3

ПРОЯВИ СВОБОДИ В ОСВІТЯНСЬКОМУ ПРОЦЕСІ

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

Трансформація, безумовно, впливає на всі процеси, що відбуваються в суспільстві. Особливо важливою, на наш погляд, є соціокультурна площина. Саме соціокультурні трансформації є ключем для розуміння докорінних змін сучасного суспільства. Але така рачія має бути з науковим фундаментом, основою якого виступає освіта. Об'єктом нашого інтересу в даному підрозділі є освіта, як процес трансляції раніше невідомих суб'єкту навчання знань, як особлива форма соціальної комунікації, що спирається на досить глибокі інформаційно-гносеологічні засади [108, с. 471]. Освіченість дозволяє долати обмеженість індивідуального існування.

В українському суспільстві спостерігається інтерес до освіти, її практичної, прив'язаної до соціального буття складової. Інтерес дослідників до філософської проблематики в освітньому процесі обумовлена насамперед об'єктивною та усвідомлюваною роллю освіти у вирішенні глобальних проблем. При цьому ми спостерігаємо брак методологічної складової в дослідженнях з проблем освіти. Тому ми поставили перед собою завдання показати освіту як компонента наукового знання. «У сучасній Україні освіту визначають як сукупність світоглядних теорій (ідей), які зумовлюють методологію виховання і навчання, становлення відповідного типу особистості» [40].

Процес соціокультурної трансформації є фундаментальною проблемою для українського суспільства. Трансформаційні процеси відразу виявили ослаблення соціального контролю і державного регулювання суспільного життя, що призвело до деструктивних моментів функціонування соціальних інститутів. Так, у більшості держав пострадянського простору відбулося зниження обсягів виробництва, промислового і аграрного потенціалу,

руйнування історично встановлених зв'язків, бюрократизація, зростання соціальної нерівності, люмпенізація значної частини населення, соціальне міфотворчість, ідеологічна невизначеність. Одним з факторів трансформаційних процесів українського суспільства є неефективність державного управління соціально-економічними процесами. Цим викликано в суспільній свідомості негативне ставлення до переходу до нових економічних відносин і ностальгічні почуття про минуле соціально-економічному устрої. Крім того, причинами розбалансованості економічного і соціального устрою є непослідовність в проведенні економічних реформ, відсутність адаптованої моделі трансформації суспільства, надмірно швидке «відкриття» економічних горизонтів, що спричинило до утиску інтересів вітчизняного товаровиробника, nereагування на дедалі зростаючу небезпеку таких масштабних соціальних процесів, як безробіття, бідність, злочинність, корупція, значною мірою послабили соціальну захищеність населення [4, с. 230].

Ці явища призвели до того, що в багатьох галузях життя суспільства, що трансформується – сімейної, громадянської, в сфері праці, освіти та ін. – особистість відчуває втрату колишньої потужності, стабільності, фундаментальності порядку життя. Лавина критики колишнього радянського ладу життя, що обрушилася на українське суспільство, дискредитувала в свідомості обивателя ідею шанобливого ставлення до держави і іншим формам соціальної організації. Цим викликано характерне на сучасному етапі для українського соціуму явище аномії (буквально «разрегульованість»), що призводить до «зростання ступеня невідповідності соціальної практики очікуванням особистості, яку відлякує невизначеність і зростаюча розбіжність основоположних ідеалів і норм в суспільстві» [163, с. 8]. До початку трансформаційних змін загальноприйняті норми управляли поведінкою особистості, і вона знала, чого можна очікувати від інших і що очікують від неї. В період соціокультурних трансформацій українського суспільства, змінюється життєвий досвід людей, він перестає відповідати звичним моделям. Свідомість пересічного обивателя не встигає за радикальними трансформаційними

змінами, вона дезорієнтована. Суспільна свідомість для кардинальних економічних змін в Україні була не готова, тому що ці реформи є трансформацією неорганічного типу. Трансформаційні процеси зараз представляють собою спосіб «наздоганяючого» розвитку [173, с. 22-30]. Різні сфери суспільства і його інститути, які охоплюються сучасними трансформаційними процесами, змінюються з різною швидкістю, оскільки вони брали ці трансформації по-різному і по-різному втілювали їх в життя. Соціальні теорії і програми перетворень змінюють один одного, так і не досягнувши практичної реалізації і бажаного результату. Внаслідок цього сучасне постмодерністське суспільство характеризується різноманітністю протиріч, конфронтацією соціальних устремлінь, зростаючої інституалізації спонтанних, імпровізованих людських дій, масовим залученням людей в процеси радикальних реформ [98, с. 32].

У перехідний період особистість не завжди здатна однозначно знайти своє місце. Тому людина надзвичайно гостро піддається екзистенційним інтенціям: відчуває швидкоплинність буття, відчувають себе в епіцентрі історичних подій, сумнівається в традиційних оцінках, гостро усвідомлює проблемність свого існування і нестійкість системи світоглядних орієнтирів. Нові цінності, завдання, які постають перед людьми не завжди можуть бути оцінені в умовах сучасної трансформації. Традиційні основи освіти та свободи перестали бути адекватними в сучасний період [138, с. 13]. Для успішного вирішення глобальних проблем, безболісної світової інтеграції та мирного вирішення конфліктів необхідним є вихованням в дусі націєорієнтованих цінностей та з урахуванням ідеалів свободи. Культурне відродження української незалежної держави, необхідність вирішення складних соціальних, економічних і духовно-моральних проблем спонукають по-новому розглядати теоретико-методологічну основу існуючого освітнього процесу, його здатність в умовах системної трансформації забезпечити збереження і нарощування духовно-культурного потенціалу суспільства. В основі сучасних перетворень необхідні зміни, перш за все в сфері освіти, основним принципом яких є

підготовка фахівця, здатного вдосконалювати свої професійні якості, відтворювати і розширювати свій життєвий досвід, духовно-особистісну культуру, загальнолюдські цінності. Оскільки освіта передбачає підвищення рівня культури особистості, її моральне збагачення, то через освітній процес кожне молоде покоління переходить на більш високий рівень усвідомлення та розуміння трансформаційних перетворень.

В цілому ж, за визначенням українського дослідника Є. Борінштейна, на позицію якого ми опираємося, «соціокультурна трансформація є процесом внутрішніх змін в суспільстві, внаслідок якого долається втрачена рівновага і межа крайньої соціальної напруги, досягається новий, більш високий рівень впорядкованості й організованості у всіх сферах діяльності шляхом утвердження нової соціокультурної парадигми, формування нової соціокультурної реальності» [77, с. 78].

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

Соціокультурні трансформації сучасного українського суспільства часто суперечливі та непослідовні. Складність ситуації полягає в тому, що суспільство живе одночасно у відповідності з різними соціокультурними парадигмами. Тобто проглядається тенденція, згідно з якою «трансформаційні процеси нерівномірно охоплюють суспільство» [77, с.81].

У сучасному світі наука стає безпосередньою продуктивною силою, а науково-технічна революція набуває все більш широкого розмаху, тому розробка проблем методології і логіки наукового дослідження висувається як

одне з актуальних завдань філософії. Потік наукових досліджень все збільшується, зростає число людей, які займаються наукою. Все вимагає аналізу і розробки методів дослідження, які використовуються в сучасній науці [439, р. 2].

Наукове пізнання по суті справи представляє дослідження, яке характеризується своїми особливими цілями, а головне – методами отримання і перевірки нових знань. Необхідність в спеціальному аналізі методів науки стане ясніше, якщо ми попередньо розглянемо особливості, які відрізняють наукове знання від повсякденного, а твердження науки – від думок так званого здорового глузду. Наукове знання завжди відрізняється послідовним і систематичним характером. Не кажучи вже про математику і точних науках, де більшість тверджень логічно виводиться з небагатьох вихідних посилок, навіть в так званих емпіричних науках порівняно рідко зустрічаються окремі, ізольовані узагальнення або гіпотези [10, с. 67.]. Як правило, такі узагальнення входять в науку лише тоді, коли вони узгоджуються з іншими наявними в ній твердженнями і узагальненнями. В кінцевому підсумку їх намагаються отримати логічно з більш широких узагальнень, принципів і припущень. Наука, на якій би ступені розвитку вона не знаходилась, тим і відрізняється від буденного знання, що являє собою не просту сукупність «відомостей» про світ, а певну систему знань. Наукове дослідження є цілеспрямованим пізнанням, результати якого виступають у вигляді системи понять, законів і теорій. Відомо, що задовго до виникнення науки люди набували досить надійні знання про властивості і якостях предметів і явищ, з якими вони стикалися в своєму повсякденному практичному житті. І зараз ми чимало дізнаємося за допомогою «звичайного знання» [10, с. 67]. Це свідчить про те, що наукове знання не відокремлене непрохідною стіною від повсякденного: і наукове, і буденне пізнання в кінцевому підсумку прагнуть до досягнення об'єктивно істинного знання. Нерідко, відзначаючи якісну відмінність наукових знань від звичайних, забувають про зв'язок, що існує між ними, не враховують того, що наука виникла на основі повсякденних знань. Це не раз підкреслювали самі вчені.

Правда, іноді при цьому допускається інша крайність, коли наукове знання розглядається тільки як удосконалене буденне знання. У світлі сказаного ми розглянемо проблему співвідношення

Наукове знання – система знань про закони природи, суспільства, мислення. Наукове знання складає основу наукової картини світу і відображає закони його розвитку [10, с. 67.]. Структуру наукового знання складають три рівні: емпіричний, теоретичний і метатеоретичний [187, с. 56.].

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

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

- логіко-філософський підхід;
- філософсько-системний метод;
- структурно-філософський підхід;
- системно-функціональний підхід [439, р. 15.].

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

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

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

Використання логічного принципу достатньої підстави дозволяє визначити емпіричні підстави, раціональні передумови і інтелектуально-розумові засоби. За допомогою їх конструюється і аргументується знання в науковій формі. Тут вони виступають у вигляді теорії або гіпотези. На роль даного принципу в процесі визначення науковості знань особливу увагу звернув відомий німецький філософ Г.В. Лейбніц: «Жодне явище не може опинитися істинним або дійсним, жодне твердження – справедливим без достатньої підстави, чому саме справа йде так, а не інакше» [218, с. 418.].

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

Аксіологічний аспект встановлення наукових знань є дуже важливим при характеристики науки як соціального інституту. Але він ще недостатньо розроблений в області соціології науки, яка вперше була поставлена філософом постпозитивістом Т. Куном [205].

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

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

- побудова наукових теорій слід проводити в контексті становлення всієї культури суспільства, що забезпечить її прогрес [439, р. 5].

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

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

До таких критеріїв належать.

- Об'єктивність. Згідно з цим критерієм, знання може бути визнане науковим тільки те, яке в своєму змісті відтворює властивості, якості, відношення реальних об'єктів дійсності, взятих самих по собі і ще не пізнаних. При цьому знання повинні бути представлені без привнесення в їх зміст чогонебудь суб'єктивного або потойбічного, надприроднього [439, р. 5].

- Раціональність. За допомогою системи логіко-розумових засобів на рівні розуму знання набувають статус науковості, якщо вони обґрунтовані, аргументовані і перевірені на основі правил, законів логіки. Відповідно до цього критерію, визначається різна ступінь наукових знань, що дозволяє відмежувати їх від звичайних. Останні носять контрольний характер і спираються на «думку», «авторитет» та інші ідоли розуму. У науковому ж знанні не просто щось повідомляється, а наводяться необхідні аргументи, докази, згідно з якими це істинно. Тут діє логічний принцип достатніх підстав, який, як уже зазначалося, свідчить, що жодне явище не може виявитися істинним, достовірним без достатньої підстави [439, р. 5].

- Есенціальність знань. Застосування цього критерію до аналізованого знання дозволяє виявляти його науковість за умови, що воно направлене на пізнаваний об'єкт для відтворення сутнісних, стійких, повторюваних властивостей, якостей, відносин об'єктів і предметів дійсності [439, р. 5].

- Системна організація знань. Знання отримує статус наукового, якщо воно за допомогою логіко-розумових засобів проаналізовано, упорядковано, систематизовано, класифіковано за родовим, видовим ознаками об'єктів і предметів дійсності. Тільки така розумова операція дозволяє визначити якісну особливість наукових знань по відношенню до звичайних. Тут головну роль відіграють основні принципи упорядкування знань у формі теорії і розгорнутого теоретичного поняття [439, р. 6].

- Верифікованість знань на їх наукову істинність. Не всі нові знання в сфері наукового пізнання можуть бути визнані науково істинними. В їх функціональність можуть також бути включені помилкові і дезінформативні. Розмежувати ці знання і визначити їх наукову достовірність можливо тільки за допомогою практичних та логічних засобів. Практика наукових спостережень, експериментів і логічні засоби мислення дозволяють аргументувати, доводити і встановлювати істинність наукових знань [439, р. 6].

- Теоретичне підґрунтя для відмежування наукової форми істинного знання від повсякденного. У систему функціонування знань науки включаються різні форми істини, які притаманні як для буденного, так і для наукового пізнання. Це створює певні труднощі для встановлення їх відмінності. В якості такого критерію виступають теоретичні концептуальні засоби наукового пізнання. Наведемо приклад, який ілюструє розмежування двох форм істини на буденному і теоретичному рівнях пізнання. Речення «Сніг білий» може кваліфікуватися як істинне. Ця істина належить до сфери повсякденного знання. Але коли ми застосуємо теоретичні засоби до аналізованого знання у вигляді «Сніг білий», ми уточнюємо це речення у формі наукової істини - «Білизна снігу». Тут вона представлена як ефект впливу некогерентного відбитого світла на зорові рецептори. Це речення є вже не простою констатацією спостережень, а наслідок наукових теорій – фізичної теорії світла і фізіологічної теорії зорового сприйняття [439, р. 7].

- Соціально-філософські підстави наукових знань. В результаті зусиль сучасних філософів і фахівців різних областей суспільних наук розроблено

головна підстава, що визначає світоглядну і методологічну сутність наукових знань. Такою підставою виступає цілісність світоглядної та методологічної спрямованості наукових знань і ефективність їх у вирішенні суспільних завдань, що мають культурологічне значення. Це свідчить про те, що у всіх сферах наукових знань соціально-філософський аспект виступає вирішальним. Доказом цього є те, що філософія тісно пов'язана з усіма конкретними суспільствознавчими дисциплінами – правознавством, економічною наукою, культурологією, соціологією, політологією, психологією, педагогікою, філологією і мистецтвознавством, узагальнюючи результати даних наук в єдину впорядковану систему і осмислюючи її під ціннісним кутом по відношенню до людини. Соціально-філософське підґрунтя наукових знань виражено в потрібному вимірі: світоглядно-методологічному, змістовно-інформаційному та соціально-діяльнісному. Відповідно до цих сторін, зв'язків і відносин визначається головна соціально-філософське підґрунтя наукових знань [439, р. 8].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- гіпотезо-дедуктивний метод – логічний спосіб теоретичного вивчення предмета, сутність якого полягає в створенні системи дедуктивно пов'язаних між собою гіпотез, з яких виводяться твердження про емпіричних фактах [439, р. 12].

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

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

Толстоухов А., Парапан І. влучно характеризують науку ХХІ століття «...гордовито-незалежний ідеал наукової раціональності класичної науки, коли будь-який об'єкт поставав як даний «сам по собі»..., трансформується в некласичний, у рамках якого людина, як суб'єкт пізнання розташована «всередині» природи, біосфери разом зі своїми цінностями і світоглядними настановми» [366, с. 19.] Можна виділити класичну науку, некласичну і постнекласичну. На класичному і некласичному етапі свого розвитку наука знаходила опору тільки в цінностях техногенної цивілізації і заперечувала цінності традиціоналістських культур. Постнекласична наука включала сучасні процеси, рішення проблем глобального характеру і вибору життєвих стратегій

людства. Постнекласична наука втілює ідеали «відкритої раціональності» і активно бере участь в пошуках нових світоглядних орієнтирів, які визначають стратегії сучасного цивілізаційного розвитку [354, с. 713].

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

Взаємодія між філософією та освітою завжди відіграла суттєву роль у розвитку людства, особливо після епохи Просвітництва, яка заклала підвалини філософського осмислення освітнього процесу, звернувши увагу на прямий зв'язок міри освіченості суспільства з рівнем його соціального прогресу [34, с. 47].

До основних джерел цього напрямку філософських досліджень відносять фрагменти основних праць Платона, Аристотеля, Фоми Аквінського, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Дьюї, Ж. Піаже та інших мислителів, які приділяли увагу соціальному аналізу освіти [34, с. 47].

П.Сорокін вказує на те, що класична європейська освіта втратила духовні цінності, вона спрямована забезпечити розвиток тільки професійних та інтелектуальних здібностей лишаючи поза увагою моральні якості індивідів [344, с. 415.]. Змінилася не тільки освіта, для маси молодих людей почав зникати і сенс її здобуття. Все виразніше проявляється прагматичний характер: отримати високооплачувану професію, зробити кар'єру, досягти успіху тощо. Змінення цінностей не могло не відбитися на змінах у відношенні молоді до освіти. Піднялася цінність висококваліфікованої праці, особливо в комерційних структурах. Якщо колись спеціальність вибирали за покликом душі, то зараз більш апелюють до матеріальної сторони життя, вибирають спеціальність, яка б принесла в майбутньому гроші, матеріальне забезпечення. Отже, зараз освіта іде разом із матеріальним благополуччям, стала одним із засобів його досягнення.

Класична система освіти орієнтована на людину інтелектуальну, яка керується наукою, ставить її за авторитет, наука стала над моральними

цінностями. Х.Ортега-і-Гассет зазначає «...ми зустрічаємо тип науковця, якого ще не бачила історія. Він з усього того, що повинна знати освічена людина, знає лише одну науку, і навіть у цій науці знає лише ту маленьку ділянку, яку активно досліджує. ...Спеціаліст прекрасно знає свій маленький закуток всесвіту, але не має найменшого поняття про все інше» [271, с. 82-83.]. Цей стан «глухоти», так це визначає Х.Ортега-і-Гассет, виник саме через деморалізацію, дегуманізацію суспільства. В кінці ХХ століття, коли людство опинилося під загрозою свого існування (ядерна загроза, екологічна) стається криза європейської класичної моделі освіти на заміну якій приходить некласична модель освіти, яка поставила в центр людину моральну, відповідальну за свої дії. Маслоу А. виділяє два підходи до навчання. Перший: «...працюють для того, щоб передати дітям знання, необхідне для життя в індустріальному суспільстві. Не відрізняючись особливою уявою чи творчими здібностями. Прибічники другого підходу – гуманістично орієнтована меншість педагогів, які ставлять собі ціль самоактуалізацію і самотрансценденцію своїх учнів» [235, с. 166.]. Саме перший підхід ми можемо визначити як класичну модель освіти, де освіта подавляє творчість, інтуїцію, замість того, щоб їх розвивати. А другий підхід як перехід до некласичної моделі освіти.

Окремою сферою духовної культури є наука. Наука – «область культури, яка зв'язана із спеціалізованою діяльністю по створенню системи знань про природу, суспільство і людину» [203, с. 71.]. Наука є одним із найважливіших детермінантів духовної культури. «Її особливе місце у духовній культурі визначається значенням пізнання у способі буття людини у світі, у практиці, у матеріально-предметному перетворенні світу» [268, с. 53.]. Саме за допомогою пізнання людина пізнає навколишній світ і саму себе, вона формується як особистість. Духовна культура і всі її форми нерозривно зв'язані із пізнанням. А наука займає важливе місце в житті людини. Вона стала своєрідним епіцентром культури, допомагає людині сприймати дійсність, що її оточує. «Результати наукового пізнання побудовані таким чином, щоб виключити все особистісне. Отже, наука налаштована на отримання таких знань, які не

залежать ні від людини, ні від людства. Жоден інший компонент духовної культури (ні мистецтво, ні ідеологія, ні релігія і ін.) такої мети перед собою не ставлять» [268, с. 53.].

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

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

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

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

значущого знання сучасній людині недостатньо для успішної самореалізації попередньо засвоєних нею знань [268, с. 53.].

Епоха постмодерну ставить нові вимоги до розуміння та усвідомлення сутності освітнього процесу та його соціальної продуктивності. У таких умовах виникає потреба формування нових освітніх програм, які враховували б тенденції суспільного розвитку і сприяли швидкій соціалізації людини, її пристосуванню до нових соціальних умов. Тому «проблема співвідношення науки та освіти звертає на себе у сучасних умовах особливу увагу і вимагає відповідного аналізу. Усі зусилля сучасної освіти спрямовані на пошук та впровадження в сучасну освіту такої освітньої парадигми, яка б змогла позитивно вирішити глобальні та інші найгостріші проблеми сучасного людства» [262, с. 87–94]. І свобода може стати випробуванням для українського освітнього середовища [262, с. 87–94].

В руслі досліджуваної проблеми, ми звернулися до ідей І. Канта. Саме він одним із перших мислителів звернув увагу на те, як свобода змінює особистість. На його думку, свобода, яку направляють на пізнання, є теж самопізнання, оскільки свобода відкриває нові перспективи пізнання. Вона не є природною схильністю людини, але щоб нею володіти, необхідно в першу чергу її усвідомлювати, розуміти. При цьому свобода виступає своєрідним «фоновим середовищем», не зазіхає на специфічну своєрідність і автономність кожної окремої сфери духу. Більш того, в трансцендентальній філософії свобода виступає вже конститутивним елементом буття як такого. Проблема свободи дійсно є найскладнішою і дискусійною в етиці Канта. Уже в «Критиці чистого розуму» він ставить перед собою завдання прояснити, як світ свободи може проникнути в світ природи, оскільки світ свободи «повинен мати вплив» і можливість реалізуватися в світі явищ [164].

Вперше поняття свободи І. Кант визначає як трансцендентальну здатність розуму, завдяки якій стає можливим конституювання досвіду. У можливості діяти спонтанно полягає трансцендентальна свобода. Вона позначається як теоретична і визначається свободою в «космологічній сенсі». Априоризм

моральності має характер «практичної необхідності», і, отже, свобода уособлює себе у вільній причинності самовизначення.

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

Е. Кассіер в діалозі з Кантом намагався відповісти на питання «Як можлива свобода?» .Е. Кассіер вважав його для себе головним. У давосській дискусії навесні 1929 він протиставив фундаментальній онтології М. Хайдеггера кантівську етику: категоричний імператив повинен бути такий, що закон, який буде встановлений, буде значимий не тільки для людей, а й усіх розумних істот взагалі. Для Е. Кассієра має найважливіше значення постулат про незбагненність ідеї свободи, оскільки він вважав, що межа пізнання не є межею достовірності. Найбільшу достовірність для нас самих представляє нам наша «моральна самість», наша власна автономія. Кордон між знанням і незбагненністю визначається моральним розумом, який виходить з волі як основного факту.

Ми вважали за потрібне зупинилася на ідеї обґрунтування людського існування – свободі, яка вибудовує всю архітектуру людського буття – особистісного, нематеріального, незалежного від наявної емпіричності. Таке існування сповнене драматизму, воно пов'язане з парадоксами свободи, про які міркував І. Кант. М. Хайдеггер [397], продовжує цю лінію дива людського буття, здатного екзистенціювати. Спираючись на хайдеггерівську версію кантовської інтерпретації свободи, ми накреслили основний орієнтир шляху до свободи як вихід людини за межі чуттєвого світу, до практичного існування особистості, до тієї фактичності, яка не дорівнює фактичній наявності речей.

Воління власної сутності розуміється нами, перш за все, як повнота відповідальності, яка відрізняє самість людини від автоматизму звички і правила, свободу – від чужого і невласного проживання, честь і гідність – від тотальних систем підпорядкування.

Через призму другої формули категоричного імперативу І. Канта нове визначення ідеї свободи, відповідальності, вибору розвивав Ж.-П. Сартр. Сартр стверджував, вступаючи в полеміку з Кантом, що ніякий моральний закон не може допомогти людині зробити свій вибір на користь тих чи інших цінностей, оскільки значимість цінностей, яким віддається перевага, і сам вибір вже відомі наперед якщо вчинок досконалий [316]. Однак такий підхід, нам здається, пропонує спрощену версію морального закону. Категоричний імператив, як вища єдність усіх уявлень, що впливають з розуму, не може бути розглянутий як щось раз і назавжди встановлене. Він передбачає «нескінченний ланцюг рефлексії» (Адорно), який ніколи не може бути завершений людиною, але тільки вона і дозволяє їй творити своє буття і нести за нього повну відповідальність, знаходячи справжню свободу [316].

І. Кант, на відміну від Ж.-П. Сартра, розглядав внутрішній світ людини, її безсмертну душу як щось найвище, що дозволяє йому формулювати умови і можливості цього гідного людини «самостояння». Формула «не використовувати людини як засіб» і є універсальним способом буття, що дозволяє людині подолати в собі емпіричного суб'єкта, утвердитися в самій-собі-буття за допомогою морального закону, і відшукати мету, яка перестала б бути засобом для досягнення чогось зовнішнього. В іншому випадку індивід просто розчиняється в природному світі. Як це не парадоксально, але саме така доля спіткала сартрівського «авантюриста» вільної екзистенції. Намагаючись протистояти трансцендентному, що скасовує людську автономію і свободу, Сартр занурює людини в безодню емпіричної реальності. виправдовуючи все його устремління, він перекриває для людини будь-яку можливість стати людиною і знайти справжню свободу.

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

3.2. Особливості інноваційних механізмів в освіті

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

Відомі різні визначення терміна «інновація». Вперше поняття було введено в 30-ті роки ХХ ст. австрійським вченим І. Шумпетером, який чітко відокремив винахід (відкриття нового технічного знання) від інновації (практичне застосування нового знання у виробництві). Інновацію він трактував як зміну з метою впровадження і використання нових видів споживчих товарів, нових виробничих і транспортних засобів, ринків і форм організації в промисловості [428, с. 378].

Метою соціально-філософського аналізу, представленого в даній роботі, є вивчення інноваційного потенціалу сучасної освіти в реалізації принципу полікультурності в розвитку людини. Теоретико-методологічну основу осмислення проблеми і шляхів її вирішення складають філософські ідеї про виховання і його соціальні функції Платона, К. А. Гельвеція, Ж.-Ж. Руссо, І. Канта, І. Ф. Гербарта, антропологічні концепції етноцентризму і культурного релятивізму М. М. Саммера, диспозиційних установок особистості В. А. Ядова, парадигми діалогу культур М. М. Бахтіна, В. Макбрая, вчення про фактори

соціального конструювання реальності П. Бергмана і Т. Лукмана, про роль етнопедагогіки в виховному процесі (Г. Н. Волков, В. Д. Ботнару, Н. В. Сілістрару), принцип полікультурності в спілкуванні і освітньому просторі (В. П. Борисенко, О. В. Гукаленко, А. Я. Данилюк) [73, с. 556].

Проблемі розвитку інноваційних процесів в освіті нині присвячено досить велику кількість досліджень: В.Г.Кремень, І.А. Зязюн, С.А. Бараннікова, В.І.Загвязинский, М.В. Кларін, Г.М. Коджаспарова, В.Я.Ляудіс, А.М. Моїсеєв, І.П. Підласий, Л.С. Подимова, С.Д.Поляков, А.І.Пригожін, В.І. Рибаківа, В.О.Сластьонін, С.О.Сисоєва, П.І.Щедровицкий, А.В.Хуторской та ін.

Розрізняють інновації: «матеріально-технічні; організаційно-управлінські; інформаційні; соціальні; економічні; освітні» [69, с. 57].

Інновації – це не тільки наукова діяльність, пов'язана з пізнанням законів природи, а й інженерна, в результаті якої створюються нові штучні об'єкти. Творець технологічної інновації – інженер. Саме тому «інноваційний ринок є механізмом постановки інженерних задач» [241, с. 362].

Інноваційні процеси входять в протиріччя з існуючою традиційною підготовкою, однак між ними є діалектичний взаємозв'язок. Можна стверджувати, що в останнє десятиліття в педагогічній освіті співіснують дві тенденції розвитку освіти – традиційна та інноваційна. «Вища освіта в Україні має більш ніж піввікову історію, вона була побудована за принципом вузької спеціалізації, як і вся вища освіта» [241, с. 362].

У традиційній системі професійної підготовки на основі діяльнісного підходу в центрі уваги знаходиться навчально-виховний процес, відносини між учасниками побудовані як суб'єктно-об'єктні, де суб'єкт – викладач знаходиться в обмежених умовах, його діяльністю керує навчальний план і програма, жорстко задають рамки відносин. Об'єкт – студент повинен бути наповнений певним обсягом знань, його роль – пасивне засвоєння інформації [241, с. 362].

Потреби педагогічної практики, масового шкільного навчання згідно з законом України, довгий час були пов'язані також з потребою в фахівцях-

предметниках. Предметна підготовка в традиційній системі є кінцевою метою в ієрархії цілей підготовки педагогів. У традиційній системі педагогічної освіти проблеми розвитку пов'язуються частіше з «вдосконаленням», «якісним поліпшенням», «принциповим оновленням». Але, як ми бачимо, всі ці визначення так само, як і практичні зусилля, які стоять за ними, по суті, не зачіпають ні організаційну модель управління освітою, ні зміст, ні структуру навчально-виховного процесу.

Змістовно традиційне навчання будувалося як взаємозв'язок двох автономних діяльностей: навчальної діяльності викладача і навчально-пізнавальної діяльності студентів; слухачі виступають як «об'єкти управління, як виконавці планів викладача» [69, с. 57].

Метою навчання є засвоєння предметних знань. В стилі керівництва переважає функція інформаційно-контролююча: стиль діяльності авторитарно-директивний, репресивний, ініціатива учнів пригнічується, ігнорується їх особистий досвід, переважає репродуктивний характер організації навчально-пізнавальної діяльності з діями за зразком, що сприяє оволодінню виконавчої стороною діяльності, випереджає смисло- і цілепокладання. Провідна і єдина форма навчальної взаємодії – наслідування, імітація, проходження зразком, одноманітність соціальних і міжособистісних взаємодій, переважає зовнішній контроль і оцінка результату, все це звужує спектр пізнавальних мотивів, відсутня широка пізнавальна мотивація [69, с. 57].

Тому, на думку багатьох науковців і практиків, саме інноваційна освіта в сучасному світі є умовою теоретичного переосмислення освітньої практики виходу з кризової ситуації через розробку сучасної методології і теорії освіти.

Інновація, на наш погляд, є активним початком науки. Цей термін не позначає одноразове «осіяння», а саме результат кропіткої праці науковця, характеристикою процесу наукової творчості, що триває. Інновація ілюструє новаторство як систему, як образ мислєдїї. Наукова інновація – це одержання діями науки знання, що не мало місця раніше в рамках домінуючої парадигми і знаходження здатності використувувати його для одержання нового знання.

Далі ми зосередимо увагу саме на науковій інновації в силу нашого професійного інтересу.

Під науковою діяльністю розуміється «діяльність, спрямована на отримання, накопичення і збагачення наукового знання шляхом здійснення фундаментальних і прикладних досліджень, конструкторських, проектних, технологічних і дослідно-конструкторських розробок, які виступають в об'єктивних формах: наукового звіту, публікації, технічної та нормативної документації, досвідченого зразка». Наукове знання є «максимально досяжний на певному етапі суспільного розвитку наближення до адекватного відображення дійсності в найбільш істотних, закономірних, незалежних від людського сприйняття аспектах з високим рівнем логічної організації та обґрунтованості. Його відтворення і передача проводиться в універсальних знакових формах за допомогою спеціальної термінології математики і «штучних мов» [255, с. 73].

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

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

- науково-технічний потенціал наукових і освітніх напрямків;
- потенціал науково-технічних розробок;
- система критеріїв, обмежень і нормативів [255, с. 73].

Інноваційна діяльність передбачає цілий комплекс наукових, технологічних, освітніх, організаційних, фінансових і комерційних заходів, які у своїй сукупності призводять до інновацій. Тому в інноваційному процесі неможливо виділити найголовніше ланка. Удача при створенні наукового

результату повинна бути доповнена технологічністю і рентабельністю при виробництві та впровадженні наукової продукції. В кінцевому рахунку, повинен бути проведений продукт, що має комерційний успіх. Тільки тоді інноваційний процес можна вважати повністю завершеним» [391, с. 68].

«Інноваційний процес – це єдиний в своєму роді процес, що поєднує науку, техніку, освіту, державу і економіку. Інноваційний процес – це процес перетворення наукового знання в інновацію (нововведення). Головна його риса – обов'язкове завершення інновацій. Він може представляти різні сукупності стадій, аж до наукових досліджень, прикладних або навіть фундаментальних, але неодмінно націлених на отримання результату, придатного для практичного використання. Інноваційний процес здійснюється в тісній єдності із середовищем: його спрямованість, темпи, цілі залежать від соціально-економічного середовища, в якій він функціонує і розвивається» [391, с. 69].

Наукова інновація як продукт духовного виробництва соціуму завжди передбачає наявність активного начала – пізнаючого суб'єкта. Безперечно, вихід на нову інформацію про світ має індивідуально-особистісну природу. Безперечно й те, що процес отримання нового знання взагалі і нового наукового знання зокрема здійснюється людиною в силу його особливостей і психофізичних характеристик, таких, наприклад, як обсяг пам'яті, пристрій і роздільна здатність органів почуттів і т.п. В ході породження знання, пізнаваний зміст, так чи інакше, проектується на специфічний людський апарат пізнання, воно завжди «має бути приведенне до нього як до спільного знаменника, тобто воно повинно бути пропорційно людині» [391, с. 69].

Безперечно, що наука в тісному зв'язку з освітою і через систему освіти може реалізовувати інновації, а також їх продукувати. Адже базовий рівень науки зароджується в школах, університетах, під час олімпіад, конкурсів, змагань. Отже, освіта – це дзеркало соціально-економічного та культурно-історичного стану країни. Система цінностей та норм освітньо-педагогічного процесу має культурно-історичний характер. Тому методологічно безплідними та хибними є позитивістські пошуки надісторичних, раз і назавжди даних

стандартів, норм та ідеалів освітянського процесу. Освіта не лише забезпечує науку, культуру та інші сфери громадського життя освіченими професіоналами – вона ще й перетворюється у фокус розуміння, пояснення механізмів інтелектуалізації суспільства; і чим далі, тим дана тенденція посилюється, нарощує свій потенціал. Подібна ситуація актуалізує дослідження соціально-культурного контексту пошуку нових форм освітньо-педагогічної діяльності [190, с. 24].

Водночас трансформація освіти є прямим наслідком тих змін, які відбуваються в культурі. Тому «криза в освітянському процесі, і не лише на теренах України, є відображенням загальної духовної кризи на зламі тисячоліть. З іншого боку, трансформаційні явища в освіті відбуваються і під впливом внутрішніх чинників, тобто зумовлені інноваційними процесами у самій освітньо-педагогічній діяльності» [190, с. 24].

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

- виникнення інституту науки;
- виникнення «проміжного середовища», пов'язаного із закріпленням знання в слові, що охоплює друкарську справу, засоби тиражування інформації, засоби збереження (бібліотеки), відтворення і консервації знання у вигляді друкарського слова;
- відбулася якісна зміна самого інституту освіти [291, с. 48].

Освіта разом із наукою стають головними домінантами в суспільстві. Освіта в XXI столітті безперервна, тобто людина має можливість навчатися протягом усього життя, багаторівнева та платна. «Безперервність освіти зумовлена інформатизацією суспільства, потребою в постійному оновленні знань, технологій та підвищенні кваліфікації. Саме багаторівнева освіта відповідає ідеї її безперервності. З одного боку, вона забезпечує різноманітні освітні потреби особи задля її розвитку та самореалізації, а з другого – її професійну підготовку, яка має стати підставою зміни соціального статусу. Оскільки знання в інформаційному суспільстві є найважливішим ресурсом,

воно є тією цінністю, за володіння якою треба платити» [309, с. 17]. Особливу сферу духовної культури становить наука. Наука – «область культури, яка зв'язана із спеціалізованою діяльністю по створенню системи знань про природу, суспільство і людину» [235, с. 71]. Наука є одним із найважливіших детермінантів духовної культури. «Її особливе місце у духовній культурі визначається значенням пізнання у способі буття людини у світі, у практиці, у матеріально-предметному перетворенні світу» [203, с. 53].

П. Сорокін [459, р. 217–237] вказує на те, що класична європейська освіта втратила духовні цінності, вона спрямована забезпечити розвиток тільки професійних та інтелектуальних здібностей лишаючи поза увагою моральні якості індивідів [309, с. 17]. Змінилася не тільки освіта, змінився для маси молодих людей і сенс її здобуття. Все виразніше проявляється прагматичний характер: отримати високооплачувану професію, зробити кар'єру, досягти успіху тощо. Трансформація цінностей не могла не відобразитися на змінах у відносинах молоді до освіти. Підвищилася цінність висококваліфікованої праці, особливо в комерційних структурах. «За рівнем важливості серед цінностей трудової діяльності на перше місце вийшов чинник – висока оплата праці» [341, с. 38]. Якщо колись спеціальність вибирали за покликом душі, то зараз більш апелюють до матеріальної сторони життя, вибирають спеціальність, яка б принесла в майбутньому гроші, матеріальне забезпечення. Отже, зараз освіта іде разом із матеріальним благополуччям, стала одним із засобів його досягнення. Тому для нас постало питання, чи залишається освіта діалогом у пошуку істини, чи є лише формою адаптації до змінюваних умов соціального середовища.

Філософський словник визначає адаптацію (від пізньолат. *adaptatio* – пристосування) в широкому сенсі, як вид взаємодії особистості або групи з навколишнім середовищем, в ході якого узгоджуються очікування його учасників [122, с. 15]. Подальший розвиток наук призвело до того, що це поняття стали широко використовувати в психології і соціології, позначаючи двома термінами: «адаптація» і «пристосування». Вивчення адаптації веде свій

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

Поняття «адаптація» давно увійшло в загальнонауковий ужиток. Однак адаптація достатньо вивчена тільки з точки зору біологічного пристосування організму до середовища, де її розглядають як динамічний процес, завдяки якому рухливі системи живих організмів, незважаючи на мінливість умов, підтримують стійкість, необхідну для існування, розвитку і продовження роду. Як категорія біологічна, адаптація продовжує бути в центрі уваги вчених і в даний час. Але з 30-40-х років ХХ століття з'являється все більше досліджень на стику фізіологічних, психологічних і соціальних наук. Дослідники дійшли висновку, що занадто вузьке розуміння адаптації не актуально. До нього починають звертатися не тільки фізіологи, а й філософи, економісти, політологи, психологи, бо адаптація як механізм пристосування притаманна різним біологічним системам: рослинам, тваринам, людям, соціальним системам [440, с. 143].

Сучасних дослідників все більше цікавить соціально-психологічне наповнення даного терміну. Вирішальна відмінність в інтерпретації поняття «адаптація» пов'язано, з одного боку, з суто психологічним трактуванням людської діяльності, коли не сприймається ототожнення розвитку психіки з простим пристосуванням організму, з іншого – психологічне неприйняття відносин, які складаються в соціумі і що проявляється в девіантній поведінці особистості. В роботах І. А. Милославової, І. С. Кона, Б. Д. Паригіна, О. І. Зотової, І. К. Кряжевої та інших вчених відзначається об'єктивно-суб'єктивний характер адаптації (пристосування) і вказується, що завдяки соціальній адаптації людина засвоює необхідні для життєдіяльності стандарти,

стереотипи, за допомогою яких активно пристосовується до повторюваних обставин життя, що виражає процес її соціалізації. [243, С. 111-118; 180; 278; 153, С. 73-78.). Соціальна адаптація, з точки зору. Кудрявцева В. М., стала розумітися як «готовність до виконання різних соціальних ролей, стійкість соціальних зв'язків» [197, с. 17]. Дещо ширше розглядає це питання Л.М. Собчик. Вона пише: «Успішність соціальної адаптації – це добре збалансоване співвідношення між егоцентричним потребами людини і вимогами середовища. Абсолютно врівноважена гармонійна особистість відрізняється повною збалансованістю помірно вираженої тенденції до самореалізації з хорошим самоконтролем, що забезпечує повне дотримання загальноприйнятих нормативних вимог середовища. Чим більше виражені характер і індивідуальність людини, тим більше навантаження падає на функцію контролюючих систем, що зберігають баланс» [337, с. 54].

Сутність соціальної адаптації полягає в тому, що вона реалізується на базі першої та другої сигнальних систем, не успадковується, здійснюється на основі фізіологічної та поведінкової адаптації. Це, по суті, утворення умовних рефлексів. Сигналами служать не лише звуки, запахи, світло, але і слова — сигнали сигналів — символи предметів чи явищ [382]. «Соціальна адаптація — пристосування індивіда до умов соціального середовища, формування адекватної системи відносин із соціальними об'єктами, інтеграція особистості у соціальні групи, прийняття норм і цінностей нового соціального середовища, форм соціальної взаємодії» [440, с. 143]. Порушенням адаптації вважають асоціальну поведінку, маргінальність, алкоголізм, наркоманію, різні інші види сталих звикань, як – от: комп'ютерна залежність, гра і т.п. Соціальна адаптація — це взаємозумовлений процес пристосування індивіда до соціального середовища і пристосування суспільства до потреб особистості через їхнє задоволення. Відповідність між рівнем соціальних потреб і рівнем їхнього задоволення і визначає рівень соціальної адаптації. Саме надбаннями соціуму, завдяки соціальній адаптації людина захищає себе від впливу багатьох факторів природного добору. Освіта стала з часом системою добровільної участі людини

в обміні досвідом. Логічно впливає, що здобуття освіти є також способом соціальної адаптації людини в суспільстві, необхідною умовою життєвого успіху. Але, на наш погляд, у сьогоденні необхідним є визнання соціального і культурного характеру адаптації. Отже, можна говорити не тільки про соціальну, але й про соціокультурну адаптацію [336, с. 34].

Соціокультурну адаптацію необхідно аналізувати як завершуючий, підсумковий етап адаптації людини в цілому, який базується на попередніх етапах біологічної і психологічної адаптації. Такий підхід здається нам найбільш правильним. Він дозволяє з'ясувати як місце і роль соціальних і культурних факторів в адаптаційній діяльності, так і взаємозв'язок, взаємодію, взаємообумовленість всіх рівнів адаптації особистості.

Як вважає український дослідник Є. Борінштейн, соціокультурна адаптація є безперервним процесом, який ніколи не завершується повністю. «Ця властивість соціокультурної адаптації обумовлена: безперервністю трудової діяльності людини з розвитку засобів виробництва для задоволення потреб; швидкими змінами вертикальної і горизонтальної мобільності та, в результаті, вимушеним пристосуванням до змін умов соціального середовища» [77, с. 176].

В сучасний період в Україні, коли посилюються процеси деадаптації, деінтеграції, викликані трансформаційно-модернізаційними змінами, виникає потреба у знаннях про стан такої деадаптованості і визначення механізмів забезпечення адекватної соціокультурної адаптації. Тому наші дослідження будучи спрямованими на соціокультурну трансформацію, торкнулися в той чи іншій мірі і соціокультурній адаптації [440, р. 143].

Доповнювальними до основної проблеми, неосновними проблемами є:

- визначення співвідношення модернізаційних змін західного зразка з традиціоналістськими змінами національно-відновлювального характеру;
- окреслення можливостей діагностування і прогнозування соціокультурних процесів, їх суголосності і суперечностей;

- специфіка прогресу чи регресу процесу соціокультурної адаптації у сучасному українському суспільстві;

- розкриття специфіки соціокультурної трансформації в регіонах і визначення принципів і засад відповідної їм культурної політики [440, р. 144].

Динаміка процесів взаємної соціокультурної адаптації найбільш суттєво обумовлюється зміною характеру взаємовідносин між елементами культурної системи, яка забезпечує пристосування нової соціальної системи перехідного періоду до пануючої світової системи, яка таке пристосування породжує змінами як змісту, так і форми, і є трансформаційною, бо саме слово «трансформація» і означає перетворення форми, її «осучаснення» [440, р. 143].

Реально в умовах сучасної України відбувається соціокультурна адаптація громадян до двох суперечливих за своєю природою процесів модернізаційного (західного зразка) і традиціоналістського національно-відновлювального характеру [440, р. 143].

У дослідженні Є.Борінштейна наводяться дані, коли при певних, а в деяких сферах помітних культурних зрушеннях загальна культурна активність населення, за оцінкою українців, залишається «невисокою», і навіть «низькою», бо при її оцінці в 2,65 бали трохи більше 50% вважає культурні зміни «ледь помітними». Разом з тим, експерти основного дослідження вважають, що ця активність складає 2,48 бали, з модою «погано» в 44,09%. Експерти основного дослідження, вважаючи, що адаптаційний процес в основному завершується, прогнозують до 2020 року певну стабілізацію культурної активності (46,2% - «зросте», 10,7 - % «знизиться», 34,4% - «не зміниться») з тенденцією до зростання [77, С. 313–314].

Проте сьогодні експерти основного дослідження вважають, що «готовність населення до культурних інновацій» є невисокою (2,71 бали, 41,9% низьких оцінок і лише 20,4% високих) [77, С. 313–314].

Таким чином, в цілому можна оцінити стан соціокультурної адаптації українського суспільства в першому наближенні як суперечливий [440, р. 143].

Однак конкретні, раніше нами охарактеризовані показники «рівня культурного обслуговування державними закладами культури», «рівня умов для забезпечення освоєння народної культури, фольклору громадянами», «рівень відповідності інфраструктури культурних закладів запитам громадян» та ін., які мають низькі показники, свідчать про низький рівень раніше визначеної взаємної адаптації громадян і культурного середовища [440, р. 143].

У монографії Є. Борінштейна знаходимо, що додатковим показником низького рівня адаптованості громадян до нової соціально-культурної реальності є значний «рівень інерційності свідомості населення», який складає 3,31 бала (44,1% високих оцінок) [77, С. 313–314].

Цікаво, що в оцінках цього показника станом на 2020 рік експерти основного дослідження не тільки прогнозують непорушну незмінність (52,6%), але й визначають тенденцію на її зменшення («зросте» — 13,9%, «знизиться» — 19,3%) [440, р. 145].

Тобто «адаптаційний ресурс особистості значною мірою визначається станом загальної, в тому числі соціокультурної та соціополітичної реальності, яка визначається мірою відповідності соціальних інститутів потребам і очікуванням громадян. На наш погляд, вирішуючи роль у соціокультурній адаптації відіграє освіта. Вона сприяє взаєморозумінню, та міжкультурному діалогу. Освіта є центром підготовки нової генерації фахівців та лідерів» [77, С. 313–314].

Дослідження освіти як особливої форми єдності суб'єктно-об'єктних і суб'єктно-суб'єктних відносин, ставить проблему пояснення її сутності як комунікативного акту, як особливої форми діалогу, метою якої виступає не тільки передача певної суми знань суб'єкту освіти, але одночасно і пошук істини, оскільки освітній акт незважаючи на те, що виступає як транслятор продукту розвитку наукового знання, духовних цінностей суспільства, включає в свій зміст обов'язкове використання особистісних знань учня. Але справжнє розуміння освіти є, на нашу думку, неможливим без участі філософії. Тим більше, що «філософія – одна з багатьох дисциплін, що стосуються освіти, бо

освіта сама по собі дисципліною не являється» [450, р. 5]. Відмітимо, що на погляд американських фахівців філософії освіти, «філософія, з точки зору освіти, походить головним чином з практичної теорії або пояснення, на протигагу науковій теорії» [468, р. 13].

У сьогоднішній освіті, як комунікативний акт, є одночасно, на наш погляд, і діалоговий процес пошуку істини. Якщо звернутися ще до філософії Сократа, його специфічного методу пізнання, то там пошук істини йде якраз через діалог, через виявлення суперечностей в мисленні співрозмовника, щодо обговорюваної проблеми. Освіта, як процес трансляції раніше невідомих суб'єкту навчання знань, як особлива форма соціальної комунікації, спирається на досить глибокі інформаційно-гносеологічні засади. Поза інформаційних відносин в освітньому процесі, немає ні суб'єкта навчання, ні його можливих комунікацій. Це стосується як системи освіти, так й всього соціального буття людини. І необхідно, в цьому плані погодитися з академіком А. І. Бергом, який відзначав, «що людина може нормально мислити тривалий час тільки за умови безперервного інформаційного спілкування із зовнішнім світом. Повна інформаційна ізоляція від зовнішнього світу – початок божевілля. Інформаційна, стимулююча мислення зв'язок із зовнішнім світом також необхідна, як їжа і тепло, мало того – як наявність тих енергетичних полів, в яких відбувається вся життєдіяльність людей на нашій планеті» [278, с. 209].

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

Комунікація в освіті виступає як відношення принаймні двох суб'єктів. Це характерно і для системи об'єктно-суб'єктних відносин і для системи суб'єктно-суб'єктних відносин в цьому процесі. Тим часом в цьому відношенні присутній елемент, який, власне, і робить відношення відношенням. Ним є, з одного боку, джерело інформації як комунікативна основа, а з іншого боку – сама інформація як реальна передумова відносин. І те, і інше, по суті,

виступають об'єктом комунікативної події. Структурний аналіз комунікації в освіті показує, що це, безсумнівно, інформаційний процес, в якому має місце сприйняття інформації від певного джерела. Цим певним джерелом і виступає навчальний суб'єкт. Комунікація в освітньому акті завжди опосередкована процедурами передачі і сприйняття інформації, що досягається насамперед за допомогою спеціальної мови, що має певне значення. Саме для інформаційної парадигми освітньої комунікації характерно визнання значення як атрибуту повідомлення. Значення – це щось, що кодується за допомогою знаків відправником і декодується одержувачем. Від того, як це робиться в чому залежить атмосфера комунікації і, природно, її результат [292, С. 61–62].

Перехід до діалогу означає, що головними структурними компонентами його виступають людина і система інформаційних відносин, в які вона вступає, в даному випадку, система освіти. В ході діалогу йде процес інформатизації суб'єктів діалогу. Але інформаційність – це не матеріальність, це ідеальне, що впроваджується в свідомість суб'єкта діалогу. Інформаційність є нематеріальною передумовою розвитку духовної сутності людини. Ця передумова пов'язана з ідеально-суб'єктивними формами організації людських знань, в основі чого лежать креативно-пізнавальні дії роботи суб'єкта з інформацією [292, С. 61-62]. Діалог, як форма пошуку істини, є момент осяяння його учасників, спрямований в русло сформульованої проблеми, причому в діалозі працюють і наш раціо, і наша інтуїція. Діалог – це форма вираження і спосіб реалізації наших потреб. У ньому проявляється і комунікативне світовідчуття, він уособлює прагнення до цілісності, творення і розуміння. Діалог, пише Г. С. Померанц, це «розмова, в якій дух цілого виникає і прокладає собі дорогу через відмінності реплік. Діалог в широкому сенсі цього слова може бути формою розвитку і поетичного задуму; формою навчання – тоді істина передбачається відомою до розмови, розшукується спосіб її роз'яснення; може бути формою філософського дослідження (наприклад, у Платона) – релігійного одкровення. Іноді всі ці аспекти збігаються ... Число учасників діалогу не вирішує ... Вирішує присутність (або відсутність) духу

Цілого ... Якщо ціле не складається, ми говоримо про діалог глухих, побічно визначаючи цим справжній діалог як розмова зі спробою зрозуміти співрозмовника. В ідеальному діалозі всі співрозмовники прислухаються до правди цілого, і гегемонія належить тому, хто не горить бажанням затвердити своє сформоване сповідання істини, хто тримає ворота істини відкритими» [292, С. 61-62].

«У діалогічних відносинах освітнього акту завжди присутній хтось Інший (той, кого навчають або група учнів), комунікативна інтенція якого або виражена неявно, або відсутній зовсім. Але при цьому вона яскраво проявляється у учня, як головного суб'єкта діалогу, для якого цей Інший служить в значній мірі абстрактним співрозмовником» [292, С. 61-62].

Комунікативна ситуація породжує і автора, і висловлювання. Іншими словами, можуть існувати різні ідеї, думки, предметні судження, які цілком логічні і логічно корелюють з іншими подібними конструкціями, але діалогічну визначеність вони все ж здатні прийняти лише в площині осмисленої позиції автора і в зв'язку з наявністю його спрямованості до Іншого. Спрямованість і установка на повідомлення як комунікативні чинники – це умова діалогу. Саме таким чином складається «комунікативна ситуація», в якій головне не повідомлення як проста передача інформації, а повідомлення – «висловлювання між якими тільки і можливі діалогічні відносини» [292, С. 61-62].

Таким чином, діалог в освітньому просторі інформаційної цивілізації виглядає як інтелектуальна, заснована на знаннях в їх неминусе особистісному вимірі, комунікація. Вона обумовлює освітній і культурний рівень сучасного суб'єкта, його професійну компетентність і відповідальність [440, р. 148].

В наш час ХХІ століття наука значно розширила свої можливості: всесвітня мережа Інтернет, відео- і супутниковий зв'язок стерли всі просторові і часові границі. Перед сучасною людиною відкрилося багато можливостей. Життя стало різноманітним, різноплановим. Інтернет став культурною моделлю нового суспільства. Сучасні наукові досягнення змінили життя суспільства, вони вплинули на всі сфери життєдіяльності людини. І хоча в суспільстві

панує антисцієнтизм, в культурі наука займає головне місце. Звичайно, цей суспільний прогрес має як позитивні так і негативні сторони. Людина отримала можливість мати доступ до всіх практично джерел інформації і робити свій власний вибір. Але в той же час перед людиною постає все більше проблем і конфліктів [292, С. 61-62].

Можливості успішного вирішення конфліктів з точки зору особистості, соціальної групи, соціуму, суспільства, залежать від: «1) вміння вести діалог; 2) існування успішної системи соціокультурної соціальної адаптації у суспільстві; 3) готовності громадян до інновацій у соціокультурній сфері буття суспільства; 4) наявності у державі розвинутої системи діалогічного пошуку» [440, р. 148].

Кожен індивідуальний наукотворчий пошук людини містить і відтворює в собі умови і внутрішні зв'язки всієї науки. Інноваційність розглядається як загальна властивість, притаманна культурі в цілому й окремим складовим, як істинно людська потреба і по своїй мотивації нормальне природне явище (Б.Санто).

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

1. удосконалювання механізмів керування системою освіти на основі використання автоматизованих банків даних науково-педагогічної інформації, інформаційно-методичних матеріалів, а також комунікаційних мереж;
2. удосконалювання методології і стратегії добору змісту, методів і організаційних форм навчання, виховання, що відповідають задачам розвитку особистості того, кого навчають, у сучасних умовах інформатизації освіти;
3. створення методичних систем навчання, орієнтованих на розвиток інтелектуального потенціалу тих, кого навчають, на формування умінь самостійно здобувати знання, здійснювати інформаційно-навчальну, експериментально-дослідницьку діяльність, різноманітні види самостійної діяльності по обробці інформації;
4. створення і використання комп'ютерних тестів, що діагностують методики контролю й оцінки рівня знань тих, кого навчають [442, р. 8].

Таким чином, сутнісні риси сучасної системи освіти визначаються передусім належністю модернізаційних освітніх процесів до глобальних соціокультурних трансформацій загальноцивілізаційного характеру постіндустріального зразка. Теоретико-методологічною основою стратегії освітянських реформ в Україні є розробка посткласичних засад функціонування та розвитку освіти. В основі подальших досліджень проблеми лежить аналіз механізмів впливу посткласичної методології на практику освітянських реформ. Під впливом процесів соціокультурних трансформацій наукове пізнання має стати таким інструментом, який рішуче відреагує на сучасні запити суспільства.

Аналізуючи внутрішню перебудову самого освітнього інституту, інновації в науці та освіті, можна зробити висновок, що якісна зміна освітньої системи включає такі механізми:

– поступове переорієнтування цілей освіти: освіта як цінність стала ототожнюватись тепер із отриманням фахових знань. Аж до XIX сторіччя «освічена людина» – це, насамперед, людина, що опанувала якусь спеціальність, володіє фаховими знаннями на відміну від добродесного християнина у середньовіччя, знайомого лише зі Священними текстами. Освіта повинна бути зорієнтована на вміння виробляти інновації;

– усі реконструкції, пов'язані з передачею інновацій: створення спеціальних наукових закладів по підтримці дослідників, вимоги від них поглиблених знань у певній області, а не тільки виконання соціально-моральних норм (як раніше), формування механізмів контролю за науково-педагогічною діяльністю;

– побудова регулярних зв'язків системи освіти з іншими соціальними інститутами, у першу чергу – із державою і наукою та виробничими галузями.

3.3. Продукування громадянськості особистості: роль і значення освітянського процесу

Процеси реформування, що відбуваються у всіх сферах нашого суспільства, стосуються економічних, політичних, соціальних, побутових в тому числі громадянських відносин. Це в свою чергу викликало піднесення науково-теоретичних досліджень проблем модернізації, формування інститутів громадянського суспільства, громадянськості у населення та у студентів зокрема. Громадянськість особистості в цих умовах проявляється через розбудову і вдосконалення суверенної, демократичної держави, громадянського суспільства, що є продуктом соціально-історичного процесу. Цей процес вимагає утвердження громадянської культури, на основі якої формується система ціннісних орієнтацій, поглядів, переконань, усвідомлюється місце в суспільстві, визначаються обов'язки і відповідальність перед співвітчизниками, Батьківщиною та вимагає розвитку таких елементів цивілізацій, як природа – суспільство – людина [171, с. 7].

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

Серед принципів, дотримання яких у процесі громадянського формування особистості, є найбільш вагомими, вирізняються принципи самоактивності й саморегуляції, реалізація яких дозволяє розвивати у вихованця суб'єктивні характеристики, формує здатність до критичності і самокритичності, до прийняття самостійних рішень, і в такий спосіб поступово виробляє громадянську позицію, почуття відповідальності за їх реалізацію в діях та вчинках. «Метою громадянського виховання є усвідомлення взаємозв'язку між ідеями індивідуальної свободи та правами людини» – висловлює Кириченко С. [171, с. 7].

Об'єктивна потреба у формуванні громадянськості, насамперед, у студентському віці зумовлюється підвищенням самоорганізації кожної

конкретної людини та рівнем особистого внеску у процес суспільних перетворень.

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

Відомо, що проблема громадянськості знайшла своє відображення у філософії (Платон, Аристотель, Вольтер, Бекон, Г. Сковорода, І. Франко, М. Бердяєв, І. Кон, Ж.–П. Сартр, В. Кремін, В. Андрищенко, М. Михальченко, Л. Сохань). В роботах цих науковців висвітлюється філософське тлумачення сутності людини та співвідношення між свободою відповідальності та громадянськістю індивіда. Вихідним пунктом визначення рівня громадянськості у соціально-філософському аспекті в усі епохи було вирішення питання щодо співвідношення свободи й необхідності. Всі дії, які пов'язані з вибором та ціннісною орієнтацією, передбачають активність особистості, незалежно від того, нав'язана їй громадянськість ззовні чи взята людиною за власною волею [171, с. 8].

Разом з тим, ці проблеми розглядалися і в давно українських історичних, літературних та філософських пам'ятках. Це можна знайти у «Велесовій книзі», «Повісті минулих літ», «Слові про полку Ігореві» та інших. У цих пам'ятках знаходимо, що в основі свідомості людей того часу була любов до своєї Землі, Батьківщини, людей. Так, наприклад, в «Повісті минулих літ» у Промові філософа розповідається те, що при визначенні, яка б повинна бути релігія в Київській Русі, вказувалась прихильність русичів до своєї Землі, Вітчизни. Підкреслювалася єдність між сім'єю, Землею та природою. Подібні приклади можна навести і в інших пам'ятках історії України [171, с. 8].

Проблема громадянськості невід’ємно пов’язана з соціалізацією особистості, оскільки перша утверджується як новоутворення онтогенетичного розвитку індивіда у період соціальної зрілості. У цьому контексті соціалізація розглядається як набуття людьми соціального досвіду та ціннісних орієнтацій, потрібних для виконання соціальних ролей. Ці проблеми у соціології розглядалися багатьма вченими (Т. Шибутані, Е. Еріксон, Т. Парсонс, Л. Буєва, П. Мінкіна, В. Сперанський, М. Лукашевич). Як філософсько-освітня категорія, зазначали деякі дослідники проблеми, «громадянськість репрезентують об’єктивно необхідні взаємини між особистістю, колективом, суспільством, а також враховують історично-конкретний характер їх взаємних обов’язків, котрі реалізуються у свідомій вольовій поведінці та діяльності. Адже, людина знаходиться у прямому зв’язку з об’єктивними можливостями та історично досягнутим рівнем її громадянськості» [301, с. 76].

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

Психологами встановлено об’єктивну та суб’єктивну оцінку громадянськості, її рівень, а також, соціально особистісні домінанти виявлення громадянськості індивідів на різних етапах онтогенезу. Зокрема, Ж. Піаже розробив концепцію відповідальної поведінки та громадянськості особистості, в якій на першій стадії виявляється «об’єктивна відповідальність», а на вищій – «суб’єктивна». На основі цього вчений довів, що в індивідуальному розвитку дитина проходить шлях від морального реалізму до автономної моралі [285, с. 412].

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

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

За Дж. Роттером, «відповідальність та громадянськість особистості пов'язана з самоконтролем. Якщо людина бере відповідальність за життєві події на себе, то це є показником інтернального (внутрішнього) локусу контролю, високу ступінь громадянськості та, навпаки, якщо людина приписує цю якість, то це свідчить про те, що їй властивий екстернальний (зовнішній) локус контролю». Отже, можна стверджувати, що громадянськість людини впливає з її здатності регулювати власну поведінку, виходячи з внутрішнього локусу контролю [310, с. 12].

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

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

Педагогічна система В. Сухомлинського передбачала формування з раннього віку у дітей здатності по співпереживання, чутливості до чужого болю, милосердя і доброти щодо однолітків, молодших, старших. Вчений значне значення за цих умов надавав поєднанню виховання з самовихованням, що, на нашу думку, дає можливість вияву в особистості почуття громадянськості [навед.за 6, с. 9].

М. Левківський виділяє «чотири групи відповідальності особистості і класифікує її як за формою виявлення, так і за сутністю. За формою виявлення він поділяє відповідальність студентів на зовнішню та виконавську, а за суттю – на відповідальність за себе та за інших» [216, с. 15]. Відповідальність, за цим

вченим, визначається як «якість особистості, що характеризує соціальну типовість особистості, тобто, її здатність дотримуватися у своїй поведінці й діяльності загальноприйнятих у даному суспільстві соціальних норм, виконання рольових обов'язків та готовність людини відповідати за власні дії» [216, с. 15].

М. Сметанський розглядає соціальну відповідальність педагогів як особистісну якість, сутність якої полягає в усвідомленій моральній потребі і готовності до виконання соціальних норм, розумінні соціального значення власної діяльності. У структурі соціальної відповідальності вчений виділяє пізнавальний, емоційний та діяльний компоненти [цит. за 168, с. 467].

За М. Огреничем, засвоєння особистістю зовні заданих норм поведінки, перетворення їх на внутрішні регулятори діяльності і становлять суть процесу формування соціальної відповідальності [цит. за 168, с. 467].

Для нас особливо важливим у цьому зв'язку є виділення конкретних засобів та умов розвитку громадянськості у навчальній, предметно-перетворювальній та суспільно-корисній діяльності [цит. за 168, с. 467].

Зазначимо, що наше дослідження зумовлене загостренням суперечностей між об'єктивною потребою формування громадянськості у студентів і неадекватними можливостями сучасної системи освіти, а також між потребою саморозвитку особистості людини і системою традиційного виховання, яке спрямоване на єдині стандарти виховання [17, с. 17].

Проте, не дивлячись на певний доробок цих проблем, спостерігаються значні труднощі в їх дослідженні. По-перше, концептуальний аналіз феномена громадянськості стикається з тим, що категорії, які відображають це явище, не мають чітких границь, загальнопризнаного змісту та теоретичного вжитку. По-друге, нові соціально-освітні реалії значно ускладнюють аналітичний процес, особливо враховуючи рухливість та мінливість понятійного апарату, збільшення числа його альтернативних варіантів. По-третє, дослідження феномену громадянськості, як, власне, інших сучасних явищ, ускладнюється тим, що в умовах перехідного суспільства відбувається загострення протиріч як

економічного так і соціального характеру. Державні структури не можуть створити відповідні умови життя громадян, а населення проявляє апатію або допускає приклади девіантності своєї поведінки. Крім того, сучасний розвиток філософсько-освітньої теорії та практики вимагає уточнення і оновлення концептів, які, на наш погляд, повинні в повній мірі відображати усю складність, багатогранність і суперечливість сучасного соціального світу. Актуальність цього дослідження диктується також значимістю громадянськості, як феномена, що відображає особистісні та позаособистісні відношення [168, с. 467]

Зв'язок освіченості та свободи помітили ще у давні часи. Даньогрецький філософ Епіктет підкреслював: «Ми не можемо прийняти точки зору, за якою тільки вільна людина може бути освічена. Скоріше праві філософи, які вважають, що лише освічена людина є вільною» [429, с. 217].

Відомий своїм вільнодумством Вольтер зазначив: «Безперечно, існують люди, які наділені більшою свободою, ніж інші, по тій простій причині, що не всі ми однаково освічені. Свободи наша слабка і обмежена, як і всі наші здібності. Ми укріплюємо її. Привчаючи себе до роздумів, і такі вправи роблять її дещо сильнішою» [99, с. 183].

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

Останнє є головною ідеєю нової освітньої людиноцентричної парадигми» [13, с. 192].

Сучасні українські дослідники (Т. Заславська, Л. Сокурянська) під освітньою парадигмою розуміють систему методологічних підходів, ідей та концептуальних настанов, що визначають функціонування освіти на певному історичному етапі її розвитку. Сьогодні освіта знов переймається самовизначенням, пошуками нової парадигми. Ці пошуки обумовлені перш за все станом суспільства, трансформаційними процесами як у світі, так і в Україні. У соціальному плані теперішній зміст освіти відірваний від реальних потреб життя. Нова освітня парадигма повинна спрямувати вчених та освітян на пошук виходу із тієї кризи, яка охопила і освіту, і суспільство в цілому. Нова освітня парадигма повинна виходити з того, що освіта – це не тільки процес накопичення знань, але й умінь аналізувати проблеми суспільства, знаходити шляхи їхнього розв'язання. А головне – це процес формування особистості, якості якої відповідали б як її індивідуальним, так і суспільним потребам, особистості творчої, активної, самостійної та вільної. В новій освітній парадигмі мають панувати цінності окремої особистості і загальнолюдських ціннісних імперативів. Тільки вільна особистість здатна будувати своє власне життя [339, с. 128].

Свобода визнана головною цінністю західного суспільства. Та ця цінність дуже дорогоцінна і з нею не легко мати справу. Інша сторона медалі – відповідальність. Лише за умов свободи і відповідальності учні набувають навичок співробітництва, лідерства, прийняття самостійних рішень. Одне з завдань такого навчання – звільнити допитливість, дозволити людям рухатися в новому напрямку, пробудити дослідницький азарт [392].

В рамках закладу вищої освіти для актуалізації особистої свободи, на нашу думку, важливо узгоджувати формальну і неформальну сторони освіти, всебічна демократизація управління, виборність. Звичайно, це можливо для вузівської автономії, але проблема залишається поки що не вирішеною [339, с. 128].

Отже, такі суб'єктивні чинники, Я-цінності та ціннісні орієнтації особистості є детермінантами свободи чи не свободи особистості [339, с. 128].

Проблеми соціалізації особистості активно обговорюються і теоретиками-філософами, педагогами, психологами, – і практиками навчально-виховного процесу – вчителями шкіл, викладачами вузів. Такий, все зростаючий інтерес пояснюється різноманітністю і динамічністю вимог суспільства до особистих якостей людини, що забезпечує його включення в соціальну систему. «Найважливішим напрямком соціалізації виступає в даний час формування полікультурної особистості. Воно спрямоване на дозвіл соціальної проблеми подолання протиріччя між потребою суспільства в розвитку в кожному особистість здібності в продуктивному діалозі з представниками різних культур і збереженням в ментальності етнічних спільнот рецидивів негативного націоналізму, етноцентризму, взаємного соціально-психологічного дистанціювання і ксенофобії, про що переконливо свідчать репрезентативні соціологічні дослідження останніх років. Визначальна роль у вирішенні цього протиріччя належить системі освіти» [339, с. 128].

Категорія «освітнього простору» увійшла в обіг у філософській та педагогічній літературі з кінця 80-х рр. і почала широко використовуватися в дослідженнях і державних документах в 90-х рр. Цінний методологічний підхід до розуміння освітнього, як і будь-якого соціального простору сформулював Г. Д. Костинский слідом за М. Хайдеггером, представляючи простір як єдність територіально-предметної та сенсопорроджуючої діяльності [цит. за 186, с. 124]. Освітній простір пов'язує територію, райони і установи в єдиний просторово-культурний континуум. Їх об'єднує семіотичний простір культури. У семіотично нерівномірному просторі культури виділяються, за визначенням Ю. М. Лотмана, так звані ядерні структури, навколо яких структурується, об'єднується в цілісність інше освітній простір. «У ядрі розташовуються домінуючі семіотичні системи» [225, с. 12].

У формуванні якостей полікультурної особистості беруть участь практично всі соціальні інститути – сім'я, політика, економіка, релігія, сфера

дозвільної діяльності, здатні надавати на світогляд і менталітет індивіда неоднозначний вплив, як в дусі культурного релятивізму, так і етноцентризму. Соціально-психологічна, ідеологічна спрямованість цього впливу обумовлені об'єктивними обставинами і важко піддаються свідомому впливу в державному масштабі. Система освіти, на відміну від цих інститутів, може бути об'єктом державного регулювання і являє собою соціальний інститут цілеспрямованого і свідомого впливу на процес соціалізації молоді, одним з важливих аспектів цього процесу і стає виховання людини, здатної жити і працювати в полі етнічному середовищі. Прагнення дослідників до всебічного осмислення умов і засобів вирішення цього завдання на даному етапі реалізувалося в створенні категоріального апарату полікультурного освітнього простору. Ядром цього поняття виступає, полікультурна освіта на основі виховання миролюбності; інтеграційних процесів в освіті; культурної конвергенції; етнопедагогіки. О. В. Гукаленко підкреслює наявність в полікультурному освітньому просторі гуманістичної ідеології; особистісної орієнтації навчально-виховного процесу; збереження для учня своєї культурно-етнічної ідентичності та адаптації в полікультурному середовищі; поєднання в освіті загальнолюдського, державного і регіонального компонентів культури; розвиток умінь і навичок продуктивної взаємодії з носіями різних культур [73, с. 124-125].

Соціальна свобода властива тільки індивідам, що живуть у суспільстві. Ще у працях Канта виразно простежується дуалістичне розведення природної й свободної причинності. Однак, протиставляючи свободу природі, Кант [165] пропонує шукати царство свободи не в природі, а у світі людини (у світі соціального). Але оскільки людину він теж розуміє дуалістично (ця істота, з одного боку, природна, почуттєво-емпірична, а з іншого – ноуменальна, свободна й розумна, до того ж непізнавана у своїй сутності), остільки «царство людських цілей» Кант відсуває в невизначену історичну перспективу. Філософ вважає, що свобода й необхідність існують у різних відношеннях, вони ніде й ніколи не перетинаються. Це дві різні точки зору на людину дві різні її іпостасі, отже, немає ніякого протиріччя між свободою

й необхідністю одних і тих самих учинків людини. Поділ на «дві природи» також є характерним для вчення Маркса [234]. Так «перша природа» охоплює гео- й біосферу, тобто ті матеріальні системи, які виникли, й існують поза й незалежно від людини, але разом із тим у свій час можуть стати об'єктами його діяльності. «Друга природа» охоплює не тільки неживі предмети, які створені людиною й не існують у природі, але й живі організми: рослини, тварини, які виведенні або створенні людиною завдяки штучному відбору, або генній інженерії. Проте штучне середовище існування не зводиться до даної речової основи. Людина може жити й діяти лише в системі певних суспільних відносин. Ці суспільні відносини здійснюються в певних матеріальних умовах, у тому числі штучно створеними людиною, і разом з останніми й створюють штучне середовище існування людини, тобто сферу соціального [403, с. 67-68].

На думку багатьох сучасних дослідників визначити свободу можна як феномен світосприйняття людини. Воно є найбільш універсальне й коректне. Це визначення дає можливість враховувати як статичні так і процесуальні характеристики свободи. Світосприйняття є цілісним образ дійсності, воно має, насамперед, ціннісну природу. З одного боку, воно формується через такі процеси як освоєння й соціалізація, під впливом конкретної сукупності світоглядних уявлень, поглядів, переконань стереотипів свідомості, мислення, взаємин, поведінки, спілкування, діяльності тощо. З іншого ж, – вже сформувавшись, «світосприйняття постає істотною передумовою й важливим чинником визрівання у суб'єкта тих чи інших складових світогляду та й значною мірою всього його світовідношення в цілому, як системного охоплення дійсності» [201].

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

Стосовно ж свободи, то слід зазначити, що вона щоразу постає як нова «ідея». Людина народжуючись в ті чи інші часи сприймає цілісним образом цю «ідею» через процеси освоєння й соціалізації, які в свою чергу є складовими світосприйняття. Засвоюючи цей образ, людина виокремлює із складного, багатоаспектного визначення свободи ті його складові, які для неї більш актуальні в силу індивідуальних та соціальних чинників. В силу цього, сприйняття людиною свободи можна поділити на конкретні рівні, а саме: особистісний, міжособистісний, інституційний, політичний, що дозволяє нам розглядати особливості цього процесу [201, С. 168–169].

Базовим елементом цілісного полікультурного простору є, полікультурне освітній заклад, що розглядається як локальне соціальний простір спільної життєдіяльності викладачів і учнів різних національностей. Освітня установа, в свою чергу, являє органічну частину конкретної соціально-етнічної культури села, міста, регіону, основна ланка і поле навчально-виховного процесу. Однією з основних завдань полікультурних спільнот, є створення відповідних соціально-культурних середовищ, що реалізують на практиці принцип культурного релятивізму. При цьому дуже важливо навчити молодь розуміти і цінувати своєрідність культур різних народів, виховати її в дусі миролюбства і поваги представників усіх етнічних груп. Рішення такої складної і невідкладне завдання вимагає соціально-філософського переосмислення всієї освітньої системи з використанням методу теоретичного моделювання. Відповідно до цього підходу освітній простір характеризується як перетин фізичного і духовного виміру, як об'єктивна реальність, що змінюється в глобальних процесах розвитку культури [378, с. 103]. Субстрат цього простору становить районована взаємодія безлічі освітніх систем різного рівня організації (урок, виховна ситуація, навчальний заклад, національна система). Організаційно-управлінську функцію по відношенню до безлічі освітніх систем виконує метатекст – «культурний ген» освітнього простору, що визначає правила його побудови: стандарти, системні вимоги до утворення, ієрархію освітніх систем в реальному просторі і часі [378, С. 102-106].

Концептоутворюючим елементом освітнього процесу є особистість, що розглядається з точки зору відповідності її системних властивостей очікуванням суспільства. Тому соціальний інститут освіти тільки тоді перетворюється в освітній простір соціалізації молоді, коли відкриває їй реальні можливості зайняти своє місце в суспільній системі виробництва і споживання матеріальних і духовних цінностей. «Місце людини саме є простором індивідуально-особистісного освіти ... робить освітній простір принципово-відкритим, рухомим, пластичним. При цьому воно зберігає жорстку системну організацію і високий ступінь керованості ззовні за допомогою метатекстових описів» [73, с. 67].

Основний зміст поняття полікультурного освітнього простору і місця людини в ньому становить парадигма діалогу культур як джерела розвитку духовності. Інтелектуальна традиція бере свій початок філософського семіотичному метатексту І. Фіхте, який сформулював загальний закон розвитку особистості в послідовності трьох стадій становлення самосвідомості особистості, колективу, нації: перше – «Я вважає Я», друге – «Я вважає Не Я», третє: «Загальне Я вважає Я і не Я» [198, С. 140-141]. Цей процес вільного розвитку свідомості немислимий без діалогу культур і являє собою нескінченне нарощування духовного потенціалу особистості. «Ідея, – як підкреслював М. М. Бахтін, – починає жити, тобто формуватися, розвиватися, знаходити і оновлювати своє словесне вираження, породжувати нові ідеї, тільки вступаючи в істотні діалогічні відносини з іншими чужими ідеями У точці цього контакту голосів-свідомостей і народжується, живе ідея» [46, с. 38].

Якщо М. М. Бахтін наповнює абстрактну категорію І. Фіхте «не-Я» більш конкретним поняттям «інша свідомість», то В. С. Біблер розширює це поняття до категорії «загальнолюдська культура», що розвивається «на грані різних культур в момент їх переходу» [64, с. 291]. Культура має своїм джерелом руху власну семіотичну неоднорідність. З цих філософсько-методологічних позицій слід розширити структурно-функціональне розуміння полікультурної особистості як передумови запобігання міжетнічних конфліктів і налагодження

взаєморозуміння і співпраці між людьми різних національностей, але, перш за все, як необхідного фактору розвитку загальнолюдської культури, джерелом якого є саме її внутрішня різноманітність. Виходячи з цього, семіотичний метатекст полікультурності освітнього простору, ставить під сумнів традиційний підхід до формування менталітету молоді. Пануюча в наш час логіка освіти за принципом від «порогу рідної культури до світової» містить в собі небезпеку негативного націоналізму. Необхідна системна трансформація освітнього простору на основі парадигми прилучення особистості до освоєння національної культури в контексті світової культури як органічної її частини. «Полікультурна освітній простір виключає саму можливість появи негативного націоналізму. Воно моделює культуру, в тому числі національні культури, як складно побудоване простір діалогічного взаємодії багатьох субкультур, занурює учнів в простір міжетнічного діалогу, навчає і виховує в ньому. Зовнішня межа, при такому підході, втрачає своє особливе значення і стає всього лише однією з численних кордонів, що відокремлюють і з'єднують в одне семіотичний простір культури всіх народів» [73, с. 536]. «Національна культура осмислюється в контексті світової культури, але для розуміння її своєрідності немає необхідності заперечувати культуру інших людей. Вони рівноправні, хоча і не схожі один на одного, але чим глибше диференціація між ними, тим продуктивніше їх діалог» [73, с. 538].

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

конструктивного розвитку власної національної культури в ситуації відкритого діалогу [73, с. 537].

Процес полікультурної соціалізації особистості реалізується в умовах поєднання суб'єктивних і об'єктивних факторів впливу на світогляд, характер спілкування, ціннісну орієнтацію людини. Культурна мікросередовище, досвід батьків істотно впливають на сприйняття дітьми офіційних установок, що транслиуються системами освіти і масових комунікацій. «Представники етнічних груп несуть в своїй свідомості відбиток культурних традицій, що склалися в регіонах України. Цільові установки полікультурної освіти можна згрупувати в три смислові групи і позначити поняттями «плюралізм», «рівність» і «об'єднання» [319, с. 93]. Перше поняття охоплює прагнення суб'єкта виховання прищепити молоді цінності поваги та збереження етнокультурного різноманіття. Друге має на меті створити реальні умови отримання рівних можливостей для розвитку і застосування своїх здібностей. У третьому напрямку йдеться про вироблення загальних уявлень про гуманістичні цінності та ідеали вдосконалення політичних, економічних і духовних сторін життєдіяльності суспільства в даній країні. Одним з перших кроків в полікультурному вихованні є формування і масове духовне відтворення такого типу особистості, яка була би носієм розвиненою культури толерантності. Саме це поняття отримало в літературі неоднозначну інтерпретацію і моральну оцінку: з одного боку, як вимога поважати права інших («інших») бути такими, якими вони є, а з іншого, як байдужість, непротивлення злу. Домінуючим же виступає думка, згідно з якою толерантність розглядається як головна мета, принаймні, на першому етапі становлення полікультурного простору. «Подібні тенденції, – вважає А. Н. Джуринський, – припускають сполучення через виховання духовних цінностей усіх учасників міжетнічного та міжкультурного діалогу, створення загального інтеркультурного простору, в межах якого кожен знаходить соціальний і етнічний статус, визначає приналежність до тих чи інших мов і субкультур» [131, с. 93].

Полікультурне виховання в багатонаціональній державі орієнтоване на створення духовних основ демократичного, гуманного, соціального суспільства, оскільки мова йде про формування базисних особистих якостей громадянина, здатного використовувати інтелектуальний і моральний потенціал різних культур. Воно забезпечує соціальну і національну ідентифікацію особистості, відкрити для сприйняття гуманістичних ідеалів всіх культур і релігій. Таким чином, «полікультурне виховання зосереджується на вирішенні чотирьох завдань: соціокультурної ідентифікації особистості, освоєння системних понять і соціально-психологічних установок полікультурного ментального поля; виховання толерантної культури взаємин з представниками різних національностей; розвитку навичок полікультурного спілкування» [131, с. 93]. Особливо важливу роль відіграє освоєння молоддю мов, найбільш поширених в найближчому оточенні, в місцях компактного розселення окремих етнічних груп.

В сучасному світі роль освіти надзвичайно важлива. Зокрема і при формуванні громадянськості. Освіченість є інтелектуальним ресурсом самореалізації особистості, невід'ємною складовою її культурного капіталу, а також головною умовою існування людства на етапі його переходу до інформаційного суспільства, яке ще називають «суспільством знання». О. Тоффлер, зокрема, акцентує увагу на тому, що знання є центральним елементом інформаційного суспільства. Також він наголошує, що в майбутньому значущість освіти зростатиме. З часом знання стануть фундаментом розвитку суспільства, а не додатковими чинником в розвитку суспільства, як це було раніше [367]. Додатково можна сказати, що оцінюючи розвиток будь-якої країни за методикою ООН, беруть два основні показники: рівень тривалості життя та рівень освіченості тієї чи іншої країни.

Таким чином, громадянськість особистості – досить новий і незвичний термін, який є методологічно доцільним для розкриття концепції громадянського суспільства. Він характеризує такі риси сучасної особистості саме на українських теренах і саме в сучасних умовах, як: автономність,

взаємність, здатність до взаємодії з іншими заради спільних цілей, уміння підпорядковувати приватні інтереси загальним тощо. В останні роки тема громадянськості частково досліджувалася в працях А. Колодій та В. Цвиха. Зазначений термін має досить неоднозначне наповнення. Це і відповідальність перед собою та іншими за свої вчинки. Це і патріотизм, який межує з жертовністю. Прагнення до справедливості та підтримка інституцій, які забезпечують її. Також до наповнення терміну можна включити феномен, коли громадяни діють як «громадяни», виконуючи свій громадський обов'язок.

3.4. Свобода особистості в сучасній українській освіті

Необхідність входження України в загальноєвропейський освітній простір є надзвичайно важливим для подальшого розвитку нашої країни. Орієнтація на європейську систему освіти надає можливості для змін і розвитку вітчизняної системи освіти, наблизитися до загальноєвропейського освітнього рівня. Європейські стандарти підвищують вимоги до якості знань, до застосування інформаційних технологій в освітньому процесі, до вдосконалення системи оцінювання знань. Для забезпечення успіху, вся система освіти має працювати на зміни. Можна відзначити, що важливою складовою наукового супроводу реформування освітянської галузі є аналіз світового досвіду. Але ідеологію реформи, спираючись на один лише зарубіжний досвід, «сконструювати» не можна і не треба. При визначенні державного курсу в галузі освіти передусім треба враховувати національні інтереси і національні цілі, основні засади національної політики та національної стратегії [34, с. 47].

Реформування освіти в Україні включає багато етапів та елементів, але початковим має бути, безперечно, адаптація національної освітньої системи до змін, що відбуваються останні двадцять років у європейських країнах і пов'язані з визнанням значущості знань як рушія суспільного добробуту та прогресу. Відтак питання забезпечення рівного доступу не просто до освіти, а

саме до якісної освіти є ключовим для розвитку не тільки освітньої галузі, а й усього суспільства [302].

Таким чином, освіта – це відображення соціально-економічного та культурно-історичного стану суспільства.

Система цінностей та норм освітнього процесу має культурно-історичний характер. Тому методологічно безплідними та хибними є позитивістські пошуки надісторичних, раз і назавжди даних стандартів, норм та ідеалів освітянського процесу. Поступово втрачає свої позиції сенс педагогічної діяльності, напрацьований на попередніх етапах історичного розвитку. В освітянському просторі помітні спроби пошуку нового сенсу освітянської діяльності, які ґрунтуються на нових засадах, адже стара система норм та стандартів освіти вже не відповідає сучасним реаліям, а нова активно формується. Подібна ситуація актуалізує дослідження соціокультурного контексту пошуку нових форм освітньої діяльності [190, с. 24].

В той же час трансформація освіти є наслідком тих змін, які відбуваються в культурі. Тому криза в освітянському процесі, і не лише на теренах України, – на думку В. Г. Кременя, – є «відображенням загальної духовної кризи на зламі тисячоліть. З іншого боку, трансформаційні явища в освіті відбуваються і під впливом внутрішніх чинників, тобто зумовлені інноваційними процесами у самій освітньо-педагогічній діяльності» [190, с. 24]. Це не могло не відобразитися на соціокультурній складовій трансформаційних процесів.

Стара соціокультурна парадигма освіти, знаходячись на грані заперечення, починає руйнувати себе: частина її складових елементів перероджується. Саме заміна старого новим і є ознакою трансформацій, спричиняють перехідний період. Повної зміни відразу в усіх сферах одночасно ніколи не відбувається, але ця зміна проявляється в іншому – змінюються провідні змісти буття людей в культурі та суспільстві, що визначають собою провідні засоби рішення життєвих завдань поколінь. Тобто сам процес зміни парадигм не являє собою механічне поєднання цінностей послідовно змінюючих одна одну. Зміна парадигм – це перш за все перетворення сенсу,

породження інновацій та витіснення елементів старої парадигми. Знаковою ж особливістю освіти є те, що в ній найбільш повно розкривається цілеспрямований характер людської діяльності [227, С. 261–262.]. Нагадаємо, що мета – ідеальний образ майбутнього втілення результату діяльності. Отже, від того, які цілі ми поставимо перед освітою сьогодні, значною мірою залежить очікуваний результат. Відтак зрозуміло, що без розбудови освіти неможливий процес реального державотворення. Недостатня увага до освіти загрожує національній безпеці країни. Справді, «яку б зі складових національної безпеки ми не взяли – економічну, політичну, військову, енергетичну, інформаційну, екологічну – скрізь потрібні висококваліфіковані фахівці, брак яких ставить під загрозу саме існування держави» [227, С. 261–262].

В сучасному багатовекторному світі на нашу думку, саме освіта є підґрунтям розвитку і функціонування усіх сфер суспільства (соціальної, економічної, політичної, культурної) як ідеальної системи співіснування людей. Разом з цим, саме освіта сприяє розвитку етноідентифікуючого аспекта національної культури. Через систему освіти національна ідеологія представляється нам як система для формування, репрезентації, засвоєння національної ідеї. В такому контексті національна ідея розуміється як сформована мета нації, що відрізняється актуальністю і стратегією розвитку. «Національна ідея дає підстави для реалізації потенційних етнічних можливостей. Розвиток нації через реалізацію національної ідеї дає етносу можливість піднесення на щабель цивілізації в її космологічному розумінні і посісти гідне місце серед національних спільнот світу. Якщо молодь розуміється як інтелектуальний потенціал, то освіта покликана сприяти ідентифікації молоді з нацією, рідною землею. Батьківщиною» [229, с. 178].

Направленість освіти на трансляцію національної ідеології з урахуванням в якості базових елементів саме національних особливостей існуючого культурного, етнічно-ментального простору є чинником гуманітарної безпеки держави [30, с. 19].

Разом з тим, «національна освіта повинна враховувати загальнолюдські цінності, результатом засвоєння яких є формування і функціонування соціальної держави» [229, с. 178]. Національна освіта не може продукувати зразки культурної обмеженості. Як правило, вона діє з метою збереження культурних надбань нації. Тому розвиток національної освіти спрямовується на збереження власної освітянської традиції, так і на конструктивне використання позитивних світових надбань [74]. Освіта – складова частина політики держави, суб'єкт і об'єкт впливу соціальної політики. Соціальна політика не може бути нічим іншим як засобом управління розвитком суспільства, загальним показником ефективності функціонування соціальної системи, критерієм плінних та перспективних інтересів соціуму. Інвестиції в освіту, розвиток освіти – це той стратегічний курс політики держави, який убезпечує від аутсайдерства у світових цивілізаційних змаганнях. Звісно за умови, що в політиці української держави освіта посяде нарешті те місце, яке їй має належати відповідно до нинішніх тенденцій світового соціокультурного поступу [74].

Національно орієнтована освіта сприяє формуванню загальнонаціонального рівня соціальної свідомості. Через національну свідомість виховується еліта нації, що орієнтована на збереження ментальної цілісності нації [26, С. 3–7]. Громадяни, які є носіями національної свідомості сприяють формуванню подальшого професійного навчання і здійснення здобутків на користь власної держави з урахуванням національних пріоритетів. Необхідність підвищення відповідальності кожного за долю своєї країни та світу в цілому, використання набутих знань з метою не тільки соціального, а й морального прогресу в умовах глобалізованого світу сьогодні є запорукою успішного розвитку держави. На жаль, в сучасній освітній парадигмі пріоритет часто віддається прагматизму, націленості на швидкий результат, розумінні освіти як служниці цілей сьогодення, інтересів і потреб комерції, економічного, політичного та інших ситуативних стилів [74].

Національна освіта є підґрунтям, основою в побудові власної моделі громадянського суспільства. Важливим є елемент патріотичного, з ідеологічним складником виховання. «Зденаціоналізований» індивід ніколи не стане справжнім громадянином, який розвиває державність. «Освітнянська галузь є державною інституцією, що формує і реалізує, підносить духовні цінності і системи ціннісних орієнтацій, що властиві національному середовищу». [74].

Українське суспільство полікультурним і толерантним, крім того, здатним накопичувати зовнішні впливи, елементи культури, адаптуючи їх до збережених власних національних традицій. Саме така характеристика українського суспільства викликає певне занепокоєння, оскільки є небезпека втрати власної самобутності. Вирішити проблему, як нам здається, можна шляхом розвитку освітньої галузі як такої, що здатна укріпити національний дух держави [29, с. 5]. «Освіта може є тією складною і розгалуженою соціальною технологією, яка дозволяє не тільки сформувати інтелектуальний потенціал нації, але й налаштувати і зорієнтувати його на примноження національного багатства. Така технологія дозволяє виробити свій власний шлях розвитку як соціуму в цілому, так і певної галузі науки зокрема з урахуванням власних національних інтересів і пріоритетів» [29, с. 5].

Освіченість є також, на наш погляд, інтелектуальним ресурсом самореалізації особистості, невід'ємною складовою її культурного капіталу, а також головною умовою існування людства на етапі його переходу до інформаційного суспільства, яке ще називають «суспільством знання». О.Тоффлер, зокрема, акцентує увагу на тому, що знання є центральним елементом інформаційного суспільства. Також він наголошує, що в майбутньому значущість освіти зростатиме. З часом знання стануть фундаментом розвитку суспільства, а не додатковими чинником в розвитку суспільства, як це було раніше [367]. Додатково можна сказати, що оцінюючи розвиток будь-якої країни за методикою ООН, беруть два основні показники: рівень тривалості життя та рівень освіченості тієї чи іншої країни. Наші

науковці звертають на це увагу. Але сьогоднішня ситуація в освіті не свідчить про розуміння з боку влади.

В ХХІ столітті освіта України модернізується, входить в Болонський процес, який передбачає не тільки підвищення фахового рівня спеціалістів, а також і культурного, підготовку фахівців державного і міжнародного рівня. Це означає, що дипломи українських випускників будуть визнаватися за кордоном. Кожний факультет, подекуди кафедра, має електронні сайти, на яких студенти можуть знайти важливі теми для обговорення, методичні вказівки та потрібну літературу до лекційних та практичних занять тощо. Студенти отримали змогу здобувати освіту у декількох навчальних закладах одночасно. У вищій освіті здійснився перехід на двоступеневу підготовку: бакалавр, та магістр. З'явилися приватні навчальні заклади, платне навчання, яке доступне сьогодні в основному забезпеченим громадянам. На сучасному етапі склався новий підхід в сфері освіти. Він ставить в центр проблему особистості з її цілями, стратегіями, стилем життя [439, Р. 1–23].

Головним аспектом сучасної української освіти є, як зазначалося вище, саме національний фактор. У будь-якій країні освіта має національний характер. Освіта здатна мобілізувати культуру народу, готувати нову інтелектуальну людину, яка повинна стати новою генерацією нації. Вона повинна ґрунтуватися на культурно-історичних цінностях народу, його традиціях і духовності. Освоєння суспільством своєї культурної спадщини стає домінуючим в системі освіти. Адже на спадщині і традиціях минулого повинна утверджуватися і формуватися освіта, збагачуватися духовність нашого молодого покоління. Освіта формує у молодій людини особистість, відчуття належності до конкретного соціуму. Освітня діяльність є одночасно і соціалізацією молоді людини, бо в процесі навчання вона здобуває не тільки наукові знання, але й знання життєвого досвіду. Отже, «освіта повинна бути спрямована до культурно-духовних витоків, національного відродження» [439, Р. 1–23].

Освіта є одним з найголовніших показників якості життя суспільства, вона впливає на його економічний та культурний розвиток. Вона представляє собою своєрідний соціальний інститут, без якого нація не в змозі самоідентифікуватися і розвиватися. Освіта повинна бути пов'язаною з духовною культурою, повернутися до гуманізації, спрямованою на національне відродження. Сучасна освіта дає змогу удосконалювати здібності учнів та студентів, самостійно аналізувати і висловлювати свою думку, відстоювати свою позицію. Все це в майбутньому, після завершення навчання, дасть змогу орієнтуватися в суспільних процесах, а також впливати на прийняття суспільних рішень, адаптуватись до суспільного середовища. Тому освіта стає одним з головних детермінантів в духовній культурі молоді [439, р. 17].

Особливу сферу духовної культури становить наука. Наука – «область культури, яка зв'язана із спеціалізованою діяльністю по створенню системи знань про природу, суспільство і людину» [203, с. 71]. Наука є одним із найважливіших детермінантів духовної культури. «Її особливе місце у духовній культурі визначається значенням пізнання у способі буття людини у світі, у практиці, у матеріально-предметному перетворенні світу» [268, с. 53]. Саме за допомогою пізнання людина пізнає навколишній світ і саму себе, вона формується як особистість. Духовна культура і всі її форми нерозривно зв'язані із пізнанням. А наука займає важливе місце в житті людини. Вона стала своєрідним епіцентром культури, допомагає людині сприймати дійсність, що її оточує. «Результати наукового пізнання побудовані таким чином, щоб виключити все особистісне. Отже, наука налаштована на отримання таких знань, які не залежать ні від людини, ні від людства. Жоден інший компонент духовної культури (ні мистецтво, ні ідеологія, ні релігія і ін.) такої мети перед собою не ставлять» [268, с. 53].

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

Можна стверджувати, що розвиток освіти повною мірою реалізується вченими і практиками на шляху вирішення проблеми сучасної освіти та реалізації її функціонального імперативу як фактору становлення постіндустріального суспільства [29, с. 9].

Глобалізація, цінності суспільства, що трансформується, навіть політична кон'юнктура та ще безліч факторів впливають на систему сучасної української освіти. Але успішний та продуктивний розвиток можливий за умови свободи. Освіта як соціальний інститут є сукупністю певних закладів, людей, методичних матеріалів для виконання конкретних соціальних функцій, з іншого боку, освіта – це набір, система ідей, правил, положень, стандартів, норм діяльності, поведінки людей у ситуаціях освітянського життя [229, с. 180]. Освіта як соціальний інститут має історичний характер. Це відносно стійка форма соціальної практики, за допомогою якої функціонує суспільне життя, забезпечуються необхідні соціальні зв'язки та відносини, що характеризують суспільство [229, с. 180].

Сучасна система освіти виконує значно більше функцій, ніж в попередні історичні періоди свого існування. Освіта транслює зразки культури для наступних поколінь, зберігає культурні надбання суспільства. В межах освіти розвивається наука, особливо її фундаментальні напрями. Освіта використовує засоби мистецтва для людської особистості. В останні десятиліття важливу роль для галузі освіти відіграють інформаційні технології. Особливо актуалізувалися онлайн форми роботи в період пандемії. Засоби масової інформації виконують роль транслятора і популяризатора. Невід'ємну найважливішу складову фундації культури складає інтелектуальний потенціал викладачів, практика навчання, вся сфера освіти [263, с.4].

Освіта в українському суспільстві реалізує ряд функцій. Зокрема, це:

- функція розвитку продуктивних сил суспільства, яка забезпечує навчання, підготовку і перепідготовку спеціалістів;
- функція соціалізації індивідів шляхом залучення до соціально-історичного досвіду, культури, норм і зразків поведінки, людського способу

буття;

- функція інтеграції, яка спрямована на забезпечення цілісності сприймання навколишнього світу через залучення індивіда до широкої людської спільноти і в географічному, і в історичному сенсі;

- функція гуманізації, яка передбачає посилену увагу до особистості загалом, сприяння розвитку всіх її здібностей, фізичних і моральних якостей [439, р. 20].

Особливості освіти як соціального інституту потрібно розглядати співвідносно до того типу суспільства, в якому вона функціонує, в межах політичних, державних, соціально-класових, економічних відносин. Вважаємо, що система освіти накладає відбиток на все, що стосується навчання і виховання молоді, тобто всіх майбутніх поколінь. Тому необхідно з обережністю і продуманістю робити кожен крок у реформуванні освіти. Вважаємо, як завжди, перш за все треба звернутися до багатовікового досвіду людства щодо навчання і виховання молоді, придивитися до того, чому навчали великі мислителі минулого багато і багато поколінь молоді. Можливо, тоді стане зрозумілим, які цілі потрібно ставити перед нашою освітою і як досягати цих цілей [439, р. 20].

Цілком природно, що зміни в освіті потребують філософської рефлексії, а саме: «переосмислення педагогічних ідей шляхом їх наукової інвентаризації та подальшої теоретичної реконструкції, визначення ідеалу освіченої людини та впливу філософії на освіту. Вирішення даних завдань можливо на засадах нової раціональності, котра, по-перше, фокусує увагу на відтворенні умов і структури проблемних ситуацій, в які потрапляє сучасна людина у своїх взаємовідносинах із реальністю, по-друге, предметом якої виступає реальність людської дії, реальність становлення і формування дійсності через діяльність, що передбачає саморозвиток її суб'єктів» [439, р. 21].

Розглянемо найдавніші суспільні системи, що існували за декілька тисячоліть до нашої ери, до таких, наприклад, систем, які існували в Стародавньому Єгипті чи Стародавньому Китаї, або у Стародавній Греції та ін.

Звертає на себе увагу той факт, що генезис розвитку людського роду у цих найдавніших культурах і цивілізаціях ідентифікувався згідно з тим, хто у кого навчався, хто і кому передавав знання, хто кому слідував. Звертає на себе увагу те, що знання, наприклад, давньоєгипетських жерців і фараонів передавалися від однієї видатної людини до іншої, і це стосувалося не лише династичної лінії передачі влади від одного фараона до іншого, але перш за все і головним чином передавання тих потаємних знань, якими володіли найвидатніші люди того часу. Таке ж шанобливе ставлення до освіти ми спостерігаємо, наприклад, в Упанішадах, де буквально поіменно перелічується, хто кого вчив, хто кому передавав знання, хто у кого вчився. Такий же досвід має місце у Давньому Ізраїлі, де коліна Ізраїлеві, природно, перелічуються за тими параметрами, за тим вкладом, який кожне з цих колін внесло в життя Ізраїлю. Звичайно, на першому місці були знання, їх отримання, здобування, а потім і передавання майбутнім поколінням, і це стосувалося всіх видів знань, особливо знань про найпотаємніше, тобто знань істини і мудрості [385, с. 14].

Звернемося до філософського здобутку Стародавньої Греції і також переконаємося в тому, що на перше місце греки ставили навчання і виховання молоді найвидатнішими вчителями, мислителями, мудрецами. Це стосується філософії Сократа, філософії Платона і філософії Аристотеля, хоча можна назвати десятки і сотні видатних давньогрецьких мислителів, котрі заснували свої школи, в яких вони навчали молодь, передавали їй отримані знання і спрямовували їхнє життя і діяльність на досягнення істини і мудрості. Аналогічну ситуацію спостерігаємо і в Давньокитайській філософії. Конфуцій, створив цілу систему, до того ж досить розвинуту систему освіти, навчання і виховання поколінь молоді. Це свідчить і про той факт, що в суспільстві назріла необхідність у освічених людях. Саме йому, а зовсім не Леніну, належить знаменитий лозунг «вчитися, вчитися і вчитися». Можливо, першим в історії людства він у всьому обсязі поставив проблему взаємовідносин учителя та учня, вихователя і вихованця, учня і учня. При цьому вважав, що для того, щоб досягнути найвищого рівня розвитку – досягнення істини й мудрості – кожна

людина повинна вчитися протягом усього життя. Конфуцій першим провів систематизацію типів учителя, наставника, який здатний працювати в тогочасній системі освіти, а саме: «мислитель, філософ, шляхетний муж, довершеномудрий» [385, с. 14]. Подібні ідеї ми знаходимо у філософській системі Лао Цзи. Однак даоси здебільшого міркують про таємничі знання, релігійні, надприродні.

В історії філософії можемо знайти подібні приклади, однак вже з того, що сказано, можна сформулювати деякі важливі для системи освіти висновки: 1) Центральною постаттю в будь-якій системі освіти завжди є учитель. Особистість учителя посідала друге місце після Бога (чи богів) і після правителя. Більше того, самі правителі, які, природно, навчалися у найвідоміших учителів, ставилися до них як до самих видатних людей свого часу. З учителями ніхто не міг зрівнятися за своєю значущістю для народу і держави: ні політики, ні полководці, ні які б то не були інші видатні суспільні діячі. 2) Друга після вчителя важлива постать – учень, але саме той, котрий вважав для себе найбільшою честю і найвеличнішим щастям навчатися знанням у відомого вчителя; з акцентом на сакральному змісті процесу передачі знань. 3) Завдання освіти – це не тільки передача знань від покоління до покоління, а й виховання учня згідно з культурними та соціально-значущими традиціями конкретного суспільства. 4) Отримання певного об'єму знань, осягнення істини і мудрості ставало лише першим етапом навчання та виховання. Наступним кроком мала бути реалізація набутих знань в індивідуальному та громадському житті, тобто отримання і передача знань ніколи не були формальними та абстрактними, вони завжди так чи інакше узгоджувалися з реальним життям, життям народу і держави, і тому система освіти завжди і скрізь, у всіх суспільствах і державах вважалася першорядною державною справою. Вміння учнем використати, застосувати набуті знання ставало візитівкою учителя. 5) Вчитель, і учень уважалися шляхетними мужами, і їх шляхетність полягала саме в отриманні і передачі всієї системи знань, а потім і в застосуванні цих

знань до самих серйозних завдань, що стояли перед суспільством і державою [цит. за: 40, с. 67].

Розвиваючись у зазначеному ключі, маючи певну мету діяльності і виконуючи свої функції, освіта покликана задовольняти відповідні соціальні потреби та інтереси. Внаслідок цього стабілізуються соціальні відносини і узгоджується різноманітна діяльність членів суспільства. «Функціонування освіти, виконання людьми в межах цього соціального інституту певних ролей зумовлюється соціальними нормами її внутрішньої структури. Саме ці норми визначають обов'язковий порядок, встановлюють міру, стандарт поведінки людей, спрямовуючи соціальну діяльність» [228, с. 34].

На наш погляд, феномен освіти проявляється в тому, що зростає соціальна роль освіти в сучасному світі. Освіта інтегрована в систему соціальних інститутів. Вона транслює зразки культури, ідеї, включає всіх людей у різні періоди їхнього життя, вона є сферою діяльності та соціальним інститутом. Без соціальних інститутів взагалі не існує суспільства, людства як колективного утворення. Найочевиднішим можна вважати появу, разом з учнями, педагогами і викладачами, працівників сфери освіти і пов'язаних з нею галузей, що забезпечують освітній процес (визначення напрямів і зміст підготовки фахівців, підготовка і видання підручників і навчальних посібників, виробництво технічних засобів навчання, комп'ютерів і програмного забезпечення учбового процесу, будівництво і експлуатація учбових будівель, фінансування освітнього процесу і т.п.). До освітнього процесу залучаються все більші маси населення, поєднуючи навчання з роботою. З'являються нові джерела освітньої інформації: преса, радіо і багатоканальне телебачення, аудіо- і відеокасети, Інтернет. Звідси – необхідність розгляду педагогічних процесів в більш широкому, соціальному і методологічному контексті. Про це ж свідчать нові концепції освіти, що з'явилися останнім часом [34, С. 47–54].

На освітні процеси, на думку багатьох дослідників цього питання, впливає і глобалізація як об'єктивно зумовлений процес зростання загальної взаємозалежності країн і союзів країн в умовах розширення об'єктів сучасного

світу. В основі культурної складової глобалізації лежать нові технології виробництва знань, засобів спілкування, результатом яких є зближення народів в культурному плані [273]. Одним із наслідків культурної глобалізації є монополізація інформації, освіти і духовного простору із боку mass media. Йдеться про «ідеологічний імперіалізм», який спричинює відчуження більшої частини людства від можливостей використання навіть перетворених форм інформації. Відбувається зростаюче придушення особистості людини як соціокультурного феномена. Вона перетворюється в клієнта, підпорядкованого стандартам «суспільства споживання», позбавляється можливості вибору і створення освітньо-культурного середовища за своїми ціннісними стандартами проблем [273].

Однак, глобалізація не означає уніфікацію, гомогенізацію культурно-освітніх процесів. Для її розуміння Р. Робертсон ввів поняття «глокалізація», під яким розуміється «створення і інкорпорування локального в глобальне, процесів, які в свою чергу самі значно визначають форму стиснення світу як цілого» [377, с. 5]. Розуміння глобалізації як різноманіття, а не гомогенності є важливим методологічним ключем до тлумачення інтеграційних процесів в сучасній освіті, в тому числі і Болонського процесу [385, С. 24-25].

На наш погляд, в сучасному суспільстві в спрямованості освіти першість надається інтересам та потребам особистості, її інтелектуальному розвитку, формуванню загальнолюдських цінностей та переконань, розкриттю творчих здібностей. Людина являє найбільшу суспільну цінність, а основна функція соціуму спрямована на створення умов для вільного розвитку незалежної творчої особистості. Разом з тим неможливо забезпечити особистісну орієнтацію, не визначивши, для якого суспільства, для яких соціальних функцій готує цю особистість система освіти. Тому, говорячи про особистісну орієнтованість освіти, необхідно враховувати й інший, не менш суттєвий аспект її спрямованості – соціальний проблем [34, С. 47–54]. Орієнтацію сучасної освіти, на нашу думку, слід визначити як особистісно-соціальну, що припускає узгодження особистісних і соціальних потреб, їх гармонічну єдність. Такий

взаємозв'язок, взаємозумовленість особистісних і соціальних інтересів є однією з найбільш характерних особливостей сучасного суспільства, в якому поєднання високих виробничих технологій з ефективним використанням людського потенціалу стає головним моментом в становленні та розвитку нового, життєздатнішого соціального порядку. Розвиток людського інтелекту, творчої енергії, духовно-моральних сил є основоположною умовою виробництва та відтворення суспільної цілісності. Рівень розвитку особистості в сучасному суспільстві набуває дедалі більшого значення не тільки для його економічного зростання, але й для інших соціальних і культурних перетворень. Індивідуальний розвиток людини є, з одного боку, основним показником прогресу, а з іншого – головною передумовою подальшого розвитку суспільства. «Освіта, сприяючи становленню та розвитку інновативної особистості, що має виражену індивідуальність та живе змістовним, творчим, щасливим життям, забезпечує разом з тим виконання функції соціалізації, адаптації людини до вимог сучасного суспільства, формування її як суб'єкта економічних, політичних та соціокультурних відносин проблем» [34, с. 49].

Таким чином, в суспільстві, що зазнає кардинальних змін, роль освіти неухильно зростає, а її значення суттєво трансформуються. На нашу думку, основними функціями освіти в сучасному суспільстві є: відтворення інтелектуального потенціалу суспільства, професійно-економічна, соціальна, соціально-політична, функція трансляції культури. Таке виокремлення функцій витікає з цілей і завдань, що стоять перед освітою. Аналіз таким чином відокремлених функцій освіти відбиває, з одного боку, роль освіти у формуванні особистості, її всебічному розвитку, з іншого боку – виявляє взаємозв'язок освіти з різними сферами суспільної діяльності (економікою, політикою, культурою) та суспільством в цілому [34, с. 49].

Консолідація націй і культур – єдиний розумний шлях розвитку освіти в глобалізованому світі. Вона припускає діалог замість конфронтації, пріоритет загальнолюдських цінностей і інтересів над іншими інтересами, плюралізм існуючого і майбутнього світу як умову розвитку і взаємозбагачення –

політичних систем, країн, народів і культур. Об'єктивна тенденція така, що суспільні структури країн як Західної, так і Східної Європи все більше запозичують одна в одній досягнення технології і культури. Сучасне політичне і культурне мислення ґрунтується на методологічній основі діалектики, яка потребує опосередкування протилежностей в єдиній цілісності, зняття їх на новому якісному рівні. Тут «спрацьовує» логіка, яка оснований не на принципі змертвілої антитези, а на ґрунті діалектичного синтезу. Вона передбачає діалогізм мислення, але це не діалог «глухих», а конструктивна взаємодія партнерів, в основі якої – досягнення спільної мети, взаєморозуміння, співпраці і балансу інтересів [34, с. 49].

На нашу думку, ключ до розуміння сутності освіти лежить в межах проблеми цінностей. Цінності освіти формують ціннісні установки особистості, спрямовують її розвиток і, тим самим, формують майбутнє нашого (і будь-якого іншого) суспільства.

Робота у сфері освіти і особливо безпосередня педагогічна діяльність тісно пов'язані зі світоглядними засадами людини, навіть якщо це не усвідомлюється нею і не виражається явно. Педагогічний процес більшою мірою встановлює ціннісні орієнтації людини, тому дуже важливо в навчально-виховному процесі керуватися таким світоглядним принципом, який орієнтує людей на творчу самореалізацію, усвідомлення власної планетарно-космічної суті [201, с. 49]. Сенс і цінності системи освіти лежать за межами будь-якої конкретної педагогічної або психологічної дисципліни, що вивчається педагогом в процесі професійної підготовки. Але важливою при цьому є роль педагога. Його становище по відношенню до студентів таке, що в повсякденній діяльності проявляються і співіснують дві групи цінностей: з одного боку, цінності, що складають основу внутрішнього «Я» самого педагога, а з іншого боку, цінності, що складають основу системи освіти. Ці дві групи цінностей можуть перебувати в гармонії, але можуть і жорстоко конфліктувати. Від гармонійності або деструктивності їх співіснування залежить актуальність цінностей, закладених в основу внутрішнього світу студентів [201, с.49].

Поза сумнівом, грядущі перетворення всієї системи освіти і виховання нових підростаючих поколінь здійснюватимуться через отримання цією системою повноцінної філософської підстави, здатної пронизувати її знизу доверху і додавати їй так необхідну цілісність, і саме на цій основі реальну і достовірно гуманістичну спрямованість [385, С. 24-25].

Сучасна вища освіта може досягати цінних і правдивих результатів лише за умови, коли освітня діяльність реалізується у вільній та відкритій академічній атмосфері. Вплив політики є однією з найбільш руйнівних сил, що діють на академічну свободу. Як свідчить історія, авторитарні політичні «благополучно» існують і навіть «процвітають», особливо на так званому пострадянському просторі. Їхній вплив на свободу є часто-густо деструктивним. «У суспільстві, де тяжіє авторитаризм, академічна свобода суттєво пригнічується» [19, с. 13]. Науковці не можуть у повній мірі займатися дослідженнями, відкрито висловлювати власну думку чи обговорювати свої відкриття, особливо в таких сферах, як історія, політика та освіта. Фінансові обмеження теж даються в знаки. «Академічне середовище, яке вимушене знаходитися під контролем, тиском з боку влади, починає служити політичним цілям і соціальній ідеології представників панівної верхівки». Сучасні, прогресивні, інноваційні знання і важлива інформація обмежуються, аби їхнього впливу не зазнали громадяни країни [19, с. 13].

Історія людства переконливо свідчить, що академічна свобода ніколи не здобувалася легко. Жертви в ім'я науки були завжди. Однак і сьогодні, на початку XXI століття, людям доводиться боротися за академічну свободу в багатьох куточках нашої планети. «Всебічна інтеграція освіти та академічної свободи залишається ключовим викликом для вищої освіти міжнародного масштабу. Наука не заангажована політикою бачиться золотою мрією» [30, с. 19].

Зрозуміло, що якісна освіта неможлива без свободи. Свобода насправді не дається людині як подарунок. Тому, чим сильнішими будуть голоси представників академічного середовища і більше спільних зусиль з боку

представників різних країн матимуть місце на міжнародному полі вищої освіти, тим швидше академічна свобода проникатиме до кожної країни сучасного світу. Це дасть можливість більшій кількості людей вільно висловлювати свою думку, ділитися й обговорювати свої ідеї, демонструвати ідеали та зразки своєї національної культури. Все це мотивуватиме до створення цілісного співтовариства та ефективної участі в управлінні ним. На нашу думку, академічна свобода необхідна для того, щоб розвивати фундаментальну демократію у світі. У високорозвинутих демократичних суспільствах наявна академічна свобода приводить до кращої академічної успішності. Однак, останнім часом навіть система освіти високорозвинених демократичних країн починає дещо деградувати під впливом існуючої необхідності економічного функціонування закладів освіти та необхідної публікаційної активності. Удару по вищезгаданій системі нанесла пандемія коронавірусу. Криза внаслідок фактичного послаблення економік провідних держав, веде до браку фінансових спонсорів вищих навчальних закладів. Ними виступають корпорації та організації, які задають певні норми і стандарти у сфері освіти. Зокрема, особлива зацікавленість спостерігається до природничих наук, точних, інформаційних технологій [30, с. 24]. У пошуку фінансування університетам доводиться тією чи іншою мірою йти на компроміс аби урівноважити наявні академічні стандарти із вимогами дотримання існуючих корпоративних норм і правил. Більшість фінансових донорів та спонсорів мають власні пріоритети у сфері досліджень, відповідно до яких університети-пошукувачі коштів мають корегувати власну наукову тематику чи змінювати дослідницькі орієнтири. За складних умов сьогодення в умовах пандемії багато перспективних досліджень не реалізуються і не отримуємо потрібні інновації вчасно [30, с. 24].

Спостерігається також конкуренція у сфері публікацій. Адже, за умови визнання, популярності, відомості автора, вона не лише забезпечує поширення результатів досліджень, а й визначає можливості збереження академічних посад. Публікація результатів досліджень – важливий фактор для кваліфікації професорів, фінансування, авторитету. Тому викликає особливе занепокоєння

той факт, що публікації стають основною метою діяльності академічної спільноти, фактично перешкоджають кращим ідеалам академічної свободи. Коли професори скорочують час на заняття в аудиторії і уникають участі в академічному співтоваристві на користь публікаційної активності, педагогічні та науково-дослідницькі обов'язки втрачають взаємну рівновагу в освітньому процесі, що безумовно спрацьовує не на користь академічної свободи. Можна визнати зловживанням академічною свободою той факт, коли представники академічної спільноти вимушені поводити себе вкрай обережно, щоб зберегти робоче місце, вимушені для задоволення існуючих академічних «стандартів» і «норм» виконувати не завжди доцільну і логічну роботу або перевантажуватися звітами [439, р. 18]. Отже, виникає питання, наскільки свобода ще залишилась у вищій школі, якщо в ній ключовою мотивацією є не чисте задоволення наукового пошуку, а прагнення здобути формальні, але такі необхідні преференції. Цінність академічної спільноти визначається її здатністю відкривати нові знання та істини без будь-якого остраху чи обмежень – і саме вища освіта повинна говорити про це і жити цим. В порядку денному науковому, в ідеалі, має бути удосконалення знань і нічого більшого [30, с. 25].

Соціокультурний процес можна розглядати в цьому змісті як взаємодію традицій та інновацій, [229, с. 63]. Культура та освіта не можуть розвиватись і довго існувати без постійного поповнення принципово новими ідеями. Оригінальні культурні форми не обов'язково стають класикою. В момент свого виникнення вони усвідомлюються просто як новаторство в процесі творчості в межах певної національної традиції. Потім вони закріплюються в пам'яті поколінь і можуть стати елементами незмінюваної традиції. Новації в культурі та освіті сприймаються консервативною свідомістю як негативний елемент в процесі творчості, як порушення універсальних правил.

На думку українського вченого В.Б.Шевченка, призначення освіти – служити розвитку особистості, яка у мінливих соціально-економічних умовах зможе активно жити і діяти, роблячи максимальний внесок як у власний саморозвиток, так і в розвиток усього суспільства. Соціальна практика свідчать

про те, що сьогодні освіта поступово перетворюється на стратегічну основу розвитку особистості і суспільства, стає запорукою їхнього майбутнього. Таким чином, становлення особистісно орієнтованої освітньої парадигми стає одним із найважливіших глобальних і національних завдань, оскільки її реалізація буде сприяти подоланню протиріччя між зростаючими вимогами до суспільного інтелекту і моральності людини, її здатністю до прогнозування і створення майбутнього та реальним розвитком цих феноменів [420].

На нашу думку, перехід до нової — людиноцентрованої парадигми освіти має особливе значення за умов кризової ситуації, яку переживає сьогодні українське суспільство. Адже подолати економічну, політичну, моральну кризу, в якій ми опинилися, можливо лише завдяки людям, які володіють інтелектом, високими моральними якостями, суб'єктивними характеристиками, здатністю до активної та відповідальної самодіяльності, спрямованої на вирішення не тільки індивідуальних, але й суспільних проблем, тобто завдяки свободним особистостям. Саме така особистість повинна формуватися сьогодні у освіті [34, с. 54].

Зрештою, провідною для нас є ідея про те, що освіта, враховуючи прагнення особистості до свободи, набуття незалежності, побудови власної системи смислів пізнання, повинна творити необхідні умови для її саморозвитку, самоактуалізації, самореалізації. Отже, усвідомлення необхідності змін та корекцій змісту освіти у відповідності до нових завдань виживання і розвитку людства дозволить, на нашу думку, визначитись у пошуках підходів щодо формування яскравої та самобутньої особистості, здатної до самовдосконалення в будь-яких найбільш екстремальних умовах.

Пандемія, викликана коронавірусом COVID-19, очевидно, вже змінила (і ще змінить кардинально) соціальний світ, і освіта, звісно, тут не є виключенням. Переживши зупинку традиційного навчального процесу, яка за своїми масштабами та тривалістю може зрівнятися хіба що з аналогічними подіями часів Другої світової війни, освіта сьогодні перебуває в стадії прийняття та осмислення цієї нової реальності. Однак якщо у середині ХХ

століття перерва у роботі системи освіти суттєво не змінила принципів, підходів, методик, то нинішні обставини, завдяки вимушеному активному використанню інформаційних технологій, почали розхитувати самі освіти — навчання та пов'язану із ним комунікацію тих, хто навчає, і тих, хто навчається.

Висновки до 3 розділу

Виявлено, що вчені пропонують систему філософських засобів, за допомогою яких розкривається сутність і роль науковості знань. До числа цих засобів віднесені:

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

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

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

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

Застосування логічного принципу в науковому дослідженні дає достатні підстави, щоб сформулювати емпіричні підстави, раціональні передумови і інтелектуально-розумові засоби. З їхньою допомогою конструється і

аргументується знання в науковому формі. Тут вони виступають у вигляді теорії або гіпотези.

Філософсько-методологічна основа науковості знань, логічні прийоми і методи наукового пізнання, прийоми і критерії, що забезпечують науковість знань – з їх допомогою встановлюється науковість знань. Знання і цілеспрямоване використання його у науковому процесі сприяє утвердженню філософії освіти як наукової дисципліни. Ми розглянули соціальні витоки формування філософії освіти і аргументи для обґрунтування виділення її як самостійної наукової дисципліни.

Виявлено, класична система освіти орієнтована на людину інтелектуальну, яка керується наукою, ставить її за авторитет, наука стала над моральними цінностями.

Ми обґрунтовуємо, що специфіка освітнього процесу визначається типом суспільства, в якому вона діє, політичним, державним ладом, соціальними, економічними відносинами.

В результаті дослідження ми дійшли розуміння, що головним аспектом сучасної української освіти є національний фактор. Спираючись на дослідження представників сучасної філософії з різних країн, звертає на себе увагу те, що освіта має національний характер. Освіта може мобілізувати культуру народу, формувати нову інтелектуальну людину, на котру покладаються надії як на нову генерацію нації. Освіта повинна ґрунтуватися на культурних цінностях народу, його звичаях, традиціях і духовності. Освоєння суспільством своєї культурної спадщини стає домінуючим в системі освіти.

З давніх часів наука давала уявлення про необмежені можливості людини та її розуму, про безмежну і невичерпну природу. Людина змінювала, пристосовувалась і підкоряла собі природу. Внаслідок того людство постало перед проблемою виживання.

Значний вплив відчуває система освіти в умовах глобалізації. Цей процес є об'єктивно зумовленим і приводить до зростання загальної взаємозалежності країн і союзів країн в умовах розширення об'єктів сучасного світу. Зміни, які

відбуваються в освіті під впливом глобалізації потребують філософської рефлексії.

Важливим елементом сучасності є інноваційна освіта. В сучасному світі вона є умовою теоретичного переосмислення освітньої практики і виходу з кризової ситуації через розробку сучасної методології і теорії освіти. Інноваційний процес – це процес перетворення наукового знання в інновацію (нововведення). Головна його риса – обов’язкове завершення інновацій.

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

Відзначимо, що сьогодні наша система освіти переважно розрахована на засвоєння готового знання, а не на аналіз та вирішення проблем. Проблемоцентричність, діалогічність і дискусійність ще не стали нормою навчання. В ньому ще панують монологічні, проповідницькі моделі передачі знання від старшого покоління до молодшого. В результаті учні, володіючи інформацією, не вміють бачити в оточуючому їх житті проблемні ситуації, грамотно формулювати проблеми, самостійно вирішувати їх і т.д.

Ще один фактор впливу на освітній процес – це академічна свобода. У високо розвинутих суспільствах академічна свобода приводить до кращої академічної успішності. Тим не менше, останнім часом вона дещо деградувала під впливом необхідності збереження університетськими закладами належного рівня свого фінансування та публікаційної активності. Публікація результатів досліджень – важливий фактор для кваліфікації професорів, фінансування, авторитету. Однак, викликає особливе занепокоєння той факт, коли публікації стають основною метою діяльності академічної спільноти, фактично перешкодою для академічної свободи. Академічною свободою зловживають, коли представники академічної спільноти вимушені перестраховуватися, поводити

себе вкрай обережно, не беручи будь-яких ризиків, задля задоволення існуючих академічних «стандартів» і «норм» і зрештою з метою забезпечення «успіху». Скільки свободи ще залишилось у вищій школі, якщо в ній ключовою мотивацією є не чисте задоволення інтелектуальної допитливості, а прагнення здобути зовнішні вигоди; і коли люди не роблять те, що вони навчені робити, а те, за що їм платять? Цінність академічної спільноти визначається її здатністю відкривати нові знання та істини без будь-якого остраху чи обмежень – і саме вища освіта повинна говорити про це і жити цим. В порядку денному науковому має бути удосконалення знань і нічого більшого.

Матеріали, викладені у розділі, представлені у публікаціях автора [12], [13], [14], [16], [18], [19], [24], [29], [30], [33], [35],[439].

Розділ 4

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЙНІ РЕАЛІЇ ЕКОНОМІЧНОЇ СВОБОДИ

4.1. Економічна свобода особистості у соціокультурній трансформації сучасного суспільства

Трансформація сучасного українського суспільства торкається багатьох сфер: економіки, політики, соціальної сфери і, навіть, побутових та інших відносин. Це викликало актуалізацію науково-теоретичних досліджень з проблем формування та розвитку соціально-філософських аспектів свободи особистості. В сучасному українському суспільстві вона проявляється через розбудову і вдосконалення суверенної, демократичної держави, громадянського суспільства, що є результатом соціально-історичного процесу. Цей процес проходить через соціокультурні трансформації, на основі яких формується система ціннісних орієнтацій, поглядів, переконань, усвідомлюється місце в суспільстві, визначаються обов'язки і відповідальність перед співвітчизниками, Батьківщиною та вимагає розвитку таких елементів цивілізацій, як природа – суспільство – людина [171, с. 7].

Сучасна людина має як і свої права, так і обов'язки. Людина – це неповторна особистість, яка має право на вільний вибір чи власну думку.

Проблема свободи розглядалася в численних працях західноєвропейських філософів XIX-XX століть: Ж.-П. Сартр, Е. Фромм, М. Хайдеггер, К. Ясперс, З. Фрейд, А. Шопенгауер, І. Берлін, О. Вельмар, Ф. Ніцше та інші. Серед вітчизняних дослідників І. Бичко, К. Новікова, Л. Ніколаєва, Б. Грушин, В. Паркін, В. Андрущенко, М. Михальченко, С. Кримський та інші.

У розрізі економічної свободи сучасні вчені звертаються до фундаментальних проблем теоретико-методологічного рівня, метафізики економіки, філософії грошей, фінансової цивілізації, проблемам соціальної відповідальності та економіки знань (В.Д.Базилевич, Т.П.Глушко, В.В.Ільїн, А.А.Мазаракі, С.В.Пролеєв, З.Е.Скринник та інші). На діяльність як головне

джерело культури звертають увагу українські вчені Л. Губерський, В. Андрущенко і М. Михальченко. Вони відзначають, що зв'язок культури з людською працею, активною, перетворюючою освітньою діяльністю людей. [284, с. 63]

Природа і сутність людини – філософське поняття, яке позначає сутнісні характеристики людини, що відрізняють її, але не зводяться до всіх інших форм та родів буття, в тій чи іншій мірі властивих всім людям. Вивченням та інтерпретацією природи і сутності людини займаються на різних рівнях узагальнення філософії, антропологія, психологія, соціобіологія, теологія. Однак серед дослідників не існує єдиної думки не тільки про характер природи людини, а й про наявність природи людини як такої.

На думку основоположника класичної німецької філософії І. Канта, людина – це істота, призначена для суспільства. Питання «що є людина?», По Канту, зводиться до трьох питань:

- 1) «що я можу знати?» (Теоретичний аналіз);
- 2) «що я повинен робити?» (Практичний аналіз);
- 3) «на що я можу сподіватися?» (Етичний рівень дослідження духовних властивостей, намірів людини, на цьому рівні він розвиває відповідальність і осудність). Вчинки людини відбуваються внаслідок усвідомлення своєї самості. Особистість – індивідуальність особливого роду [230, с. 24].

Для Фіхте: «Людина - це «Я» породжує «не Я».

Згідно з Гегелем, становлення людини відображає рух духу:

- суб'єктивний дух;
- об'єктивний дух;
- абсолютний дух.

У центрі філософії Л. Фейєрбаха – жива конкретна людина як тілесна, психофізична істота, невіддільна від природи. Положення Л. Фейєрбаха про те, що людина – це вища природна істота, являє собою так званий «антропологічний принцип» його філософії [230, с. 25].

Ключ до розкриття таємниць людини лежить в розкритті таємниці природи. Обмеженість антропологізму Фейєрбаха полягає в нерозумінні суспільної сутності людини і в біологізаторстві.

У марксистській філософії людина розглядається як сукупність всіх суспільних відносин, як цілісна єдність біологічного, психічного і соціального рівнів (біосоціальна істота).

У некласичній філософії С. К'єркегора людина – це єдність кінцевого і нескінченного. У своєму становленні людина проходить три стадії:

- 1) естетичну;
- 2) етичну;
- 3) релігійну [230, с. 89].

Згідно Ф. Ніцше: «Людина – істота проміжна між твариною і надлюдиною. Надлюдина – людина, здатна себе перевершити. Людина – шлях, канатна дорога над прірвою, що веде від тваринного до надлюдини». Фрейд розглядав три основні рівні в структурі особистості: 1) несвідоме – «Воно» (Ід) – найнижчий і найпотужніший пласт, що знаходиться за межами свідомості, де зберігаються минулий досвід, біологічні імпульсні потяги і пристрасті, неусвідомлені емоції; 2) на фундаменті несвідомого підноситься невеликий поверх предсвідомого, це те, з чим людина постійно має справу, – це його «Я» (Его); 3) останній поверх – «зверху» (Суперего) – це свідоме, що знаходиться над «Я», вироблене історією людства і що існує в системі науки, моралі, мистецтва і культури. Це ідеали суспільства, соціальні норми, релігійні заборони, з якими людина повинна рахуватися. Головним вартовим «Я» є «Над». У відповідь на гріховні, неусвідомлені спонування «Над» терзає «Я» докорами совісті і почуттям провини. Від «Воно» бере початок все, що іменується психічним, несвідомим. Саме ця сфера, підпорядкована принципом насолоди, задоволення, робить вирішальний вплив на поведінку людини, визначає його думки і почуття, а через них – і дії. Людина – це «машина», рухома відносно постійним комплексом сексуальної енергії (тобто лібідо) [230, с. 93].

В ХХІ столітті сучасна людина підпорядковується як фізіологічним, так і соціальним законам суспільства, у якому безпосередньо перебуває, його правилам та нормам. З усіх боків перед нею постають певними загальноприйнятими нормами поведінки, традиційними діями і ритуалами. А також важливим аспектом є врахування її економічної необхідності.

Так, наприклад, для більшості представників античної філософії – Сократа, Діогена, Епікура і Сенеки – свобода є змістом і метою людського існування. Для представників середньовічної схоластики – Ансельма Кентерберійського, Альберта Великого і Фоми Аквінського – свобода розуму і вчинків можливі тільки в межах церковних догматів, за межами ж їхня свобода являє собою ересь, тяжкий гріх. У Новий час стає панівною точкою зору на свободу як на природний стан людини, шлях до соціальної рівності і справедливості (Томас Гоббс, Поль Анрі Гольбах, П'єр Сімон Лаплас). Велику увагу проблемі свободи приділяли і представники німецької класичної філософії. Іммануїл Кант, наприклад, під свободою розумів інтелігібельну (тобто недоступну чуттєвому пізнанню) сутність людини; для Йоганна Готліба Фіхте свобода – єдина абсолютна реальність; а Георг Вільгельм Фрідріх Гегель розумів під свободою багатопланову реальність, що у всіх своїх проявах являє форму об'єктивації абсолютного духу [97, с. 476].

Свій значний внесок у розробку даної категорії зробили Бенедикт Спіноза, Жан-Жак Руссо, Вольтер, Карл Маркс, Фрідріх Енгельс, Артур Шопенгауер, Фрідріх Ніцше, Жан-Поль Сартр, Карл Ясперс, Микола Бердяєв, Володимир Соловйов, Григорій Сковорода, Пантелеймон Куліш і багато інших філософів і мислителів. Як бачимо, трактувань поняття «свобода» дійсно багато, і це ще раз доводить, що свобода надзвичайно складний, багатоаспектний феномен [47, с. 211].

Свобода – в абсолютному значенні, – це перебіг подій таким чином, щоб воля кожного дійової особи в цих подіях не піддалася насильству з боку волі інших [13].

Свобода – в найзагальнішому сенсі, – наявність можливості вибору, варіантів результату події. Відсутність вибору, варіантів події рівносильне відсутності свободи. Свобода є один з видів прояву випадковості, що направляється свободою волі (направленість волі, усвідомлена свобода) або стохастичним законом (непередбачуваність результату події, неусвідомлена свобода). У цьому сенсі, поняття «свобода» протилежно поняттю «необхідність». В етиці «свобода» пов'язана з наявністю вільної волі людини. Свобода волі накладає на людину відповідальність і ставить в заслугу її слова і вчинки. Вчинок вважається моральним тільки в тому випадку, якщо він відбувається за умови вільної волі, є вільним волевиявленням суб'єкта. У цьому сенсі етика направлена на усвідомлення людиною своєї свободи і пов'язаної з нею відповідальності. У праві поняття свободи пов'язана не просто з відповідальністю суб'єкта за свої дії, але і з мірою відповідальності – ступенем осудності чи неосудності вчинку. У праві – закріплена в конституції чи іншому законодавчому акті можливість певної поведінки людини (наприклад, свобода слова, свобода віросповідання і т.д.). Категорія «свобода» близька до поняття «право» в суб'єктивному сенсі, однак останнє передбачає наявність більш-менш чіткого юридичного механізму для реалізації і зазвичай відповідної обов'язки держави чи іншого суб'єкта вчинити будь-яку дію (наприклад, надати роботу в разі права на працю). Навпаки, юридична свобода не має чіткого механізму реалізації, їй відповідає обов'язок утримуватися від здійснення яких-небудь порушують дану свободу дій [155].

Свобода – засіб для досягнення мети і сенсу життя людини. У язичників ідеали свободи послужили основою створення демократичного суспільства, класичним прикладом якого стали Афіни в Стародавній Греції. В останні століття до цих ідеалів повернулося і сучасне суспільство [336].

Дослідження проблем свободи особистості було актуалізовано насамперед розвитком можливостей створення сприятливих умов її самореалізації в суспільстві. Мета привернення уваги до проблеми – формування цілісної концепції індивідуальної свободи особистості, яка б

наповнювалася конкретним змістом, відображала б соціокультурну реальність в діяльності індивіда як особистості і як члена суспільства. Тому в контексті соціально-філософської теорії свободи особливого сенсу набувають проблеми індивідуальної, особистісно орієнтовної свободи та становлення індивідуального в структурі особистості, розглянутої в умовах трансформації соціальної системи [437]. Це і викликало наш інтерес до проблем економічної свободи.

Економічна свобода на практиці означає право розпочинати або припиняти власну справу, купувати будь-які ресурси, використовувати будь-яку технологію, виробляти будь-яку продукцію і пропонувати її для продажу за будь-якою ціною, вкладати свої кошти на власний розсуд. Слід розуміти, що ці права не забезпечують гарантованого успіху для кожного підприємця. Він може виробляти будь-яку продукцію, встановлювати на неї будь-яку ціну. Проте немає гарантії, що хтось її купить, оскільки споживачі також користуються економічною свободою, тобто свободою особистого вибору, яка не менш важлива, ніж свобода підприємництва. Кожний споживач має право вільно купувати будь-який товар або послугу, пропонувати свої послуги для виконання будь-якої роботи; відмовлятися від будь-якої роботи; використовувати власні ресурси за умови, що не порушує прав інших людей. Ці права свободи також не дають ніяких гарантій, тобто підприємець має право запропонувати свої послуги, але нікого не можна змусити прийняти їх [284].

Економічні свободи підприємців тісно взаємопов'язані. Коли підприємство в приватному володінні, то зазіхання на свободу підприємництва – це фактично зазіхання на свободу володаря власності. Без економічної свободи не може бути свободи особи [113, с. 187].

Підприємцем може бути лише економічно відокремлений, самостійно господарюючий суб'єкт. Економічна свобода неможлива без ринку, так само ринок не може існувати без економічної свободи. Саме ринок через різні механізми функціонування забезпечує реальні умови для економічної свободи підприємця. Іншими словами, ринковий механізм господарювання об'єктивно

передбачає свободу господарювання. Економічна свобода має свої основні принципи, а саме: економічну самостійність, економічну відповідальність, економічну рівноправність [113, с.188].

Економічна самостійність полягає в наявності у підприємців права на власність, права на самостійний вибір форми власності та форми господарювання, самостійне планування своєї фінансово-господарської діяльності, вільне розпорядження прибутком, самостійний вибір ресурсів, постачальників та споживачів виробленої продукції, встановлення різних форм, систем та розмірів оплати праці тощо [113, с.188].

Економічна відповідальність полягає у відповідальності підприємця своїм майном за результати господарювання. Невиконання договірних зобов'язань за терміном та якістю повинно покриватися штрафними санкціями, які включатимуть не лише прямі збитки, а й вигоду, що упущена. За завдані шкоду і збитки підприємець несе майнову та іншу встановлену законом відповідальність [113, с.189].

Економічна рівноправність. Йдеться про рівні (однакові) економічні умови для будь-якої господарської діяльності, незалежно від форми власності та форми господарювання. Під рівними економічними умовами маються на увазі єдині ціноутворення, оподаткування, розподіл прибутку, інвестиційна та кредитна політика, держконтракт тощо. Держава повинна гарантувати всім підприємцям, незалежно від обраних ними організаційних форм підприємницької діяльності, рівні права і створювати рівні можливості для доступу до матеріально-технічних, фінансових, трудових, природних, інформаційних та інших ресурсів. Слід зазначити, що деякі сфери діяльності або організаційні форми мають (або можуть мати) певні пільги. Так, наприклад, певні пільги в оподаткуванні мають суб'єкти малого підприємництва, або підприємства, то здійснюють діяльність з виробництва сільськогосподарської продукції тощо. Саме через ці основні принципи – економічна самостійність, економічна відповідальність та економічна рівноправність – і реалізується в

певному обсязі свобода господарської діяльності, яка є основною передумовою розвитку підприємницької діяльності [113, с. 487].

Модель економічного людини України, досліджувана Петіною О.Б. [284] в наближенні до історичної, господарської, національної, культурної конкретики знаходить специфічні риси. У дослідженнях українських вчених ця особливість пояснюється, наприклад, тим, що зразки поведінки, відображені в моделі, не встигають змінитися так само швидко, як зовнішні умови, соціальне середовище. В умовах нестабільності в суспільстві народжуються «перехідні» форми людської діяльності, цінності і норми поведінки випробовуються в принципово нових, незнайомих і незвичних для них обставин. Максимально наближена до реальності модель «української економічної людини» повинна будуватися з урахуванням мотивації та впливу невизначеності економічного стану суспільства. Крім основних рис західних моделей в українському варіанті підкреслюється роль соціальних, правових, політичних, національних, моральних, екологічних факторів [284, С. 261-262], а також «економічної спрямованості особистості, відповідно до умов, в яких вона сформувалася» [284, С. 261–262:]. Приділяється важлива увага аналізу людського, інтелектуального капіталу [284, С. 261-262:], людського потенціалу в економіці [284, с. 261-262:].

Людина в економічних відносинах, модифікаціях економічної поведінки була і є актуальним предметом дослідження в соціально-філософській, соціологічній, філософсько-економічній традиції. Особливо важливим і значущим за шкалою соціально-філософської актуальності є даний аспект вивчення людини для України, яка переживає складний етап економічного становлення незалежної держави.

Аналіз гносеологічного потенціалу загальнонаукового методу моделювання показав наявність набору властивостей, необхідних для реалізації різнодисциплінарних дослідних теоретичних програм. Моделювання економічних явищ і процесів є основним методом дослідження в економічній теорії. У ньому втілюється рефлексивно-симетричне співвідношення

теоретичної і емпіричної форм пізнання. Модель як спосіб репрезентації й інтерпретації об'єкта, його спрощена версія, дозволяє виявити специфіку досліджуваного феномена. Моделювання дає можливість прогнозувати поведінку реальних систем і оптимізувати їх функціонування. Модель економічної людини в межах теоретичних і емпіричних контекстів відображає мінливі комбінації складних економічних, ідеологічних, соціокультурних, психологічних, духовних, політичних, етичних дискурсивних взаємодій [284, С. 261-262:].

Економічне мислення як процес ідеального відображення суб'єктом пізнання економічних процесів і явищ (завдяки якому людина знаходить адекватне уявлення про економічну дійсність, розвиває механізм координації економічної поведінки), тісно взаємодіє з економічною (господарською) культурою. Вона відноситься до особливої соціокультурної сфери діяльності людини, «обробленого» нею місця існування. Її, як правило, пов'язують «з формуванням, організацією і відтворенням відносин між членами суспільства», які виникають і складаються в спільній діяльності, спрямованій на життєзабезпечення і задоволення «первинних потреб у їжі і житлі, а також потреб у інших товарах і послугах» [284, с. 287]. «Економіка взаємодіє з широким контекстом соціокультурного субстрату суспільства, внаслідок чого виникає певний тип господарської культури у всьому різноманітті форм. Загальні організаційні форми існування економічної культури (відповідно до енциклопедично узагальненими відомостями) включають тип організації господарювання; переважання колективної або індивідуальної діяльності; великих або дрібних господарських одиниць; жорсткої або вільної регламентації праці; типи господарських суб'єктів; ступінь інтенсивності освоєння економічного простору різними господарськими суб'єктами; типи використовуваних ними технологій; ступінь реалізації економічних дій і цілей на рівні різних господарських суб'єктів; їх економічну ефективність» [284, с. 287].

Економічні відносини за класичним розумінням, є такими, які складаються між індивідами, котрі беруть участь у системі суспільного виробництва, обміну, розподілу та споживання. Саме в такому разі економічні відносини і стають матеріальним фундаментом розвитку суспільства в цілому. Суспільство як складний механізм взаємовідносин між індивідами перебуває у постійній трансформації. Тобто, перетворення відбуваються постійно, змінюються види, форми, властивості. У аспекті впливу на зміну структури соціуму, трансформацію можна визначити, як «процес зміни констатуючих ознак одного порядку подібними ознаками іншого порядку, наслідком якого є перетворення системи в цілому» [284, с. 286]. Спонукальними елементами до таких перетворень є насамперед зовнішні чинники – події, які відбуваються у суспільстві. Важливим, а можливо й головним, елементом є внутрішня реакція індивіда (чи групи індивідів) або суспільства на зовнішній подразник. Тобто, як ми вважаємо, головною умовою трансформації є насамперед поведінкова установка індивідів. В теоретичній частині цього аспекту важливо зрозуміти, що «потреба є суб'єктивним фактором, а зовнішнє середовище – об'єктивним фактором виникнення установки» [284, с. 286]. Установка, а не подразник створює основу для прийняття різного роду рішень. Тому цілком природнім є припущення, що спрямовуючою і визначальною силою поведінки виступає не зовнішній чи внутрішній подразник, а суспільно-економічна установка самого суб'єкта. Адже саме установка є для індивіда (групи, верстви, суспільства) своєрідною призмою, через яку сприймаються подразники і яка визначає характер враження від їх сприйняття.

У даний історичний момент зовнішнім чинником, який змушує індивідів переглянути свою поведінкову установку є епідемія COVID-19, яка охопила практично всю планету. Так, за даними ВООЗ станом на 21 квітня 2020 року в світі підтверджено захворювання цією недугою в 2531804 осіб. Зафіксовано 665458 одужань та 174336 смертельних випадків. Найбільш 27 ураженими виявилися США – 810276 осіб (з них 73923 особи одужали, 44234 особи померли), Іспанія – 204178 хворих (82574 особи видужали, 21282 особи

померли). Серед найбільш уражених епідемією також Італія, Франція, Китай, Німеччина та інші країни. Україна на фоні статистики цих країн має більш урівноважені показники. За даними МОЗ України станом на 21 квітня 2020 року зафіксовано 6125 випадків захворювань, з них одужало 367 осіб, померла 161 особа. Загалом протестованих 61997 осіб [184]. Більш показовими є статистичні дані, які демонструють кількість захворювань на 1 млн. населення. Зокрема, у США цей показник становить – 2458, 19; Іспанія – 4344, 95; Італія – 3053, 56; Німеччина – 1780, 53; Швейцарія – 3240, 18; Португалія – 2080, 35; Естонія – 1168, 32; Тернсі – 3806, 22; Гібралтар – 3916, 8. Загальний показник по планеті на 21 квітня 2020 року – 325, 6 випадків захворювання на 1 млн. осіб [184]. Ці показники знаходяться у постійній динаміці і мають чітку тенденцію до зростання. Також з показників по країнах можна простежити поведінкову установку населення і органів управління на місцевому та національному рівнях. Та разом з тим проблема суспільно-економічних трансформацій в глобальному масштабі, а також на регіональному, національному та локальному рівнях, повинна розглядатися не лише на фоні епідемії COVID-19, а в комплексі багатьох проблем людства. Як би парадоксально це не звучало, але всі вони поєднані між собою. Оскільки епідемія COVID-19 зачепила головну складову економічних суспільних відносин – особистість, то це вплинуло безпосередньо або опосередковано на зниження темпів розвитку глобальної економіки, а заразом і на національні економіки.

У світовому просторі особливої ваги набуває питання відкритості кордонів у посткарантинний період. Економіка та соціальна структура країн, де ВВП значною мірою формується за рахунок туристичної сфери може поставити на межу краху економіку цих держав із подальшими негативними наслідками. Так, у березні 2020 року в Італії доходи туристичної сфери знизилися на 96 відсотків, а в Європі загалом на 68 %. Проте, людина за своєю природою погано засвоює уроки історії. І тому, в довгостроковій перспективі даний контекст цьогорічної пандемії забудеться, що в майбутньому знову призведе до нових ризиків розвитку людського суспільства.

Виявлено, що сьогодні економіка стала складовою соціальної сфери, яка поглинає її результативну основу і це визначає велику частину енергетичного потенціалу, її ресурсну базу, межі зростання і розвитку. Критеріями оцінки економічної культури можуть бути: рівень і структура потреб економічних суб'єктів, стереотипи споживання, співвідношення сукупного попиту і сукупного споживання; ціннісно-мотиваційні відносини різних соціокультурних груп до праці, багатства, накопичення (етика господарського життя); оцінка місця економіки в даному суспільстві і її соціальної ефективності.

4.2. Культурно-економічне самовизначення людини

Українська соціально-економічна наука пройшла довгий шлях розвитку від періоду економічної думки, коли у свідомості людини знаходили примітивне відображення економічні явища, до економічної науки, тобто сформованої системи знань про економічний устрій суспільства. З часом викристалізувалася українська економічна теорія – економічне вчення, система наукових принципів, що узагальнюють практичний досвід та відображають закономірності природи, суспільства, економічного мислення.

Становлення українського народу як окремої етнічної спільноти відбувалося на основі праслов'янського населення, що входило раніше до складу єдиної Давньоруської держави (IX-XII ст.). Важливим моментом етнічної історії українців було те, що вона формувалася в районах, що становили колись ядро території Давньоруської держави. Відносно затяжний характер процесу формування українського народу й української держави ускладнювався і сповільнювався постійними спробами Литви, Польщі, Туреччини, Угорщини й інших сусідніх феодальних держав включити до свого складу українські землі й українське населення [301, с. 9].

Економічна думка України періоду Київської Русі найбільше широко відображена в літературній пам'ятці «Руська правда» (XI ст.). У цьому найдавнішому кодексі законів української держави міститься багатий матеріал,

що свідчить про існування ознак досить розвиненого ринкового господарства. Зокрема, законом охоронялася приватна власність, визначалася міра покарання за зазіхання на неї. Князі і бояри мали виняткове і спадкоємне право на землю, позбавити якого їх не мав змоги навіть великий князь.

«Руська правда» повідомляє нам про систему грошових одиниць та їхню функцію обігу і заощадження в зазначений період. На відміну від західноєвропейських держав раннього Середньовіччя, де лихварство вважалося гріховним, у Київській Русі воно законодавчо регулювалося. «Руська правда» затверджує порядок забезпечення майнових інтересів кредитора, їхню охорону, умови, у відповідності з якими вимога повернення позики має юридичну чинність, порядок стягнення боргів тощо. Звертає на себе увагу те, що «Руська правда», по суті, не обмежувала розміру відсотка. Регулювання здійснювалося тільки відносно відсотка за позику на порівняно короткий термін (від місяця до року). Позиковий відсоток у Київській Русі був дуже високим [301, с. 13].

У багатогранному творі «Повість временних літ» (кін. XI-XII ;т.), автором якого був чернець Києво-Печерського монастиря Нестор, вказувалося, що джерелом усякого багатства є праця. Визнаючи природним поділ праці в суспільстві на розумову і фізичну, Нестор підкреслює, що для благополуччя держави однаково важливі обидва види праці – і мудреця, і ремісника. Для суспільства необхідні усі види виробництва, що збагачують державу. Важливим, на думку Нестора, став і поділ праці в процесі виробництва, тому що він сприяв удосконалюванню майстерності [301, с. 12].

У документах пізнього Середньовіччя зафіксоване значне поширення в Україні вотчинної форми власності на землю, вона тлумачилася як така, що давалася в спадкоємне володіння з дозволом обміну, дарування, продажу (маєтку). Ряд грамот обумовлював можливість вилучення вотчини у власника на користь держави, але з наданням грошової компенсації, що заздалегідь фіксувалося у жаловальній грамоті» на право володіння вотчиною.

З тих часів до нас дійшли деякі актові матеріали, що свідчать про ведення обліку доходів і майна. Економічна думка відображає розвиток лихварства. Позикові грамоти свідчать, що кредитні операції здійснюються під заставу майна, у тому числі й земельних володінь. Таким чином, земля стає товаром [301, с. 13].

Як показують статистичні записи, основною одиницею оподаткування в різних українських землях були плуг, рало, двір, дворище в сільській місцевості, будинок – у містах, що свідчить про збереження стародавніх мір оподаткування, що застосовувалися ще з Київській Русі.

Унікальним документом, що став найвищим досягненням і підсумком української суспільної думки козацької пори, була Конституція Пилипа Орлика. «Ідеї, виражені в цьому документі, є результатом майже тисячорічного соціально-економічного і політичного розвитку України, свідченням високого рівня самосвідомості нації» [301, с. 13].

Конституція П. Орлика стояла на захисті приватної власності. Щоб не допускати обезземелювання рядових козаків і концентрації старшинського землеволодіння, що у тодішніх умовах вело до відродження феодално-кріпосницьких відносин, стаття 10 Конституції забороняла старшині забирати в рядових козаків землю чи силою змушувати продавати її.

Велика увага приділена в Конституції фінансовим справам. Конституція відокремлювала державну скарбницю від гетьманської і передавала її в розпорядження генерального скарбника. Таким шляхом створювалися б державні фінанси [301, с. 14].

Те, що Конституція поставила проблеми торгівлі, свідчило про розвиток товарно-грошових відносин у Гетьманщині. Якщо базари і торги обслуговувалися тільки місцевими ринками, які забезпечували економічний зв'язок між містом і селом, то ярмарки зв'язували між собою різні райони України і були ознакою, що відбувалося становлення внутрішнього ринку.

Конституція визначала деякі напрямки поліпшення системи оподаткування населення. Скасувавши ненависні народу державні монополії,

оренди, відкупи, Генеральна Рада повинна була знайти інші засоби для утримування козацького війська, яке знаходилося в розпорядженні гетьмана і виконувало військово-поліцейські доручення [301, с. 14].

У соціально-економічній політиці українських гетьманів, починаючи з П.Сагайдачного, приділялася увага соціальному захисту населення. Хоча першу Конституцію України і не втілили в життя, усе-таки вона залишилася однією з найвідоміших пам'яток політичної й економічної думки.

Після возз'єднання Лівобережної і Правобережної України, після другого (1793 р.) і третього (1795 р.) розділів Польщі і звільнення Північного Причорномор'я склалися умови, що прискорили процес етнокультурної консолідації українців, сприяли спеціалізації різних галузей сільського господарства і промисловості, розвитку внутрішньоукраїнських економічних зв'язків і одночасно залучали Україну до єдиного національного ринку.

Після скасування кріпосного права в Україні розвиток капіталістичних відносин у всіх сферах господарства значно прискорився.

Вже в період капіталізму під впливом проникнення в село товарних відносин і міських форм побуту поступово зживаються деякі архаїчні звичаї й обряди, поширюються нові елементи в матеріальному побуті і духовному житті селянства, яке становило більшість населення (європейський костюм, нові типи життя, модифіковані знаряддя виробництва й ін.). Цей процес супроводжувався подальшим соціальним і економічним розшаруванням селянства, руйнуванням його найбільшій частини, масовим землеробським і неземлеробським відходом [301].

Відмітною рисою розвитку і викладання політичної економії в університетах України було те, що воно засновувалося на найвищих досягненнях світової економічної думки. З початку XIX ст. чітко просліджується зв'язок з ідеями А. Сміта, на основі яких формувалася розвивалася політична економія в Україні. Видатний український вчений-економіст М.А. Болудянський (1769-1847). Він першим з українських економістів у 1806-1808 р. виклав і спробував розвинути основні положення

Смітового «Багатства народів». М.А. Болудянський правильно визначив «теорію Адама Сміта, засновану на праці й обміні», як систему, що вбачає джерело багатства народу «у міновій цінності усіх виробів» [172, С. 3-15.].

Харківський, Київський і Новоросійський (зараз - Одеський) університети стали своєрідними опорними пунктами класичної політичної економії не тільки в Україні, але й у всій Російській імперії. Найбільш відомими представниками класичної школи були професори Т. Ф. Степанов, В. І. Вернадський, Г. М. Цехановецький, М. М. Вольський та ін. Українські вчені переважно зверталися до трактування проблем вартості та розподілу, капіталу, грошей і т.д. А. Сміта та Ж.-Б. Сея. Разом з тим у них не було спрощеного зведення природи людини до примітивного «гомо економікус» А. Сміта (тобто людини економічної, котра у своїй діяльності керується винятково особистими егоїстичними інтересами). Турбота про примноження національного багатства поєднується в них з розумінням того, що досягнення успіху є можливим тільки на основі духовності, освіти і морального оздоровлення суспільства. Звідси – критика тез Сміта про продуктивну працю, багатство [93, С. 25-26.].

У розвитку ідей класичної школи в Україні досить помітно розрізняються два етапи. Перший з них охоплював період до 60-х рр. XIX ст. і характеризувався впливом фізіократії та більш пізніх варіантів класичної політичної економії. Найбільш відомим представником фізіократичної школи, що з'явилася в Україні набагато пізніше, ніж на Заході, був Василь Каразін (1773-1842), ініціатор заснування Харківського університету і реформи освіти в Російській імперії. Досить оригінально український учений вирішував питання про зв'язок народного благополуччя, підприємництва і управління. Він підкреслював, що «народна розкіш тільки породжує дух промисловості в державах». В. Каразін розрізняв матеріальне, моральне і політичне благополуччя народу, вбачав його пряму залежність від зростання народонаселення, а також від способу управління [92, С. 25-26.].

У прикладному аспекті фізіократія знаходила свій прояв у роботах видатних випускників Києво-Могилянської академії, агрономів-економістів

Андрія Самборського (1732-1815), Михайла Ліванова (1751-1800), Антона Прокоповича-Антонського (1762-1848) та ін. Завдяки діяльності випускників Києво- Могиллянської академії в Україні склалися агрономічні центри – Батуринський, Харківський, Ніжинський, Миколаївський та ін.

Видатну сторінку в розвитку ідей класичної школи в Україні склали праці першого викладача політичної економії Харківського університету (працював тут у 1805-1806 та у 1810-1819 рр.) професора Йозефа Ланга.

У праці «Про вищий принцип політичної економії» (1807) Й.Ланг розвиває ідеї «Економічної таблиці» Ф. Кене і також створює трьохсекторну модель народного господарства. Але, на відміну від «Економічної таблиці» Кене він вирізняє в економіці сільськогосподарський, промисловий і грошовий сектори [цит. за 92, С. 25-26.].

В своїй праці «Основні напрямки політичної арифметики» (1810) Ланг поглибив свою першу макроекономічну модель господарського кругообігу. Хоча й тут він розробляв трьохсекторну модель економіки, але сектори виділені трохи інакше [цит.за 92, С. 25-26.].

За оцінкою деяких сучасних учених, за рівнем економічного аналізу теорія суспільного відтворення чи кругообігу суспільного капіталу Й. Ланга не тільки може бути поставлена поряд з теоріями К. Маркса і Ф. Кене, але й дещо перевершує їх.

У галузі політичної економії українські вчені Д. Журавський, Г. Степанов, І. Вернадський та інші представники класичної школи використовували теорію трудової вартості для обґрунтування історичної необхідності капіталістичного шляху соціально-економічного розвитку. Криза феодално-кріпосницької системи, поступове проникнення капіталістичних відносин в усі галузі і сфери економіки – та вісь, навколо якої розгорталася полеміка з приводу застосування ключових понять класичної політекономії.

На наступному етапі розвитку ідей класики, що охоплював другу половину XIX ст., центральною вже стає проблема капіталістичного розвитку економіки України в складі Російської Імперії. Відповідно змінилася не тільки

проблематика досліджень, але й постали більш сприятливі умови для розвитку економічної науки. Праці представників української класичної політекономії другої половини XIX ст. А. Антоновича, Г. Цехановського, М. Коссовського й ін. позначені критичним аналізом попередніх теорій вартості і розподілу доходів, пошуком нових концепцій. Для переважної більшості українських мислителів класичного періоду характерним було підкреслено критичне ставлення до економічної теорії марксизму (М.Х. Бунге, Д.І. Піхно, А.Я. Антонович). Наприклад, професор політекономії Київського університету М.Х. Бунге (1823- 1895), визнаючи велику роль економічної свободи і приватної власності в суспільному русі, критично оцінював усі напрямки, і ніколи свого часу, що обмежували мотиваційні механізми. Соціалістичне маніпулювання заробітком і прибутком, вважав Бунге, може вплинути на рівень виробництва. Зробити такий висновок ученому посприяла та обставина, що характер його наукової діяльності значною мірою визначався практичним досвідом. Цей досвід М. Бунге черпав, насамперед, з української дійсності, у якій дух особистої свободи і власності ніколи не був остаточно заглушений. Він відстоював приватновласницько-ринкову модель економічного розвитку [92, С. 25-26.].

Разом з тим окремі представники економічної науки (М. Зібер, М. Коссовський) детально аналізували теорію вартості (цінності) та інші теорії класичної і марксистської політичної економії, досить прихильно ставилися до економічної теорії К. Маркса і популяризували її.

Ідеї марксизму розвивав на Україні М. Зібер, випускник Київського університету. К. Маркс визнавав в особистості М. Зібера вченого європейського масштабу, що, природно, є компліментом всій українській економічній науці. Зробивши акцент на методі дослідника, він тим самим підтвердив, що мета М. Зібера зовсім не зводилася до коментування і популяризації «Капіталу». Мета вченого полягала в конкретизації і поглибленні трудової теорії, основи якої закладали представники наукової школи Сміта – Риккардо [152, С. 702–727.].

У своєму фундаментальному дослідженні «Нариси первісної економічної культури» Зібер спростував концепцію російської моделі общинного соціалізму, проти якої виступали європейські й українські вчені. У зв'язку з цим є сенс згадати про видатного українського вченого І. Вернадського, що починав свої наукові дослідження в період захоплення народницьким месіанством, яке виникло, спираючись на факт існування общини у Росії і її відсутність в Україні [152].

«Нариси...» Зібера є не тільки економічним дослідженням, в них постає широкий культурний спектр послідовних змін господарського побуту народів, серед яких особливе місце належить й українцям. Малоруси, писав Зібер, вважають єдиним джерелом багатства землеробську працю. Працю народу слід вважати справедливим спільним способом для набуття права власності. Він не визнавав, наприклад, право на ліс недоторканим, тому що зростає ліс без використання людської праці, внаслідок чого і рубку чужого, особливо казенного лісу, народ не вважав крадіжкою в повному смислі цього слова, тим часом як бортняне дерево вважається недоторканим, тому що в нього вкладена праця [152, С. 702–727].

М. Зібер побачив в історії українського народу надзвичайно цікаву рису - зв'язок економічних прав особистості з характером і розподілом праці, господарськими обов'язками в родині. Те, що господарка сама зробить, відзначав вчений, вона може подарувати чи продати кому-небудь і гроші, отримані від продажу, використовувати на одяг своїм дочкам, купуючи намисто, сережки, каблучки, косинки, паски. Що стосується чоловіка, то він повинний свою родину «годувати», «узувати», «справляти верхній одяг», наприклад, свитку, шапку, кожух, кожушанку і пояс. Крім батька і матері, відповідні права й обов'язки, що позначалися роботою, мали й інші члени родини [152, С. 702–727].

Уявлення українців про працю і власність М. Зібер порівнював зі ставленням до цих явищ у інших народів. На цій підставі від зробив висновок, що «універсальність цього способу мислення гідна всілякого подиву» [152].

Указуючи на загальні капіталістичні тенденції в економічному розвитку Росії, М. Зібер описав його національні форми й особливості накопичення капіталу. Наприклад, казнокрадство він відносив до таких джерел зростання капіталу, що його можна було назвати винятково російською «спеціальністю». Свої докази дослідник ілюструє безліччю фактів, що свідчать про російську економічну відсталість, обумовлену, в тому числі, збереженням суспільно-економічної і правової опори деспотизму. Протидіяти негативним наслідкам капіталізму необхідно, але про його ліквідацію, поки він сам себе не вичерпає, не можна й думати, тому що це все одно, що самого себе підняти за волосся [152, С. 702–727].

Таким був висновок М. Зібера про причину розвитку капіталізму з Росії, становленню якого перешкоджала община, що давно перестала існувати в рідній країні вченого – захисника економічної і політичної свободи народів. Недарма дослідник згадував підприємництво і волелюбність козаків, що захищали волю з неймовірною енергією і яких саме за це паплюжив московський уряд [152, С. 702–727].

Видатний економіст розглядав процеси економічного розвитку в багатьох країнах світу. Це громада і держава в Нідерландській Індії, общинні земельні відносини в середньовічному Ельзасі, історія Швейцарської альменди, доля суспільного володіння у Швейцарії, аграрне питання в Ірландії, стан землеробства в Англії тощо. Насичені багатим фактологічним матеріалом, виконані на базі кращих тодішніх досягнень економічної теорії й історії, ці дослідження М. Зібера і тепер не втратили пізнавального значення.

Ідеї М. Зібера вплинули на таких видатних мислителів, як І. Франко, С. Подолинський, М. Драгоманов, А. Терленський й інших. Позитивно оцінював наукову творчість дослідника М. Туган-Барановський. Особливо продуктивним був вплив М. Зібера на російську економічну думку у її пошуках теоретичної опори для подолання народницької ідеології [152, С. 702–727].

Як правило, для виявлення особливостей розвитку українців та їхньої відмінності від інших народів аналізуються не тільки об'єктивні

характеристики, заковані в економіці, соціальному, політичному і суспільному устрої, але й суб'єктивні, духовно-психологічні особливості. Національний характер, що безпосередньо пов'язаний з економічним мисленням нації (чи більш широко – народу) – це певна абстракція від реалій існування етнонаціонального співтовариства, узагальнення найбільш розповсюдженого соціально-психологічного типу, що існує в Україні. Опис і виділення конкретних рис українців не означає, що саме ці риси чи саме цей набір характеристик притаманний кожному українцю. У певній мері це є створенням «ідеального типу українця». І тільки в такому сенсі подібне дослідження є виправданим, оскільки може стати основою для поглиблення аналізу історичного розвитку співтовариства і прогнозів його майбутнього [301, с.93-97].

Більшість представників феноменологічного напрямку в українській суспільно-теоретичній думці до корінних рис українського національного характеру відносять індивідуалізм, гуманність, демократизм, волелюбність (що часто переростає в анархізм), толерантність і миролюбство, оптимізм, честолюбство, інтровертність і т.д. В той же час серед найбільш типових рис виділяють нестабільність і суперечливість натури, нестачу колективної волі, національної солідарності і згоди [301, С. 93–97].

Аналіз історичних, культурних і етнічних особливостей розвитку українців дає можливість стверджувати, що українцям притаманне гармонічне «земне» ставлення до навколишнього світу. Взаємодія з природою, що завжди була щедра до українців, породжує оптимістичний настрій, а специфіка землеробства відтворює індивідуалізм як одну з найбільш типових рис українського характеру.

На цю відмінність українського психічного типу від російського вказував Т. Масарик: «Малоруси...відрізняються від Великорусів не тільки діалектом, але й господарством, кліматом і багатством. Характер малоруса відрізняється від великоруса відмінністю свого світогляду, як це добре пояснює Гоголь. Для Малоруса великоросійська мова є зовсім штучною» [78, С. 17-18].

С. Франк звертає увагу на принципові відмінності способів освоєння і пізнання світу в західноєвропейській і євразійській традиції, розглядаючи в цьому контексті й Україну як частину євразійського простору.

На формування основних рис характеру українця значно вплинула, на думку Д. Чижевського, природа України. Ландшафтні особливості України стали джерелом «величі», що породжує естетичне і релігійне почуття» і філософське наставлення. Саме ці географічні особливості існування українців як автохтонного етносу протягом всієї історії формували певний психофізичний тип, а як наслідок – і ментальність українців [409, с. 27].

Емоційне ставлення до навколишнього світу як одна з основних рис характеру українців особливо притаманна українській жінці. Так, Ю. Липа звертає увагу на те, що українські селяни, особливо жінки, наділяють увесь світ здатністю бути живим. І це язичеське, міфологічне сприйняття допомагає вижити в тих найтяжких умовах, у яких українцям доводилося існувати протягом усієї своєї історії. Якби не чуйне ставлення жінки-селянки до своєї роботи, життя перетворилося б для неї в пекло, – відзначає Ю. Липа. Саме ця платність до створення психологічно гармонійного середовища стає основою збереження роду і тієї стабілізуючої ролі, що відіграє сама жінка в українській родині [221, С. 49-53.].

Довіра до землі-матінки за довгі століття історії українського етносу перетворилася в архетип колективного українського підсвідомого, сформувавши психологічний оптимізм і гармонічне світосприймання українців.

Тривале цілеспрямоване винищення інтелектуального потенціалу українського народу привели до формування нездатності прийняття нових форм мислення і практичної дії. Сьогодні це перетворилося в справжню проблему для українського суспільства [22, с. 27].

Ю. Липа пише про психологічну особливість сприйняття нових ідей українцями: «У звичних способах міркування українці почувають себе комфортно, незнайомі способи викликають у них внутрішню паніку...» [221, С. 49-53.].

Специфіка геополітичної ситуації в Україні зіграла особливу роль в історичному становленні української психіки, обумовлюючи її екзистенціально-проміжний стан.

Найбільше повно маржиналістські ідеї в Україні представлені в працях М. Туган-Барановського, що не був послідовником ні австрійської, ні якої-небудь іншої школи, а цілком оригінальним мислителем.

М. Туган-Барановський сформулював закон («теорему цінності»), відповідно до якого гранична корисність господарських благ, що вільно відтворюються, прямо пропорційна трудовій вартості. При всій умовності цього закону (що, до речі, визнавав і сам учений, розглядаючи його як певний ідеал, необхідну умову реалізації принципу господарського розрахунку) сама ідея про необхідність дослідження категорії цінності з погляду «об'єктивних» і «суб'єктивних» факторів була надзвичайно плідною, підносила його роботи в цій галузі на рівень новітніх для того часу досягнень світової економічної думки. Це розходження «суб'єктивних» і «об'єктивних» факторів (точніше було б сказати про оцінку корисності і витрат як рівноправних, незалежних сил, що стають об'єктивними завдяки ринку, перетворюючись в суспільні категорії) було даниною, що вчений віддавав уявленням класичної школи, її пошукам абсолютної субстанції цінності. Але саме з ідеєю синтезу досягнень маржиналізму з певними основами класичної школи, уперше висунутої на Заході А. Маршаллом, були зв'язані так називана маршаллівська революція і виникнення неокласичного напрямку в економічній теорії [432, с. 56].

Однак підходи до такого синтезу в А. Маршалла і М. Туган-Барановського були різними. А. Маршалл, по суті, знімав проблему джерела цінності як єдиної субстанції ціни і переносив центр уваги на можливість комбінування, заміщення факторів виробництва, їхньої ефективно організації в умовах технічного прогресу в тісному зв'язку з ринковим механізмом. Що стосується М. Туган-Барановського, то у своїй формулі («теорема цінності») він залишає співвідношення «гранична корисність – витрати праці» і замість аналізу функціональних залежностей намагається безпосередньо порівняти ці

неспільні категорії. У результаті теорія граничної корисності М. Туган-Барановського виступає як своєрідний крок у розвитку і завершенні теорії трудової вартості Ріккардо, а остання, у свою чергу, – як доповнення моністичного пояснення цінності і ціни представниками австрійської школи на підставі об'єктивних оцінок [432, с. 57].

Праці М. Туган-Барановського з проблем вартості заклали наукові основи і задали якісно новий імпульс спробам детального критичного перегляду всієї економічної теорії марксизму. Насамперед, це стосувалося теорії вартості і прибавочної вартості К. Маркса, теорії абстрактної праці як єдиної субстанції вартості і т.д.

М. Туган-Барановський вважав помилковою позицію К. Маркса, що зробив проблему вартості вихідною при поясненні всіх соціально- економічних явищ капіталістичного суспільства. Саме в цій ідеї К. Маркса М. Туган-Барановський вбачав причину недосконалості марксистської теорії вартості. Визначальну роль у перегляді марксизму і позитивній розробці ряду соціально- економічних проблем зіграли праці М. Туган-Барановського з проблем криз і розподілу. Вони відбивали настійну потребу в переході політичної економії від розробки теорії мікрорівневого аналізу до вищого рівня теоретичної економії - розробки теоретичних основ макрорівневого аналізу [432, с.47].

На відміну від моделей неокласиків, у яких передбачалося, що механізм ринкового регулювання практично відразу врівноважує попит та пропозицію на всіх ринках, М. Туган-Барановський виходить із вторинності в практичному житті процесу корегування цін відносно так названого кількісного реагування. Він врахував не тільки можливість витрат на покупку товарів чи інвестування у виробничий процес, але й їхнього заощадження. Саме диспропорція між рухом заощаджень і інвестицій, у першу чергу в галузях, що виробляють засоби виробництва, на думку вченого, складає основну причину циклічних коливань.

Як свідчить оцінка у світовій економічній літературі теорії циклів і криз М. Туган-Барановського, вона ознаменувала розрив з минулим, визначила якісно новий етап у розвитку цієї теорії, започаткувала теорію кон'юнктури і

т.д. Сучасні дослідники творчості українського вченого на Заході відзначають вплив теорії М. Туган-Барановського на більш пізні розробки А. Пігу і Дж. Кейнса, Дж. Хікса, Р. Харрода і багатьох інших [432, с. 67].

Згідно з М. Туган-Барановським, причини криз кореняться в самій природі капіталістичного господарства, вони є наслідком того, що, «по-перше, працівник у ньому є простим засобом виробництва; по-друге, воно має тенденцію до необмеженого розширення; по-третє, воно в цілому є неорганізованим. Тому, охоплюючи всі сфери господарства, промислова криза ніколи не настає зненацька, їй завжди передують особливий стан промисловості й торгівлі, і симптоми цієї лихоманки є настільки характерними, що промислову кризу можна передбачати» [432, с. 67].

Це знали й інші економісти, але тільки М.Туган-Барановському вдалося обґрунтувати наукове передбачення промислових криз.

Розвиток теорії економічної кон'юнктури, що почав розробляти М. Туган-Барановський, продовжився в працях українських економістів, що опинилися в західних центрах еміграції. Одним з них був колишній співробітник Інституту економічної кон'юнктури в Києві В.П. Тимошенко (1885-1965), учень і послідовник М. Туган- Барановського [432, с. 67].

Видатний вітчизняний економіст В. Тимошенко досліджуючи економічні коливання в сільському господарстві на основі динаміки цін, визначив, що ціни, як і врожаї, до певної міри виявляють циклічність чи періодичність. Однак ці явища, за свідченням В.Тимошенка, ще не стали об'єктом належного емпірико-статистичного аналізу, а тому свої власні дослідження з цієї теми він вважав такими, що мають значення і з методологічної точки зору. Учений мав рацію, тому не випадково влітку 1928 року дирекція Дослідницького інституту харчування Стенфордського університету (Каліфорнія, США) запросила В. Тимошенка на посаду наукового співробітника. Він працював також у Мічиганському університеті, де серед інших дисциплін викладав і теорію ділових циклів [цит.за: 432, с.67].

Продовжуючи свою попередню роботу, В. Тимошенко опублікував цілий ряд досліджень, присвячених особливостям циклічності в аграрній сфері. Він розглянув сучасне йому світове господарство, намагаючись проникнути в суть Великої депресії 1929-1933 років. Учений розкрив роль цін, зростання промислового виробництва, управлінського потенціалу, інших стимулюючих факторів розвитку сільського господарства, його зв'язку із промисловістю, ступінь участі в міжнародних економічних відносинах в умовах депресії, зробивши відповідні, корисні для науки і практики, узагальнення [навод.за: 432, с.68].

Роботи В. Тимошенка, присвячені циклічності сільськогосподарського виробництва, з врахуванням ендогенно- екзогенних економічних зв'язків, зробили ім'я ученого відомим не тільки в США, але й у інших країнах. Авторитет ученого був настільки високим, що в 1934 році його запросили на роботу в Департамент сільського господарства США, саме в той час, коли були потрібні конструктивні рекомендації для подолання наслідків економічної кризи [навод.за: 432, с.68].

Отже, будучи засновником нової теорії, М. Туган-Барановський не залишився єдиним її представником, тому що серед українських економістів були ще його учні, однодумці і послідовники, наприклад

Н. Слуцький, В. Тимошенко. Теоретичні розробки останнього значно вплинули на хід думок багатьох сучасних відомих теоретиків кон'юнктури. Зокрема, цей вплив можна простежити в роботах таких вчених, як Артур Шпітгоф, Жан Лескюр, Людвіг Поле. Книга М. Туган-Барановського «Промислові кризи в сучасній Англії», як відзначав Й.Шумпертер, являє собою ніби опору в історії економічної науки.

Ідеї М. Туган-Барановського розвив його учень М. Кондратьєв, що заснував у 1920 році в Москві спочатку лабораторію, а потім кон'юнктурний інститут. На базі досліджень останнього була розроблена динаміка «довгих економічних хвиль», математичне убезпечення якої здійснював український економіст-математик Е. Слуцький [навод.за: 432, с.67].

Українська економіко-математична наука жила повноцінним віттям доти, поки, за словами Є. Преображенського, марксизм не став державним вченням СРСР, коли немарксистські напрямки економічної думки були заборонені. Економічна наука мала загальноімперське обличчя, будь-який прояв нетрадиційного мислення, а тим більше зв'язаного з національною економічною культурою, переслідувалося. Внаслідок об'єктивного тиску господарських проблем зрідка відбувалися наукові прориви, зокрема у сфері економіко-математичних знань. Цьому, до речі, значною мірою, сприяла реабілітація кібернетики на рубежі 50-60-х років, яка раніше, як і генетика, була проголошена псевдонаукою. Створення Науково-дослідного інституту кібернетики і кафедр економічної кібернетики при економічних факультетах деяких економічних вищих навчальних закладів, безумовно, позитивно позначилося на поживленні економіко-математичних досліджень, які, у свою чергу, сприяли ерозії понятійного апарату матеріалістично-економічних доктрин. Кібернетика взяла на себе функцію теоретичної бази економіко-математичного моделювання. Науково-критичний аналіз досліджень М. Шора, Б. Пшеничного, С. Жуховицького й інших дав підставу Ф. Кушнірському виокремити сучасну київську школу математичної економіки [301, с. 98].

Сьогодні математики-економісти всі частіше користуються апаратом київської школи політекономії. Це, зокрема, помітно в дослідженнях Ю. Єрмолеєва й О. Ястремського. «Зараз економіко-математичні дослідження спрямовані на моделювання ефективності функціонування економічних систем. Це нова риса в розвитку української економіко-математичної школи» [цит.за: 432, с.67].

Стрімкі зміни, що відбулися з нашим суспільством за останні роки, принесли в життя багато нового, як позитивного, так і негативного. Різноманітність сучасних форм соціального життя належить вивчити філософії: «соціальні науки – подібно до біології, але на відміну від більшості галузей фізичного знання – досліджують структури, характерні особливості яких

можуть бути представлені тільки на моделях, побудованих на відносно великій кількості перемінних» [398, с. 170].

Найбільш загрозовим явищем сьогодення є рекет. Національне відродження, на жаль, сьогодні йде під знаком цього поняття, за яким стоїть цілий шар українського громадського життя.

Дуже небезпечною є ситуація, що складається сьогодні в Україні, коли рекетом стосовно своїх громадян займається держава, тобто саме ті урядові структури, що повинні уберегти громадянина від зазіхань на його життя і благополуччя. Українська держава обкрадає своїх громадян найпростішим і найефективнішим способом, не виплачуючи державним робітникам заробітну плату чи відправляючи їх у примусові відпустки за власний рахунок [172, с. 7.].

Рекет стає стилем взаємин між громадянами. Усе частіше можна зіткнутися із ситуаціями, у можливість яких сучасній цивілізованій людині важко повірити. До таких, наприклад, можна віднести вимоги лікарів гарантії оплати реанімаційних послуг від рідних потерпілого в автокатастрофі і відмовлення надати допомогу у випадку їхньої фінансової неспроможності. Можливість удосконалювання соціальності є очевидною. Це – розвиток від варварства до сучасного гуманізованої цивілізації з усіма її досягненнями в емансипації людини. Так, створення на Заході «суспільства загального благоденства», намітило шляхи вирішення того, що називали «неправдою капіталізму». Які б негативні риси не демонстрував сьогодні Захід, що вступає в постеконічну епоху, це зовсім не захід цивілізації. «Західна цивілізація не тільки не вичерпала свого емансипаційного потенціалу; вона як і раніше залишається найважливішою «окультуреною» сферою соціальності навіть в умовах масового суспільства. При всіх його пороках воно все-таки дає вижити й культурі. Тому в розвинених країнах гуманізація соціальності в цілому просувається. Розвиваються – хоча багато в чому іншими шляхами – громадянське суспільство і правова держава у так званих нових індустріальних країнах» [171, с. 7] Відомо, що ознакою розпаду суспільства є спроба його самозбереження за рахунок більш слабкої частини - старих і дітей. Збереження

майбутнього (дітей) і мудрості роду (старих) було одним з основних кроків на шляху становлення людини і створення культури.

Як правило, кожне суспільство, що поважає себе, повинне протистояти зазначеним вище ситуаціям. Адже завдяки встановленню подібних відносин формується кримінальне суспільство. І самі громадяни своїми діями підштовхують до виникнення процесів, що знищують громадське життя зсередини [284].

Психологія допустимості так названого «малого зла» заради особистого виживання набуває сьогодні в українському суспільстві масового характеру. Ствердження цинізму, руйнування будь-яких культурних цінностей, зведення людських відносин до конкуренції на примітивному рівні фізичного виживання формує ауру надзвичайної агресивності, що, зрештою, приводить до саморуйнування суспільства. Тоталітарна держава, зрозуміло, може практично цілком придушити економічну і побутову злочинність. Однак при цьому вона сама діє незаконними, репресивними засобами й в очах людини стає злочинцем номер один. Якщо ж ми вводимо демократичні свободи, нехай навіть у покрученій формі, ... то повинні чітко зрозуміти, що користуватися ними будуть усі, у тому числі і злочинці» [282, С. 187-196].

Як стверджує один з найвідоміших футурологів сучасності Олвін Тоффлер [367], із суспільствами, що потрапили у коло швидких змін, часто відбуваються подібні «неприємності», оскільки люди не встигають адаптуватися до нового і сприймати його адекватно. У таких суспільствах руйнування старих цінностей часто приводить до знищення будь-якої культури взагалі, крім найбільш примітивних її проявів. Формується психологія масового насильства. Взаємини зводяться до проблеми виживання, боротьби із собі подібними будь-якими засобами. Також він стверджує [367], що досить п'яти відсотків немаргіналізованого населення, щоб ситуація не стала безнадійною. Отже, чи є вони в нас? Чи зможе сучасне українське суспільство вижити, не полишивши після себе Руїну? Чи буде знайдений цивілізований шлях побудови по-справжньому незалежної Української держави?

Отже, руйнування цінностей і формування нових у процесі соціокультурних трансформацій здатне змінити суспільство і повернути його задвірків історії.

Для виявлення особливостей розвитку українців та їхньої відмінності від інших народів проаналізовано не тільки об'єктивні характеристики, заcodedані в економіці, соціальному, політичному і суспільному устрої, але й суб'єктивні, духовно-психологічні особливості. Національний характер, що безпосередньо пов'язаний з економічним мисленням нації – це певна абстракція від реалій існування етнонаціонального співтовариства, узагальнення найбільш розповсюдженого соціально- психологічного типу, що існує в Україні. У певній мірі це є створенням «ідеального типу українця». І тільки в такому сенсі подібне дослідження є виправданим, оскільки може стати основою для поглиблення аналізу історичного розвитку співтовариства і прогнозів його майбутнього.

Для українського суспільства сьогодні це стає цілком реальною перспективою, якщо воно не встигне сформувати досить сильне ядро, здатне до рішучого протистояння процесу саморуйнування, до конструктивної дії.

4.3. Глобальність соціоекономічної кризи у контексті розуміння економічної свободи

С.М. Булгаков у своїй праці «Основні проблеми теорії прогресу» писав, що кожне століття, кожна епоха має яке-небудь своє історичне завдання і воно визначається об'єктивним ходом речей [88, с. 83]. Дотримуючись такого критерію, головне історичне завдання XXI століття, на погляд великої кількості дослідників, полягає у створенні умов для виживання людства, людського роду як роду людини розумної. У сфері наукових досліджень це завдання трансформується до переходу пізнання саме людини та її внутрішнього світу на відміну від пізнання навколишнього середовища людини, яке досліджувала наука XX століття. Тобто особистість людини та людиномірність економічного

розвитку людства взагалі стають полем сучасних актуальних наукових досліджень.

Слід відразу ж вказати на два основоположних моменти, які витікають зі змісту вказаної проблематики. По-перше, така постановка проблеми як найбільш нагальної «переводить» економічну науку, перш за все економічну теорію як методологічну основу прикладних економічних досліджень, у нову площину: якщо раніше проблема виживання зводилася до виробництва матеріальних благ, то на початку нового тисячоліття виживання роду людського залежить від духовного стану самої людини, тобто від того, що у економічній науці отримало назву «духовне виробництво», котре зовсім не зводиться до чисто утилітарного його значення. Іншими словами, «безмежне розповсюдження ринкових, економічних, «купи-продай» відносин на усі сфери людського існування створює головну загрозу людині та суспільству, а тому перед людством постало головне завдання: обґрунтування встановлення межі економізму, «економічного імперіалізму», що, з іншого боку, обертається нагальною необхідністю підкорення суто егоїстичного потягу до прибутку і споживацтва цілям розвитку самої людини» [121, с. 19].

«Це означає, що саме економічна теорія як методологічна наука повинна виявити і обґрунтувати межі економізму як духовно-ідеальної доктрини чи теорії, а вірніше – глобалістської ідеології. Для цього потрібно «вийти» з поля цієї теорії, яка зараз представлена неокласикою, та «піднятися» над нею на новий, вищий щабель методологічного бачення. Такий «підйом» і його осмислення саме й можна вважати за так необхідну зараз форму сучасного духовного виробництва у самій економічній науці» [386, с. 167].

Другий основоположний момент полягає в тому, що наукові, особливо методологічні дослідження потребують чітко визначеній первинних категорій, насамперед «людини розумної». Сьогодні, розмірковуючи над питанням, що значить розум взятий як такий, у своїй специфіці, у «чистому», сутнісному вигляді. Цю специфіку розкриває В.О. Кутирьов: розум – «це логос, раціо, рахунковість. Це інформаційно-дискурсивне знання, розгорнутою формою

якого є наука, а результатом практичної реалізації – техніка. Людина розумна – це, у кінцевому рахунку, людина науки, яка вирішує усі проблеми об'єктивно, без почуттів і цінностей, навіть без мудрості, котра завжди є особистісною. Людина наукова – це, врешті, людина технологічна, яка вирішує всі проблеми подібно досконалій інтелектуальній машині. Атрибут розумності відокремив нас від тварин, що було актуальним при становленні цивілізації, зараз же, в інформаційну епоху, він ототожнює нас з штучним технічним інтелектом, загрожуючи перетворити в роботів нульового покоління – найбільш примітивних у порівнянні з супер, нейрон, нано та іншими комп'ютерами» [88, с. 127-128]. Через розум людина створила не лише штучний, на відміну від природного, світ, але й сама саме як людина опинилася у кризовому стані цього штучного техносу-світу.

Людина сьогодні більше нагадує деякого заручника техніки, що, в принципі, відповідає меті сцієнтизму, котрий став ідеологією технократії. Це спостерігається «особливо у країнах, де найбільш кричали і за інерцією кричать про свободу, не помічаючи, що сучасний лібералізм став технолібералізмом, котрий піклується про свободу використання техніки більше, ніж про свободу людини, її суб'єктність та самість» [88, с. 129].

Минуле ХХ століття створило умови в основному для матеріального розвитку людини, в процесі якого панування штучного техніко-технологічного світу, духовна сфера діяльності людини різко відстала від темпів та рівня його розвитку. Вкрай загострилася проблема збереження, спасіння як самої людини, так і сфери її життєдіяльності – природи. В кінці минулого – на початку нинішнього століття стало зрозумілим, що для виживання людства головною стає духовність, на що однозначно вказав Нобелівський лауреат Моріс Алле, коли наголосив, що сьогоднішня криза – це, насамперед, криза розуму; економіка повинна служити людині, а не людина повинна служити економіці .

Мудрий розум людини не зводиться лише до наукового знання, його невід'ємними моментами є духовність і віра, філософування і повсякденний досвід. Більше того, можна сказати, що «голі» наукові знання, не запліднені

духовністю, зазвичай наносять людині та природі більше шкоди, ніж, можливо, їх невикористання. Тому зараз вкрай актуальним стає «знання про духовний світ людини і його роль у людській господарчій діяльності з тим, щоб усі людські рішення і практичні дії спрямовувалися на благо людини, її розвитку, на благо природи як середовища існування людини» [88, с. 130].

Виходячи з такого розуміння сучасної ситуації, коли імператив виживання людства стає актуально-фундаментальною необхідністю в життєдіяльності людини, потрібно дати критичну оцінку сучасного стану економічної (неокласичної) науки, що безапеляційно нав'язала модель економічної людини, та завдяки таким наполегливим зусиллям-теоріям світ увійшов у сучасну полісистемну кризу і поки що (завдяки пануванню прозахідної неокласики) пошук шляхів виходу з цієї кризи не приносить позитивних результатів.

Сучасна економічна наука перебуває у зтяжній методологічній кризі насамперед тому, на думку О. І. Давидова та Г. В. Задорожного [207, С. 127–128.], що вона не намагається вийти з формату механіко-матеріалістичної парадигми, дослідження в межах якої не торкаються сфери духовного виробництва, тобто продовжує «працювати» модель людини економічної, як певної рахункової лінійки своїх егоїстичних економічних інтересів (С.М. Булгаков). «Людина у економіці є більш (для одних шкіл) або менш (для інших шкіл) раціональним егоїстом, який максимізує свою корисність (яка як правило ототожнюється з грошима) та мінімізує свої витрати (насамперед – праці). Якщо в цій парадигмі й постає проблема людських якостей, то лише для того, щоб перетворити людину в особливий вид капіталу і подалі розглядати лише під одним кутом зору: у розвиток яких з них найбільш прибутково інвестувати» [149, с. 43].

Сучасна економічна наука, особливо економікс, зовсім не спрямована на вивчення цілісного господарського світу як реальності. Вона в силу тих причин і мотивів, що історично склалися, виокремила з реальності сферу економіки, не пояснюючи навіть того, що економіка є лише окремою, специфічною формою

господарства, і «будує» економічне знання у площині безлічі обмежень і введенні у кожному окремому випадку ряду умов, що значно сприяє відстороненню економічного знання від тих реалій, у яких дійсно живе людина і веде своє господарство. З іншого боку, сама економічна система розглядається економіксом як самодостатня, більше того – як пануюча у суспільстві, що намагається нав'язати в усіх сферах соціуму економічний інтерес та товарно-грошові відносини, а також підкорити економічній владі все те, що існує у людському суспільстві.

Тому сьогодні перед економічною наукою, як і наукою взагалі, стоїть завдання «створити нову картину реальності, адекватну самій реальності, а не таку, котра виходить з маси попередніх застережень і обмежень, завдяки яким втрачається або до невпізнанності спотворюється сама реальність. І далі наука уже вивчає не реальну дійсність, а своє бачення, трактування дійсності, тобто якусь віртуально-абстрактну, наукою створену, модель і намагається практично пропонувати якісь заходи, виходячи саме з моделі, а не з реальності. Тому й ситуація у самій економічній реальності стає все більш кризовою, нищівною, що загрожує людині та людству» [149, с. 23].

Така реальна нищівна ситуація, що протягом останніх двадцяти років складалася в пострадянських країнах, була зумовлена тим, що неокласична економічна наука (економікс як мейнстрім), по-перше, нав'язала вкрай спрощене, хибно-вихолощене розуміння економічної свободи. В стані загальної ейфорії щодо настання швидкоплинних позитивних результатів від ринкових реформ економісти і політики не стали думати про те, що «захоплення хибно зрозумілою концепцією економічної свободи здатне породжувати ефекти, прямо протилежні очікуваним, й тим самим серйозно протидіяти оздоровленню ситуації в країні» [121, с. 19]. Про зворотній бік свободи – відповідальність мова не йшла і зараз майже не йдеться. Проте, як показують результати сучасних людиномірних досліджень, чи не найбільш фундаментальною цінністю у царині людських відносин, у сфері творчої самореалізації особистості є свобода-відповідальність [14, С. 19–20], яка у духовному світі

людини корелює з тим, що у фізичному вимірі визначено як простір – час. Усвідомлення гострих сучасних проблем виживання людства, як ще більше ніж півстоліття тому обґрунтовував Кароль Войтила (Папа Римський Іоанн Павло II), привело до необхідності заміни кантівського категоричного імперативу «діяти так, щоб у своїм лиці ніколи не відноситися лише як до засобу, але завжди і до мети» новим імперативом реалістичної відповідальності, що пов'язана з відповідальністю особистості перед лицем вічності [362, с. 21].

По-друге, насаджена методологія індивідуалізму в практичному сенсі обернулася ігноруванням інтересів суспільства і всебічним пануванням егоїстичних настроїв, які почали агресивно відтісняти людські соціально значимі цінності розвитку на задній план. «Стале очевидним, що звеличення егоїзму в ранг суспільної доброчесності наносить серйозної шкоди етичним скріпам соціуму. Шаленство в устремлінні до гедонізму, консюмеризму і комфорту витісняють такі цінності, як жалісливість, співчуття і солідарність, породжуючи у суспільстві роз'єднаність та апатію. В той же час кристалізуються протестні настрої, правда, без помітних успіхів у формулюванні виразних альтернативних моделей більш гуманного суспільного устрою» [362, с. 21].

По-третє, стала пануючою навіть серед економістів квазірелігійна віра в силу ринкового саморегулювання, котре самотійно немов би здатне забезпечити добробут і процвітання. Така установка витікала з некритичного хибного сприйняття тези про те, що, як писав П. Ульріх, «економізм – говорячи коротко і насамперед без будь-яких «точних» визначень – це віра економічної раціональності лише в саму себе і ні в що інше» [372, с. 18].

По-четверте, духовно-моральнісні цінності та морально-етичні норми стали розглядатися як шкідливі у економічному суспільстві, як такі, що перешкоджають невинному зростанню прибутку і капіталу. «Бездуховність економічного суспільства витікає із його суті як вираз перетворювально-споживацького відношення до світу. Не врівноважене альтруїстичністю і служінням, турботою про долю нищівного споживання природи, неминуче

перенесення цього відношення на людей робить економіку із засобу розвитку життя в засіб її підриву... Економічна людина стає безликою... Як споживач, інтелектуал, технократ, ефективний та «самодостатній» ділець вона обмежена для товарно-грошового виробництва. Але саме для виробництва. Однак ці якості вона звично переносить в культуру, а втратою душі та духу, власне живого начала може навіть гордитися» [88, С. 191–192].

Звичайно, що такі антилюдяні цінності неолібералізму не могли не привести до полісистемної кризи людського суспільства, а сама ця криза стала досить наочним свідченням провалу неокласичної економічної науки щодо її здатності до всебічного пізнання світу господарства як сфери цілісної життєдіяльності людини та аргументації шляхів подолання кризового стану.

Внаслідок панування такого підходу у сфері сучасних економічних досліджень відтворюється ситуація, коли науковий пошук поширюється лише на «прикладний, інструментальний рівень, поринаючи у часткові та вторинні, похідні змісти діяльності» [425, с. 149], а «об'єктом аналізу... досить часто виступають порожні абстракції, надумані ситуації, котрі не мають реального практичного значення, а сам аналіз проводиться як чергова логічна вправа з метою, якої чітко не знає і сам автор» [150, с. 22].

Досить природним, таким, що зараз не потребує додаткових доказів, став висновок про те, що «мейнстрім, економікс, мікроекономіка, макроекономіка, міжнародна економіка та інші складові економічної теорії такої методологічної орієнтації неспроможні дати відповіді на історичні виклики. Їх категорійний склад, інструментарій, різноманітні моделі, прогнози тощо пристосовані до аналізу в основному збалансованої економіки, до вирішення проблем функціонування господарства, а реальна економіка перебуває у стані суттєвих перетворень, що змінюють не тільки форми, а й зміст економічних процесів. Саме тому наукові досягнення ряду Нобелівських лауреатів, як зараз виявилось, добре вирішували лише локальні питання функціонування економіки, а перспективно створювали підґрунтя для поглиблення економічних диспропорцій і посилення економічних ризиків» [110, с. 41].

Усвідомлення проти життєдайної суті неокласичної економічної науки обернулося необхідністю пошуку нової методології економічного пізнання світу. В цьому плані позитивним моментом, який не вписується в неокласичний підхід, є те, що зараз все більше сучасних західних авторів зі світовими іменами у своїх дослідженнях економіки і глобалізації почали виходити з обґрунтування наукового положення про те, що в умовах глобального світу в людській діяльності актуалізується, досить значимо зростає роль тих неекономічних чинників, яким економічна наука до останнього часу не надавала належного значення, але тепер неодмінно повинна їх враховувати у своїх дослідженнях – духовних цінностей, культури, соціокультурних факторів. З одного боку, таку необхідність «підтверджує історія успішно модернізованого Заходу, де модернізація почалася з духовної трансформації» [110, с. 32]. З іншого боку, досить значимим є те, що в останні два десятиліття на Заході швидко розширюється поле прикладних досліджень, результати і висновки яких підтверджують, що сучасний світ може вижити лише за допомогою повернення духовної енергетики, тому що культура має визначальне значення як у розвитку людства, так і в розвитку економіки, тому що «культура і економічна діяльність взаємопов'язані, зміни одного відображаються на іншому» [245, с. 39]. Більше того, розуміння самого процесу сучасної глобалізації без врахування впливу на неї духовно-культурної сфери людської діяльності не може бути ні змістовним, ні скільки-небудь повним, бо «в уяві про бездумну глобальну гомогенізацію у величезній мірі недооцінені творчі та винахідницькі здібності людей, які стикаються з викликами у сфері культури», а ті, хто розуміє значення культурних чинників господарського розвитку, «хочуть, щоб глобалізація була більш м'якою і гуманною, більш справедливою у економічному плані, істинно демократичною і не такою, яка наносить шкоду екології» [245, с. 18].

Оцінкою економічних втрат від неврахування впливу культурної сфери на господарський розвиток зараз практично ніхто не займається, а тому наглядно не представлено тих багатомільярдних збитків від дій, що нехтують врахуванням соціокультурної складової соціально-економічного розвитку. У

літературі є лише поодинокі оцінки відповідних втрат, та й то вони стосуються не національної економіки, а лише короткострокових збитків окремих компаній. Так, груба спроба корпорації ОМ («Дженерал Моторс») перенести японські автомобільні ноу-хау на свої заводи в інших країнах привела до страйків і виробничих втрат, що сягнули 2 млрд. доларів в тиждень [110, с. 443.]. Розмір збитків цієї однієї з самих найдорожчих помилок початку нового століття у міжкультурному управлінні знаннями свідчить про те, що минули часи, коли економіку можна було вивчати лише як замкнену самодотатню сферу людської діяльності та управляти нею лише суто економічними методами.

У останнє десятиліття все більше вчених говорить про необхідність відходу від механіко-матеріалістичної парадигми в описі реальності, про те, що актуальним предметом наукових досліджень сьогодні стає саме духовна сфера людської життєдіяльності, а тому слід визнати свідомість як фундаментальну засаду цієї реальності. Найбільш прогресивно мислячі вчені стали все більш голосно і доказово говорити про те, що в реальності існує безліч феноменів, які не можуть бути пояснені на основі матеріалістичного підходу, що реальність – «штука» значно складніша і більш багатовимірною, ніж вона представлялася класичною і некласичною наукою. У цьому плані механіко-матеріалістичний підхід представляється всього лише фрагментарним поглядом на реальність, а потрібним і визначальним стає погляд всебічний, загальний, такий, що відображає цілісність реальності, не розриває її на шматки, які не можуть функціонувати і розвиватися поза цілісністю [386, с. 180].

Вихід за межі традиційної системи мислення і традиційної методології наукових досліджень стає тією найважливішою ланкою, яка може витягнути людство з якнайглибшої системної кризи сучасності. Де шукати цю зниклу ланку вказав О. Тоффлер більше чверті століття тому: «Соціальний лад, в якому моральні та естетичні норми, політика або навколишнє середовище деградують, не є прогресивним, яким би багатим або технічно витонченим він не був. Коротше, ми рухаємося у напрямку до більш загального розуміння прогресу –

прогрес відтепер не досягається автоматично і не визначається лише матеріальними критеріями» [368]. Проте ця вказівка залишилася поза увагою більшості учених, бо їх матеріалістичний світогляд і дотепер не допускає думки, що щось може існувати поза матерією.

Отже, перед економічною наукою, і перш за все перед економічною теорією, виникло нове завдання – створення не тільки нової теорії або концепції розвитку, а, перш за все, перегляд і адаптація до нових суспільних реалій самого методологічного інструментарію економічної теорії. Тут важливо, щоб нові пізнавальні установки і нові знання, що генеруються ними, були вписані в культуру наступаючої історичної епохи, узгоджені з її фундаментальними цінностями і світоглядними структурами. Однією з основоположних характеристик цієї епохи, що вже наступила, стає те, що «економічна і соціальна сфери фактично помінялися місцями. Сьогодні економіка сама собою стала безпосередньою складовою соціальної сфери, яка не тільки поглинає її результативну основу, але і визначає велику частину енергетичного потенціалу, її ресурсну базу, межі зростання і розвитку» [104, с. 11]. Проте, як показують останні дослідження, вже й цього стає замало: сама соціальність є нейтральною з точки зору людських взаємин – без морально-ціннісного людського запліднення соціальність обертається антилюдяністю, кризовістю, «забрудненням» як людських відносин, так і навколишнього середовища.

Проте зараз поки-що це більш стосується теоретичного бачення сьогодення. В дійсності ж відбувається протилежна кардинальна зміна динаміки соціально-економічного функціонування суспільства в цілому і соціально-трудової сфери зокрема. Така зміна перш за все виражена в тому, що, за словами А. М. Колота, «парадокс і майже ледь не основна суперечність, котра проявилася на рубежі століть, зводиться до того, що в той час, коли, як здавалось би, економіка може на кінець-то запрацювати в інтересах абсолютної більшості населення, маючи для цього економічні, організаційні, психологічні, соціокультурні передумови, світ, образно кажучи, «перевернувся», – інститути

суспільства, економіки почали відсувати людину на другий план, економічна доцільність все більше бере верх над соціальною спрямованістю. Асиметрії у економічному і соціальному розвитку, нестійкість у самому широкому її розумінні, де соціалізація відносин в сфері праці, зниження соціальної згуртованості, розповсюдження соціального відторгнення – все це тренди, реальності початку нового століття» [177, с. 143-144].

Тому, з одного боку, теза про те, що економіка поглинається соціальною сферою, не зовсім відповідає сучасній кризовій дійсності, хоча все ж таки вона повинна глибоко і всебічно осмислюватися науковцями. З іншого боку, в руслі імперативу виживання людства стає зрозумілим, що її зовсім уже недостатньо принаймні з двох причин. По-перше, необхідно розуміти, що «соціоцентричне світобачення при всезагальному нагнітанні ліберально-неоінституціональної ідеології – вироджується в індивідоцентризм гедоністично настроєного егоїста, якого всеціло влаштовують (зомбують) гламурні зразки зовні розкішного життя «еліти», що заманюють нібито своєю досяжністю і успішністю» [177, с. 15]. По-друге, у науковому аналізі зараз слід виходити з того, що на порядок денний уже винесено нове принципове питання про прорив до нового космоцентризму, пов'язаного з культурною революцією сучасності, суть і зміст якої зводиться до того, щоб «повернути права живого і підвищити його статус – онтологічний та ціннісний» [274, С. 538-539].

Надзвичайно важливо усвідомлювати, що нове знання, а саме на ньому ґрунтується економіка знань, повинне розвивати культуру через соціально-людяні спрямовані інновації; а з іншого боку, необхідно наукові дослідження підпорядковувати з самого початку корекції з цінностями і світоглядними установками» (В.С. Стьопін), що стає найважливішим принципом постнекласичної науки. Це вимагає, щоб у економічних дослідженнях першочергова увага приділялася саме людині, особистості як головному базовому суб'єкту господарських перетворень і соціокультурної динаміки [354, с. 15].

Усвідомлення особистістю себе як мікрокосму в макрокосмосі є тим шляхом, який неминуче приведе до якісно нового стану інформаційно-енергетичних зв'язків, що працює на загальне благо і що запобігає наростанню хаосу. Через зростання кількості самообізнаних осіб, людство дійде якісного самооновлення, тобто свідомість, духовна сфера життєдіяльності об'єктивно актуалізується і стає визначальною основою подальшого розвитку людини, суспільства і природи, а тому і найважливішим об'єктом наукових, у тому числі й економічних досліджень.

Сучасна економічна теорія як методологічна основа прикладних економічних досліджень може виконувати цю роль лише за умови цілісного бачення цілісної людини. Тому напрацювання знань про людину, насамперед тих, що є у сучасній філософії, повинні широко використовуватися при оновленні методологічного інструментарію економічних досліджень. Мова насамперед йде про багатомірну структуру людини, яка у найбільш повному і гармонійному вигляді представлена С.О. Лебедевим і Ф.В. Лазарєвим [211, С. 27-31].

Вони у структурі природи виділяють шість взаємопов'язаних елементів: космо-, біо-, культурно-, екзистенційно-духовне, кожному з яких відповідає певний рівень буття людини в її життєдіяльності.

Людина як духовна істота – Людина як носій універсальних цінностей буття.

Людина як індивідуальна істота – Екзистенційний рівень буття людини.

Людина як культурна істота – Людина як носій історичних цінностей культури.

Людина як соціальна істота – Людина як сукупність суспільних відносин.

Людина як біологічна істота – Тілесний рівень буття людини.

Людина як космічна істота – Фізичний та інформаційно-космічний рівень буття людини [177, с. 18].

При цьому, як вказують автори, по-перше, така схема протистоїть явно неповній структурі людини з двох рівнів – біологічного і соціального; по-друге,

саме духовна сфера є найбільш високою і значимою для природи людини. Як кожний із вказаних елементів відображається у процесі господарювання (а їх взаємопереплетення і взаємодія свідчить про соціокультурну динаміку суспільства) – це завдання наступних економтеоретичних досліджень.

Таким чином, оновлення економічної науки може відбуватися лише на шляху формування постнекласичного економічного знання, засадами якого є, з одного боку, міжпредметні запозичення про людину і її діяльність, вироблені іншими сучасними науками; з іншого – вихід у сферу метаметодології дослідження цілісної людської діяльності – філософію господарства, де господарство розглядається як цілісна сфера життєдіяльності людини, включаючи цінності, мотиви, установки та інтереси господарюючого суб'єкта, коли економіка є лише засобом розвитку [437, р. 16].

Така зміна акцентів економічних досліджень зумовлена насамперед тим, що змінюється сам предмет праці людини – ним стає свідомість. Саме через свідомість реалізується цілісність людської господарської діяльності, а також розкривається положення про те, що у цьому процесі визначальною є духовно-творча складова.

Радикальні зміни повинні відбутися і в економічній науці, перш за все в економічній теорії, насамперед в політичній економії, яка надає прикладному економічному знанню методологічний інструментарій пізнання та розвитку, є головним дороговказом для розробки сценаріїв інакше можливого господарського розвитку людства, бо сучасний кризовий соціально-економічний стан не може задовольнити саме людину, її прагнення до більш щасливого буття. Ці радикальні зміни вже більш-менш чітко визначаються як заяви вчених економістів про необхідність переходу до моральнісної, етичної, духовної економіки [437, р. 16]. Про розробку відповідних теорій та на потребу їх практичної реалізації у реальності зараз вказують все більше дослідників, котрі відстоюють позиції життя і збереження людини, недопущення її перетворення у пост(до)людину. Так, вчені різних країн, навіть ті, що вивчають і ратують за капіталізм, все більше уваги приділяють позаекономічним

чинникам розвитку і на передній план «виводять» проблему довіри. Глибинний аналіз сучасної світової економічної кризи показав, що повинні змінюватися координати економічного мислення у напрямі більш досконалого і всебічного врахування тих явищ і процесів, які не досліджувалися традиційною економічною теорією, а насправді саме вони визначально впливають на економічний розвиток. «Ось і виходить, що у майбутній економіці визначальну роль буде відігравати довіра. Іншими словами, настає епоха етичної економіки», – підвів своєрідну риску під роздумами про уроки сучасної кризи В.Г. Белоліпецький [52, с. 56].

На необхідність ще більш глибокого методологічного підходу до аналізу світу економічного буття на основі нових стратегій мислення вказують В.Д. Базилевич та В.В. Ільїн: «Це обумовлено розширенням предметного поля економічного знання, що охоплює зараз не лише виробничо-господарські, але і філософські, духовні проблеми економічної науки. Це вже не суто економічна теорія, що фокусує увагу на змістовній стороні здійснюваного пізнання. Вона включила в коло своїх інтересів не лише гносеологічну проблематику (аналіз основних сенсів економічного знання), але й онтологічну, пов'язану з метанауковими (філософськими, моральними, правовими та ін.) уявленнями про саму економічну реальність. Величезна роль у цьому плані належить метафізиці, що орієнтує на пізнання не тільки «феноменального», але й «ноуменального» світу, його сутності» [41, с. 97].

Це пояснюється тим, що є лише один автентичний спосіб людського буття в світі – «метафізичний» як звернення до найвищих духових цінностей. Метафізика, як вказував Б. Рассел, це стремління досягнути думкою світ у цілому» [431, С. 167.]. С. О. Лебедєв і Ф. В. Лазарєв з посиланням на М. Хайдеггера наголошують на тому, що «метафізика... – це головна подія життя, це зовсім не «система абстракцій» чи «концептів», не та чи інша «парадигма мислення», це світовідношення, світовідчуття, образ життя. Це – здатність стояти у проясненні буття. Це – діяльність щодо гармонізації себе і світу, свого місця у світі, свого дому». Але ця діяльність – зовсім не адаптація

до світу, це вживлення в універсальні порядки реальності, завдяки чому людина відкривається як істота, у якій говорить саме буття» [211, с. 71]. Тому, говорячи про метафізику та доцільність її використання у полі економічної методології, слід бачити у цьому нові можливості господарського пошуку [211, с. 71.], що значно розширює розуміння суто економічних проблем.

Економічна свобода тісно пов'язана з свободою особистості, свободою політичною та духовною. Якщо людина позбавлена економічної свободи, то не може бути в повній мірі реалізована особиста свобода, духовний розвиток не зможе відбуватися. Як зазначалося вище, економічна свобода проявляється також і в свободі на підприємницьку діяльність. Отже, ринкова економіка передбачає надання господарюючим суб'єктам економічної свободи, що тісно поєднується з економічною відповідальністю. В умовах змішаної економіки економічна свобода набуває модифікованих рис, оскільки реалізація її принципів стає неможливою без професійного та відповідального державного регулювання економічного життя. Трансформації економічної свободи також пов'язані з перетворенням глобальністю перетворень у світовій економіці. Тому в сучасній економіці необхідним є пошук оптимальних варіантів поєднання державного регулювання і самостійності суб'єктів господарювання, механізмів досягнення рівності різних форм власності. З цієї причини дослідження економічної свободи, її сутності, форм її прояву є особливо актуальним в сучасних економічних умовах.

Висновки до 4 розділу

Досліджуючи економічну свободу сучасні вчені звертаються до фундаментальних проблем теоретико-методологічного рівня, метафізики економіки, філософії грошей, фінансової цивілізації, проблемам соціальної відповідальності та економіки знань. В процесі нашого дослідження ми звернули увагу на зв'язок свободи і її проявів у різних сферах суспільного буття з соціокультурними трансформаціями. Українська економічна наука пройшла довгий шлях розвитку. На ранніх етапах історії економічної думки у свідомості

людей економічні явища відображалися примітивно. З часом вона досягла зрілості і були сформовані системи знань про економічний устрій суспільства. Поступово викристалізувалася українська економічна теорія – це економічне вчення, система наукових принципів, що узагальнюють практичний досвід та відображають закономірності природи, суспільства, економічного мислення. На сьогоднішній час економіка стала безпосередньою складовою соціальної сфери та одним з вирішальних факторів соціокультурних трансформацій.

Свобода – в абсолютному своєму прояві – це такий хід подій, коли воля будь-якої особи не піддалася насильству з боку волі інших.

Економічна свобода ґрунтується на поняттях відповідальності та самостійності, а також рівноправності. Саме через них і реалізується в певному обсязі свобода господарської діяльності, яка є основною передумовою розвитку підприємницької діяльності.

Сутність економічної самостійності полягає у дотриманні права на власність, права на самостійний вибір форми власності та форми господарювання; вільної можливості самостійно планувати свою фінансово-господарської діяльності, вільне розпоряджатися прибутком тощо.

Сутність економічної відповідальності полягає у відповідальності підприємця своїм майном за результати господарювання. Підприємець має нести повну майнову відповідальність за завдані шкоду і збитки у відповідності з чинним законодавством.

Сутність економічної рівноправності полягає у дотриманні з боку держави рівних економічних умов для будь-якої господарської діяльності, незалежно від форми власності та форми господарювання.

Дослідження сучасної світової економічної кризи привело до розуміння, що потрібно змінювати економічне мислення. Необхідно враховувати тих явищ і процесів, які не досліджувалися традиційною економічною теорією, а насправді саме вони визначально впливають на економічний розвиток. Теоретико-методологічне оновлення економічної науки може відбуватися лише на шляху формування постнекласичного економічного знання, в основі якого

вихід у сферу метаметодології дослідження цілісної людської діяльності. Економіку варто розглядати як засіб розвитку. Така зміна акцентів економічних досліджень обумовлена тим, що відбуваються зміни з предметом праці людини – ним стає свідомість. Саме через свідомість реалізується цілісність людської господарської діяльності, а також розкривається положення про те, що у цьому процесі визначальною є соціокультурна складова.

Матеріали, викладені у розділі, представлені у публікаціях автора [13], [21], [22], [31], [32], [437].

Розділ 5

ДУХОВНІ ЦІННОСТІ І СВОБОДА В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

5.1. Цінність свободи як духовно-суспільного феномену (український контекст)

Специфікою соціальної трансформації є оновлення вищих загальнолюдських ідеалів, пов'язане з визнанням того, що теперішнє суспільне буття є неповноцінним, незадовільним внаслідок неістинності його духовних основ. Аналізуючи дану проблематику, необхідно визначити зміст поняття духовність і його взаємозв'язок з цінностями свободи.

Від початку в аксіологічній теорії проблема загальнолюдських цінностей розглядалася у взаємозв'язку з проблемами буття людини, сферами її життєдіяльності, матеріальною та духовною культурою. Це можна пояснити зацікавленістю різних галузей наукового пізнання даною проблемою. Однією з вічних проблем філософії є людина, її сутність, місце і роль в суспільних процесах. Впродовж віків сформувалося багато філософських течій та напрямків, в центрі наукових пошуків яких є людина, її буття, зв'язок з природою та космосом. Ця проблема є актуальною і дотепер, оскільки постійно змінюється людське суспільство, умови в яких вона функціонує, а тому змінюється і сама людина, її ціннісні орієнтації, ідеали, її світосприймання та цінності.

Філософське обґрунтування теорії цінностей дали представники неокантіанства В. Віндельбанд та Г. Ріккерт, в роботах яких цінності носять надісторичний характер, утворюючи, в сукупності, своєрідний, вічний в своїй трансцендентності світ, незалежний від свідомості людей. Це такі цінності як «істина», «добро», «краса», які є цілями самі по собі і не можуть слугувати засобом для якихось інших цілей. М. Вебер [93], розглядаючи «ціннісно-раціональну орієнтацію» як один із видів соціальної дії, підкреслював соціально-історичну природу цінностей. Для М. Шелера цінності виступають в

якості джерела розвитку людського розуму. Значний внесок у розробку проблеми цінностей та ціннісної свідомості зробили Ф. Brentano, М. Вебер, Л. Вітгенштейн, Н. Гартман, Е. Гуссерль, Дж. Дьюї, Е. Дюркгейм, Ф. Енгельс, А. Камю, К. Льюїс, К. Маркс, Г. Марсель, Ж. Мартен, А. Мейнонг, Дж. Мур, Т. Парсонс, Р.Б. Перрі, Б. Рассел, Н. Реншер, Ж.-П. Сартр, П. Сорокін, Ч.Л. Стівенсон, П. Толкотт, М. Хайдегер, М. Шелер та інші.

Починаючи з античності людина розглядалася як найвища цінність, як така, яка могла бути критерієм для оцінювання предметів і явищ навколишнього світу, і в тому числі тих, що сама створює в процесі своєї діяльності. Людина стає в центрі уваги філософської науки, чим і пояснюється наявність багатьох точок зору на дану проблему, її сутність, роль у суспільному розвитку. В античній філософії людина розглядалася як частинка космосу, природи, вона не існує «сама по собі», а лише в рамках певних відносин, які сприймаються як абсолютний порядок, як космос. Ці космічні сили переживаються людиною як всезагальна сила, тому і усвідомлення власного «Я» відбувалося у зіткненні із зовнішніми (космічними, божественними, соціальними) силами. У поглядах софістів людина і все, що створено нею, має відносну та історичну цінність. Їм належить ідея рівності народів, оскільки, на їх думку, всі мають єдину природу, отже може бути створена і єдина ціннісна система для всіх. Для софістів людина є центром культури, творцем культурних цінностей, в усіх своїх вчинках вона керується волею, почуттями. На противагу їм Сократ вважає людину творцем добра і зразком самопізнання. Його передусім цікавить внутрішній світ людини, її душа, моральні цінності, а критерієм цінності людини, її вчинків є пізнання, широта кругозору та здатність до самопізнання. Тільки правильне розуміння суті речей і знання самої себе робить людину цінністю та корисною для інших. Тому й головне завдання кожної людини полягає в пізнанні самої себе [62, с. 431].

Представники християнського вчення, відстоюючи божественне начало в людині, намагалися обґрунтувати ідею самоцінності людської душі, її безсмертя. На противагу їм номіналісти, а саме Дунс Скотт, Уільям Оккам,

більше цікавилися питанням які здібності людини – воля чи розум, найкраще визначають її сутність, а відтак і цінності [125, с. 10].

В період Нового часу коли у світі зароджувалися і утверджувалися нові капіталістичні відносини, проблема людини знову посідає центральне місце серед інших філософських проблем. В цей період поступово починає змінюватися соціальна роль людини і її цінності. Епоха Відродження поставила питання про цінність окремої людини, піднесла її на вищий щабель у суспільному розвитку, а філософія стала розглядати людину, її сутність, як одну з головних філософських проблем [125, с. 44].

У світовій філософії виникають такі нові течії та напрямки, як неокантіанство, прагматизм, неотомізм, екзистенціалізм та інші, представники яких розглядали людину у тісному взаємозв'язку з формуванням нових суспільних відносин, виробничих процесів, політичних подій.

Такі філософи, як Фіхте, Шеллінг, Гегель, К'єркегор, Фейєрбах, Маркс, а в другій половині XIX – на початку XX століть – Шопенгауер, Гартман, Віндельбанд, Ріккерт, Конт та інші присвятили багато своїх праць цій проблематиці, однак, перебуваючи під впливом різних філософських концепцій світосприйняття, маючи різні світогляди, вони знову ж таки не змогли дійти до спільної думки щодо сутності людини і її цінностей. Людина, на думку більшості з них, перебуває під владою ірраціональних життєвих ситуацій, в трансцендентальному світі, що завадило їм виробити реальну, послідовну, науково обґрунтовану теорію цінності людини [383, с. 431].

Досліджуючи процеси соціокультурної трансформації на різних рівнях, ми зафіксували, що ціннісна система суспільства, що формується сьогодні, кристалізуючи домінуючі в нашому соціумі переваги, містить в собі не тільки диференціюючі, але і інтегруючі цінності. Остання обставина дозволяє говорити про можливість діалогу, співпраці, взаємодії, що намітилася (хай ще вельми слабкої), між різними, деколи антагоністами соціальними спільнотами. І хоча ціннісний підхід в рамках нашого дослідження був реалізований переважно по відношенню до проявів такого феномена як свобода, одержані

нами результати, як нам здається, можуть бути екстрапольовані і на суспільство в цілому [125, с. 45].

Говорячи про свободу як ціннісний феномен необхідно підкреслити її багатогранність. Під свободою розуміється, по-перше, власний необмежений вибір і діяльність, по-друге – незалежність від зовнішніх обмежень і умов і, по-третє, – здатність контролювати природні потреби аж до відмови від самозначимості. Важливий аспект проблема свободи розроблявся в філософії екзистенціалізму. «Свобода розуміється і як вища індивідуальна цінність, і як тяжкий хрест людини одночасно. Проблема полягає в тому, що якщо існування передує сутності, то відсиланням до раз і назавжди даної людської природу нічого не можна пояснити» [316, с. 327]. Інакше кажучи, немає детермінізму, а людина і є свобода. Але людина не сама створив себе, отже, вона «засуджена» бути вільною, – підсумовує Сартр. Але якщо людина не має заданої природи, сенсу, якості, на що спрямована її свобода і чи можлива вона? За словами Н. Омельченко, людина може бути повністю вільною «лише за відсутності свого внутрішнього світу, тільки в умовах екзистенційного вакууму. Тільки спустошена душа (душа, тотожна ніщо) засуджена на безмежну свободу. Тільки смерть не знає заборон» [269, с. 91]. З цією думкою можна повністю погодитися. Однак, стверджуючи, що людина є «проект» і «свобода», Сартр не має на увазі, що людина є «ніщо». Бути свободою значить мати потенції для реалізації безлічі можливостей: мати розум, душу, чуттєвість, тілесність, активність, знання і т.д. Бути свободою означає не нікчемність, а відсутність зовнішньої домінанти в становленні власної індивідуальності і якості [269].

Можливість свободи в екзистенціалізмі трактується по-різному: як бунт проти абсурду (Камю), як самостійність будь-якого вибору (Сартр), як духовне спілкування і мислення (Хайдеггер, Марсель), як творчість і любов (Бердяєв). Загальною ідеєю екзистенціалізму є розуміння, що людина-для-себе, «людина-свобода» це особистість, яка обумовлена зовнішніми матеріальними і соціальними умовами. Вона діє зсередини, за власними вольовим імпульсам, що не безпричинні, але залежать від самого індивіда. На відміну від

«колективного людини» для «людини свободи» фізичні та соціальні причини не мають вирішального значення. Це особливий тип суб'єкта в вольовому, інтелектуальному і моральному аспектах. Об'єктивні чинники для нього вторинні, що є результатом його мислення і переживання («екзистенціальний» суб'єкт цінності).

Як зрозуміло із цих суджень, обґрунтування цінності свободи продиктовано прагненням до розкриття творчого потенціалу людини, зокрема: 1) вдосконалення природного буття відповідно до уявлень індивіда про благо і красу; 2) можливість незапрограмованого біологічними і соціальними потребами морального, інтелектуального, естетичного вибору [15, с. 16].

Трансформація суспільства здійснюється в напрямку постіндустріальної цивілізації, під якою розуміється тип соціокультурного розвитку, який виник в Європі в епоху становлення пізнього капіталізму. Дослідники визначають її наступні характеристики: прискорення темпів соціального розвитку, екстенсивний розвиток замінюється інтенсивним; в культурі вищою цінністю стають інновації та творчість; традиції постійно модифікуються під впливом нових оригінальних ідей, парадигм, ціннісних установок; головним фактором зміни суспільного життя є розвиток техніки і технології; постійна динаміка типів спілкування, форм комунікації людей; радикальна зміна системи соціальних зв'язків, видів діяльності і ціннісно-цільових структур. При такому аналізі, нас, перш за все, цікавить цінність свободи як духовно-суспільного феномену. Цінності свободи формуються постіндустріальною цивілізацією, яка історично готували культурою античного полісу, християнською традицією, розвитком ідей епох Реформації і Просвітництва, становленням науки як виробничої сили. На даному етапі вона експлікована в «розуміння людини як діяльного істоти, що протистоїть всьому світу в своїй перетворювальній діяльності; розуміння самої діяльності, як креативного, інформаційного процесу, спрямованого на перетворення об'єктів зовнішнього світу, які забезпечують владу людини над об'єктами; сприйняття природи, як закономірно-упорядкованого поля об'єктів, які виступають матеріалом і

ресурсами перетворювальної діяльності» [354, с.5]. Отже, цінність свободи в постіндустріальному баченні і розумінні світу є людська активна діяльність.

Запропонований економічно процвітаючими західними державами ідеал діяльності наштовхується на території української держави на неприйняття і відкидання. Причиною цього є протиріччя в культурно-обумовлених світоглядних світорозуміння пострадянської людини і людини «західної техногенної цивілізації». Історична оцінка свідчить, що народи і нації, що розвивалися довгий час на автономному цивілізаційному базисі, неадекватно сприймають ідеали більш розвинених в техніко-економічному відношенні держав внаслідок різноскерованості ментального світорозуміння. Так, «в ісламській, конфуціанській японській, індуській, буддистській і православній культурах майже не знаходять ніякого відгуку такі західні ідеї, як індивідуалізм, лібералізм, конституціоналізм, права людини, рівність, свобода, верховенство закону, демократія, вільний ринок, відділення церкви від держави» [400, с. 23]. Будь-яка спроба імпортувати систему зовнішніх по відношенню до даного соціуму ідеалів зустрічає значний опір. Щодо українського суспільства, імплантація західних демократичних ідеалів поряд з соціально-економічною кризою в суспільстві викликає у населення негативні асоціації і ностальгічні настрої. Так, характерна особливість світогляду українця полягає в тому, що він здатний сприймати ті чи інші насаджуються ідеали через якісну зміну особистісного буття. Недосяжні зразки позитивних результатів тільки підсилюють їх відторгнення [130, С. 88–91].

Однією з характерних рис трансформаційних процесів в соціумі є глобалізація, яка в культурно-духовній сфері передбачає відмову від всієї національно-культурної самобутності, насильницьке нав'язування чужих духовних ідеалів і способу життя. Саме зростання пріоритету в суспільній свідомості соціально-гуманістичних ідеалів спричинить до відродження самобутньої української культури і духовності. Однак, зараз, під загальнолюдськими ідеалами нерідко розуміються західні цінності, спочатку орієнтовані на американську і західно-європейську культури [130, С. 88-91]. За

визначенням відомого американського філософа Р.Інглегарда, «культура являє собою систему цінностей і поглядів, широко поширених в суспільстві і передаються з покоління в покоління» [156, с. 252], причому «культура ... в різних суспільствах може бути різною». Разом з цим Інглегард стверджує, що культуру «неможливо зводити до випадкового набору цінностей, вірувань і звичок ... вона є стратегією життя народу» [156, с. 278]. Тому інтервенція західних ідеалів в українську духовну культуру означає нав'язування західної системи світогляду споконвічно слов'янською культурної традиції, зміна самості української самобутньої культури.

Так, сьогодні, свобода з політико-правової проблеми перетворилася на глобальну – свободу від усіх і вся: від держави, від суспільства, один від одного і, в кінцевому рахунку, від самих себе. «Така свобода не повинна мати місце в майбутньому постмодерністському українському суспільстві, вона виснажує, позбавляє сенсу духовні зв'язки українського соціуму. Свобода прекрасна, але лише коли в ній немає місця продукування духовних підробок» [130, С. 88-91]. Не зменшуючи безумовних благ і досягнень постіндустріальної цивілізації, все ж не слід очікувати, що вона зіграє в умовах соціальної трансформації української держави роль суспільного ідеалу. Тому необхідний конструктивний пошук горизонтів «інших» гуманістичних ідеалів, що не стають на шлях уніформізму, культурного знеособлення світу і «сліпого» копіювання західного стилю без обліку та збереження сутнісних чорт споконвічної традиційності країн, де вони втілюються. Сучасне духовний стан українського суспільства може бути радикально перетворено завдяки новим світоглядним орієнтаціям, заснованим на гуманістичних ідеалах [12, с. 3]. Такі загальнолюдські ідеали як совість, людську гідність, демократія, честь, рівність, справедливість, національна ідея виступають концептами, консолідуючими українську національну духовність, розвивають у особистості відповідальне ставлення, любов до вітчизняної культури, почуття національної гордості, честі, обов'язку, сприяють створенню моральної атмосфери, високої вимогливості і поваги до духовної спадщини минулого. Соціально-гуманістичні ідеали справедливості,

гуманності, рівності, національної єдності є загальними принципами соціальної дії і формуються тільки в практиці суспільних відносин, тому подолання духовної мімікрії, як дисбалансу цінностей-ідеалів, виступає першочерговим завданням перед сучасним суспільством. Таким чином, духовно-моральне перетворення суспільства має ґрунтується на вищих загальнолюдських зразках, невід'ємним аспектом яких є інтенція на морально-стратегічні цілі і цінності, гуманістичні методи соціальної трансформації, віру в їх реалізацію. Однак суспільна трансформація, викликаючи зміну теоретичних аспектів світогляду, не тільки обумовлює інтенцію на прагматично-індивідуалістичні цінності, а й надає опору дезорієнтованою соціальними змінами особистості [12, с. 3].

Головними аксіологічними принципами організації української національної культури (які позначились і на специфіці становлення національної самосвідомості) були християнство, гуманізм і демократизм. Глибокий смисл гуманізму як аксіологічного принципу організації української культури полягає в тому, щоб показати і довести, що українська національна культура та її фундаментальні цінності безпосередньо пов'язані з визнанням людського життя як найвищої цінності буття. Адже гуманізм – це цілісна система поглядів на людину, в якій утверджується високе суспільне покликання людини, цінність і унікальність її як особистості, обстоюються права людини: на свободу, щастя, власність, відсутність експлуатації, розвиток усіх здібностей) [70, с. 165]. Саме християнство, гуманізм надзвичайно вплинули на формування світоглядної системи Григорія Савовича Сковороди. Ім'я українського філософа і поета-байкаря Григорія Савича Сковороди (1722 - 1794) займає дуже високий рейтинг серед імен знаменитих філософів. Шлях Г. С. Сковороди в філософію був довгим. З прожитих 72-х років він віддав філософській роботі лише останні 25 років свого життя. Тільки в 70-80-х роках XVIII ст. він почав створювати свої філософські діалоги, трактати, притчі і, мандруючи по Україні, став проповідувати своє філософське вчення [161, с. 55]. А шлях майже в 50 років був тільки підготовкою до цієї мандрівки в образі «старця» – бродячого філософа-наставника.

У філософському вченні Сковороди етичні ідеї досліджувалися, групувалися та класифікувалися його послідовниками та дослідниками з різних джерел – його трактатів та художніх творів. Натхнення Григорій Савич черпав з творів античних мислителів, вчень ранніх християнських теологів, учених Нового часу, фольклору та простонародної мудрості.

Життя в пошуках істини, прагненні до справедливості, самовдосконалення, сміливості духу та злагоді з собою – таким було життєве кредо Сковороди. Його найближчий друг і учень М.І. Ковалинський говорив про нього, як про людину «помірному, цнотливого, задоволеному, шанобливому до всякого стану людей, який відвідував хворих, утішав сумних, поділяв останнім з незаможними». Сам же Сковорода абсолютно не приймав подарунки, хоча сам він жив у самій крайній нужді. На всі подарунки і підношення він зазвичай реагував однаково – «Роздайте незаможним». Ось вже дійсно вчив, як жив, а жив, як навчав [161].

Сковорода говорив: «У людини є два тіла і два серця: тлінне й вічне, земне й духовне. Вчення про подвійну природу людини говорить про «істинних» людей як про тих, в кому «внутрішня» натура переважає над «зовнішньою». Щастя ж людини не в достатку, не в багатстві, навіть не в здоров'ї, а в гармонії душі. «Де ти бачив, або читав, або чув про щасливця, який би не всередині себе носив свій скарб? Не можна не в собі шукати. Істинне щастя всередині нас є» Прагнення ж людини до перевищення своїх справжніх потреб є на думку Сковороди, джерелом нещастя. У своїх простих, але глибоких проповідях Сковорода учив любові, єдності, закликав до самопізнання, до відкриття внутрішнього Бога. Адже хіба філософія може виражатися лише в текстах? У текстах мислителя – тільки окремі ключові думки. Решта – в його житті, у вчинках. Його кредо було – пізнавай себе, а пізнаєш – удосконалюйся і пізній Бога в людині [цит. за 161, с. 41].

Отже, у вченні Г.С. Сковороди самопізнання, богопізнання й аскетична діяльність складають єдину життєву лінію людини в її устремлінні до особистого щастя. Де і в чому (або в кому) людина в змозі його знайти? На

поставлене запитання наводиться така відповідь: «Царство Божіє серед нас. Щастя в серці, серці в любові, любов же — в законі вічному» [328, с. 140]. У християнській думці співтовариство послідовників Христа часто називається духовним стадом Бога, в якому центральне місце посідає цінність жертвовного служіння Всевишньому. У «Симфонії, названій книгою Асхань, про пізнання самого себе» Г.С. Сковорода назвав християн телятами Бога і диференціював їх на чистих і нечистих. Зразками «чистих» телят визначаються біблійські патріархи, пророки й апостоли, що цілком присвятили своє життя виконанню волі Божій. Їм протиставлялися «нечисті» телята, що «втратили в собі дух». Цим самим констатується осквернення священного простору християнського співтовариства, покликаного піднятися над язичницьким його оточенням. У такому разі ревнителі християнського благочестя висувують ультимативну вимогу очищення цього простору від того, що поганить, носіями якого є «християни з язичницьким серцем». Квадрат, один з персонажів згаданої вище книги, актуалізує слова біблійського патріарха Іакова, звернені до «будинку Ізраїлевого»: «Відкиньте чужих богів, які з вами і серед вас, і очистіться, і замініть ризи ваші, і зійдімо у Вефіль, і спорудімо там жертовника Богові, який вислухав мене в день скорботи» [327, с. 253]. Центральною ланкою наведеного вище вислову слугує вимога спорудити жертовника Богові для принесення йому жертв. Жертвопринесення розглядається як священний ритуал, що не визнає поблизу себе нічого такого, що поганить, тим більше – в особі учасників ритуалу. З цього постає необхідність ритуалу очищення, яка потребує заміну учасниками повсякденних шат оновленим одягом. Але для цього насамперед необхідно «відкинути чужих богів, які з вами і серед вас». У контексті вчення Г. С. Сковороди під «чужими богами» маються на увазі «кумири плоті» — такі ідеали, які орієнтують людину на досягнення «земного щастя», але не Царства Бога. Таких християн, з «язичницьким серцем», не слід підпускати до святині, якою є жертовник. Таким чином, під очищенням від того, що поганить, розуміється духовне очищення від «спокус плоті». Таким чином, стверджується етика аскетизму, що відкидає етику гедонізму. Що, на думку Г.С. Сковороди,

має слугувати жертвою? Відхиляючи язичницькі натуральні жертви з посиленням на пророка Ісайю, Памво, один з персонажів «Книги Асхань», наводить слова ізраїльського царя Давида: «Принесіть Господові славу й честь» [327, с. 250]. Його співбесідник, Антін, апелюючи до авторитету біблейського Мойсея, доповнює: «Заколи гріх у тобі, о людино! Убий в собі завзятість твою й гордість, яка заподіює досаду голосові закону вишнього. Зітри і спали її жаром любові твоєї до Бога. Послухай Мойсея і викорени з себе зло. Ось жертва!» [327, с. 250]. Очевидно, що Памво і Антін указують на дві сторони жертвовного служіння людини Богові: перша полягає в жертвовному присвяченні чеснот (слава і честь), друга — в очисній жертві, що створює сприятливу умову для присвячення Богові душі в її духовній чистоті. Таким чином, бути гідним членом «стада Христа» означає життєву інтенцію християнина на внутрішньо-духовне вдосконалення, що становить безумовну смислову ланку в служінні Богові. Цим сенсом наповнюється звернений до людини заклик – «Візьмися за себе» [327, с. 251]. Духовна робота людини над самою собою припускає критичне самопізнання. «Пізнай же себе, — закликає Г. С. Сковорода вустами згаданого вище Квадрата. — Розділи між добром і злом, між корисним і добрим, підлим і злим...» [327, с. 251]. Самопізнання в Сковороди тісно пов'язане з етикою, а точніше — з аскетичною етикою, спрямованою на «гірську височінь». У «Книзі Асхань» міститься ультимативне звернення до людини піднятися вгору, спрямувавши туди свій погляд і мудрість [327, с. 196]. «Слухай! На всякому ж місці дай місце і Богові твоєму! У волосі – волосу його, у жилочці твоїй – жилі його, у кістках твоїх – кісткам його. Поділися з ним до останньої твоєї частинки...», – писав Сковорода [327, с. 197]. Згідно з його думкою, результатом зазначеної позиції має стати оновлене людське єство — «нова плоть і кістка», а трапезою для Бога – чисте серце [327, с. 197]. Таким чином, друге з поставлених питань – про спосіб утвердження в людині своєї людської гідності – вирішувалося Г.С. Сковородою в дусі християнського аскетичного вчення, що орієнтує людину на духовну трансформацію в напрямі особово-божественного начала. Аскетична діяльність наповнюється цінністю

жертвовного служіння Богові в єдності «жертви очищення» від пристрастей і «жертви присвячення» чеснот. В одному з листів Г. С. Сковороди до М. Ковалінського, датованому 1767 р. , наголошувалося: «Ми прив'язані до світу, ми захопилися плоттю, заплуталися в софізмах диявола» [329, с. 313]. У творі під назвою «Прокинувшись, побачили славу його» мислитель риторично звертається до християн з «непридатним» серцем: «Чи будеш ти коли-небудь людиною? Не будеш — чому? Тому, що задивився на плотську завісу, а на обличчя справжньої Божественної людини дивитися твоєму оку не доводиться» [331, с. 132]. Що ж перешкоджає пізнанню справжньої людини? Виявляється, прихильність людини до власної плоті, що є «видимою натурою». У такому разі автором особливо підкреслювалася думка, згідно з якою «плоть ніколи не була істинною: плоть і брехня – все одне і те саме, і хто любить цей ідол, сам такий самий; а коли брехня і порожнеча, не та людина» [331, с. 132]. Тому неможливо досягнути суті справжньої людини доти, поки не настане розуміння, що «твоя плоть є ніщо» [331, с. 132]. Сковорода сподівався на можливість виплутатися з цих пут за умови наполегливих прагнень до звільнення від них. Він дотримував позиції апостола Павла: «Отже, братія, ми не боржники плоті, щоб жити по плоті; Бо, якщо живете по плоті, то помрете, а якщо духом убиваєте справи плотські, то живі будете. Бо всі, кого веде Дух Божий, суть Сини Божії», – підкреслюється в Посланні до римлян [65, 8:12-14.]. Плоть безпосередньо співвідносилася з фальшивим ідеалом, наслідування якого є несумісним з людською істотою [328, с. 171]. Таким чином, третє питання – про перешкоди на шляху боротьби людини за утвердження власної людської гідності – Г.С. Сковорода вирішував у контексті християнської аскетичної думки, яка радикалізувала опозицію тілесного й духовного стосовно ставлення до людини. Відповіддю на останнє з поставлених у статті питань слугує аксіологія щастя, яка у творчості Г. С. Сковороди посідає помітне місце. Вирішення питання про пошук щастя нерозривно пов'язується з пошуком Бога: де Бог, там слід шукати й щастя. Бог і щастя – в серці і в душі. «Щастя наше – всередині нас..., – відзначав Сковорода. – Нехай ніхто не чекає щастя ні від почесних посад, ні від

багатства. Немає його ніде. Воно залежить від серця, серце – від світу, мир – від заклику, заклик – від Бога. Тут кінець: не ходи далі» [325, с. 441]. «Справжнє щастя у внутрішньому світі серця нашого, а мир – у згоді з Богом» [328, с. 345]. «Хто з Богом згоден, той мирний і найщасливіший» [331, с. 131-133]. Що ж таке щастя? Відповідь Г. С. Сковороди на поставлене запитання наведена в дусі євангельської аксіології: простір дійсного щастя складає Царство Боже, яке всередині нас. Це царство уявляється у вигляді блаженної природи, що живе в кожній людині і керує нею. Те, що здобувається людиною блаженної природи, наповнення її божественною славою, що увінчує голову носія цієї природи, розглядається ультимативним завданням у пошуку людиною вищого сенсу життєвого існування [325, с. 419-420]. Мислитель закликає людину ввійти всередину себе самої і одночасно пройти повз свою плоть [326, с. 315]. За такої умови людина уникне загибелі як людини тілесної та утвердить собою божественне єство.

Центральною аксіологічною ланкою аскетичної етики в християнстві постає цінність жертвопринесення. Персоналістична спрямованість християнської етики, якої дотримувався Г. С. Сковорода, відбивається на аксіології жертвності, що етизується й персоналізується. Аскетична етика потребує добровільного самопожертвування людини, і згадана обставина у вченні Сковороди передана метафорою спорудити жертвника і принести своє очищене й обрізаюче серце на жертвний вівтар Богові. Жертвність як смисложиттєва константа — один з істотних аспектів антропологічного вчення українського філософа. Дух потребує відповідної своїй природі їжі, тому людська природа, будучи за своєю суттю духовною, ніколи не насититься тілесними цінностями: останні мають бути знехтувані і спалені на жертвному вогні, очищені та перетворені на ступінь обоженної особистості. Розглянуте в статті вчення Г. С. Сковороди не втратило своєї актуальності стосовно сучасних послідовників християнства. Християни з «язичницьким серцем», яких свого часу викривав мислитель, складають значну частину священного простору «стада Христа». Хвиля поголовного обмирщення залучила у свою

водоверть і віруючих християн. У зв'язку з цим у релігійній думці надзвичайно актуалізується питання про духовний вимір християнства і статус сучасного християнина, а саме: чи є гідним християнин називатися християнином, якщо в центр життєвої позиції замість Христа він ставить сім'ю і власне благополуччя? Відповідь на поставлене запитання може бути позитивною, якщо виходити з трактування християнина як особисто віруючого в Ісуса Христа — Сина Божого, Рятівника людини і світу, переконаного в безумовній значущості його справи і вчення. Проте позиціювання «віри в Христа» ще не означає позиціювання «віри Христу», що є не просто формальним переконанням у реальному існуванні Бога Сина спільно з Богом Отцем і Богом Святим Духом. Цей модус християнської віри, разом із зазначеним вище формальним переконанням, припускає аскетичну інтенцію життя християнина, цінність якої стверджував Сковорода. У згаданому контексті його вчення виконує істотну роль в етичному регулюванні соціокультурної поведінки в просторі християнської традиції, зокрема сьогодення її буття [160, с. 231].

Так ми бачимо, що у центрі філософських пошуків Сковороди – проблема людини, її природи і призначення, сенсу життя і щастя. Головна тема філософії – самопізнання людини, розуміння свого сенсу в світі смислів. «Дух володіє Сковородою» – роз'яснював психічні джерела філософських мандрів мислителя його друг і біограф М. І. Ковалинський. Підкоряючись внутрішньому голосу, Сковорода концентрує своє філософствування навколо тих проблем, які виявляються значущими не тільки для нього, а й усього людства в цілому. Досліджуючи філософську спадщину Г. С. Сковороди, ми прагнемо принести його обґрунтовані етичні ідеали, цінності до сучасників. У системі базових цінностей української культури закладено могутній антикризовий, творчо-стабілізуючий потенціал, який можна використати в сучасних умовах для подолання багатьох кризових суспільних явищ, для зміни ставлення суспільства до окремої людини, для підвищення людської гідності та ролі особистої відповідальності за долю своєї країни й цілої цивілізації. Отже, формувати національну самосвідомість громадян та досліджувати систему національної

культури неможливо без врахування системи базових цінностей українського народу як цілісного феномена, що охоплює ретроспективу і сучасність [127, с. 24].

Втілення цінності свободи в практичній життєдіяльності направляє активність особистості в наступних основних напрямках: 1) досягнення зовнішньої свободи (від природної стихії, соціуму, деспотії іншого), сприяє перетворенню природного середовища, вдосконаленню техніки і технології, розвитку наукової думки; формуванню правового і політичного простору, вдосконаленню інститутів влади і управління, забезпеченню прав і свобод особистості; 2) досягнення внутрішньої свободи сприяє трансформації пріоритетів особистості від природних до духовно-моральним; 3) сприяє розвитку вільного, незалежного від стереотипів і традицій інтелектуального знання; 4) наближає до звільнення від влади афектів і чуттєвих потреб; 5) веде до сходження від залежності від зовнішнього світу до самодостатності і внутрішньої гармонії [18, с. 189].

Процес соціально-духовного перебудови соціуму включає три послідовні етапи. Перший – це первинне пристосування до ситуації, перебудову «старої» соціокультурної системи відповідно реально існуючим ідеалам соціуму. На другому етапі здійснюється суспільний вибір ціннісних орієнтацій та ідеалів. Третій – етап суб'єктивно-особистісних прилучення до нової аксіологічної системи, почуття конгруентності до неї. Наше суспільство перебуває на першому адаптаційному етапі, основними характеристиками якого є: мімікрія духовної культури і моральності, нігілізм у ставленні до попереднього соціального устрою і глобалізація духовно-культурної сфери. Саме внаслідок перехідного етапу українське суспільство перебуває в стані соціальної невизначеності, недостатності, незадоволеності – «навіть так звані «нові українці»... не відчують себе щасливими ... Психічна інфляція, яка призводить до атрофії індивідуальності, ототожнення з соціальною роллю «нового багатія»... з необмеженими можливостями ... позбавляє людину

соціальної імунітету, соціальної відповідальності ... занурює до історично набутих найгірших архетипів колективного несвідомого» [134, с. 117].

Тільки перехід до другого етапу визначає стабілізацію ціннісно-нормативної системи системи. Третій етап позначить встановлення духовно-оновленого суспільства. Сучасна соціокультурна трансформація може аналізуватися як перехід від цивілізації індустріального типу до постіндустріального, відмінність між якими полягає в рівні і ступені використання технологій в виробничих процесах, сутності соціальних відносин і механізму саморегулювання, що забезпечує функціональну стабільність суспільства. Під терміном «цивілізація» в даному контексті маються на увазі не досягнення людства на шляху від архаїчного до сучасних форм життя (винахід машин і апаратів, писемності, введення юридичних норм, грошей, виникнення ринкових відносин, розподіл праці на розумовий і фізичний і ін.), А певна стійка соціальна спільність, яка зберігає свою унікальну самість на певному відрізку історії всупереч зовнішнім впливам [18, с. 190].

Таким чином, «свобода, яку людина шукає у всіх сферах буття, виступає вищою онтологічною, екзистенціальною і моральною цінністю особистості, відображаючи її духовну суть – спрямованість до нових форм досконалості» [18, с. 189]. Але рух до свободи внутрішнє суперечливий, породжує нові стани несвободи і залежності більш складного порядку. Чи означає це ілюзорність і приреченість можливості реалізації свободи людиною? На наш погляд, шлях, що відкриває нові несвободи, не тільки трагічний, але і внутрішньо цінний і необхідний. Для людини інноваційної цивілізації ідеалом виступає не спокій, згасання життя і гомеостаз, а постійна боротьба і подолання проблем, тому цінністю цивілізації цього типу є як свобода, так і несвобода, де остання є імпульс, умова руху вперед [130, С. 88–91.]. Традиційний світогляд також включає в себе цінність свободи (звільнення), сутність якої полягає в подоланні залежностей внутрішньої сутності від зовнішнього світу, духовної сфери від матеріальних потреб, початкової спонтанної природи від ілюзорності сприйманого буття. Її головною особливістю виступає позаособистісний,

трансцендентний характер, що дозволяє уникнути стану нових несвободи, іманентних особистісному пошуку звільнення [140, с. 24]. Відповідно, духовність – це здатність сприймати світ через підпорядкування своїх життєвих прагнень соціально-гуманістичним ідеалам як установкам культури, які є вищими особистісними цінностями, якими керується людина, усвідомлюючи їх як норм безумовного повинності [130, С. 88–91]. «Духовність є показником існування певної ієрархії цінностей, цілей і смислів, в ній зосереджуються проблеми, пов'язані з вищим рівнем освоєння людиною світу» [140, с. 24]. Головна мета розвитку особистісних соціально-гуманістичних ідеалів складається в моральному становленні людини шляхом її самовдосконалення, розкриття духовного потенціалу. Вищі цінності, будучи глобальними загальнолюдськими ідеалами, надають сенс і мету буття людини і соціуму. Цінності, а, отже, і включають їх концепти, є відображенням окремих аспектів таких ідеалів.

5.2. Категоричний імператив свободи у філософії Григорія Сковороди

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

Особистість, яка володіє свободою – це історичний, соціальний і моральний імператив, критерій розвитку індивіда та суспільства в цілому. Обмеження свободи індивіда, жорстка регламентація її свідомості і поведінки, зведення людини до простого «інструменту» в соціальних і технологічних системах завдає шкоди як особі, так і суспільству. Врешті саме завдяки свободі особистості суспільство набуває здатності не просто пристосовуватися до наявних природних і соціальних обставин навколишньої дійсності, але і

перетворювати їх відповідно до своїх цілей. Конкретним матеріальним носієм свободи, її суб'єктом завжди є особа, а відповідно і ті спільності, в які вона включена, – нації, соціальні групи, класи [116, с. 211].

Одним з найважливіших, якщо не найважливіша характеристика людського існування є свобода. Свобода є виключно складний, надзвичайно багатогранний феномен. Роль її в життя людини, суспільства, соціуму надзвичайно велика. З розвитком людини, цивілізації виявляються все нові і нові грані свободи, змінюється і співвідношення цих граней. Причому на кожному етапі розвитку цивілізації на перший план виходить певний аспект свободи. Фундаментальність свободи зумовила той факт, що протягом багатьох століть розвитку духовної культури проблемі свободи присвячені твори найбільш великих мислителів [18, с. 192].

Ми спробували провести соціально-філософське дослідження свободи як фактора соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства. Ми вважаємо, що свобода являє собою міру самореалізації людини, міру втілення глибинних потенцій людини відповідно до її устремлінь, бажань, її ціннісних орієнтацій. У цьому розумінні вільною можна вважати ту людину, яка найбільш повно і адекватно реалізувала себе у відповідності зі своїми прагненнями та цінностями, і, навпаки, не вільний той, хто не зміг в силу тих чи інших причин, перепон, обмежень самореалізуватися так, як він уявляє собі гідним, корисним і необхідним. Оскільки свідома самореалізація людини, її самотворення соціуму є однією із фундаментальних основ людини, остільки і однією з вирішальних умов цього самотворення є свобода. Свобода і виступає як вічний рух людини до втілення самої себе.

При визначенні модифікацій свободи – свободу диференціюють на внутрішню і зовнішню. Внутрішня свобода – це свобода, що виявляється у внутрішньому духовному світі людини, в духовному процесі його життя. Зовнішня свобода – це реалізація і прояв моментів свободи в зовнішньо-буттєвому існуванні людини, в її матеріально- і соціально-предметній, культурно-символічній заглибленості. Свобода людини тісно пов'язана з її

духовністю [31, с. 11]. Саме в різних аспектах духовності людини, можна побачити, виявити основні компоненти феномена свободи і його значення для людини. «Свобода є духовне начало в людині», – абсолютно справедливо писав М.О. Бердяєв [58].

Вирішення проблеми свободи і необхідності з точки зору філософії, співвідношення даних понять у діяльності і поведінці особи мають величезне практичне значення для оцінки вчинків людей. Якщо особистість не має умов для вільних дій, не є зрілою для прийняття самостійних рішень, а керується тільки потребами і зовнішніми вимогами оточуючого середовища, від неї важко очікувати відповідальності за свою поведінку [31, с. 11].

Ми звертаємо увагу, що в історії філософської думки традиційно існують різні підходи до визначення свободи, шляхів і засобів її досягнення. Так, наприклад, для більшості представників античної філософії – Сократа, Діогена, Епікура і Сенеки – свобода є змістом і метою людського існування. Для представників середньовічної схоластики – Ансельма Кентерберійського, Альберта Великого і Фоми Аквінського – свобода розуму і вчинків можливі тільки в межах церковних догматів, за межами ж їхня свобода являє собою ересь, тяжкий гріх. Значний внесок у розвиток даної категорії зробили Бенедикт Спіноза, Жан-Жак Руссо, Вольтер, Карл Маркс, Фрідріх Енгельс, Артур Шопенгауер, Фрідріх Ніцше, Жан-Поль Сартр, Карл Ясперс, Микола Бердяєв, Володимир Соловйов, Григорій Сковорода, Пантелеймон Куліш і багато інших філософів і мислителів. Як бачимо, підходів до поняття «свобода» дійсно багато, і це ще раз доводить, що свобода надзвичайно складний, багатоаспектний феномен [116, с. 211].

В ХХІ столітті перед сучасною людиною багато вимог та викликів. Вона підпорядковується як фізіологічним, так і соціальним законам суспільства, у якому безпосередньо перебуває, його правилам та нормам. З усіх боків вона оточується певними загальноприйнятими нормами поведінки, традиційними діями і ритуалами. А також важливим аспектом є врахування економічної необхідності. У суспільстві свобода особи обмежується інтересами суспільства.

Однак бажання й інтереси людини не завжди збігаються з інтересами суспільства. У даному разі особистість під впливом законів суспільства змушують до вчинків, що не порушують інтересів суспільства [31, с. 12].

При збігу інтересів особистості і суспільства у стані свободи поняття «свобода» слід доповнити ідеєю врегулювання діяльності людей. Важливою складовою частиною діяльності (моральної) – є свобода індивіда, можливість власного, морального самовизначення та самоутвердження. Якщо ж вона не має такої можливості, то про яку моральність може вестись розмова? Про ту, яка насамперед слугує механізмом для регуляції людських відносин. Людина пізнає все безпосередньо на практиці, здобуває практичний досвід для того, щоб не залежати від когось чи від чогось. Щоб її світ не залежав від рабства речей та явищ. Вона повинна самостійно обрати свій особистий шлях. Свобода – це передусім воля людини діяти згідно своїх інтересів, йти шляхом до намічених цілей, спираючись на той практичний досвід, який вона здобула раніше [47, с.200-201].

Ступінь свободи особистості можна, на наш погляд, розглядати як критерій прогресу людства. На різних етапах історичного розвитку людства можливості для реалізації свободи особистості були неоднаковими. По мірі розвитку суспільства, з кожною новою епохою відкриваються нові можливості зростання ступеня свободи особи. Тому на сьогоднішній день одним із основних критеріїв суспільного прогресу залишається рівень гуманізації суспільства, становище в ньому особистості – рівень її економічної, політичної, соціальної і духовної свободи. Кожна суспільна формація чи цивілізація прогресивні настільки, наскільки вони розширюють коло прав і свобод особистості, створюють умови для її самореалізації. Однак не слід забувати, що свобода лише тоді може бути критерієм суспільного прогресу, коли її зростання відбувається в розумних межах. Коли цими межами на будь-якому етапі розвитку суспільства є відповідальність особистості перед суспільством і вона виходить за ці межі, у суспільстві неминуче починається анархія, що поняттю «свобода» аж ніяк не відповідає [18, с. 200].

Свободу ми розуміємо як стан волі. Свобода волі пов'язана з вищими духовними цінностями. Прагнення свободи є генетичною сутністю всього живого, сутнісним принципом самозбереження індивідуальності, народу й утвердження їх у бутті. Невичерпне джерело і зміст свободи людини і народу відчувається тоді, коли її втрачають. Відсутність свободи викликає непоборне бажання її досягнути. Свобода не дається людині від народження й не дарується – її здобувають в боротьбі і процесі духовного розвитку та загартування. Тому сутність свободи – це постійна боротьба за неї [18, с. 200].

Проблема свободи не лише посідає чільне місце в українській історико-філософській думці, а й є важливим питанням для української нації загалом. Крізь усю історію українського народу червоною ниткою проходить проблема свободи, що виражається в національному пісенному фольклорі, історичних піснях, думках тощо. Оскільки філософське осмислення будь-якого періоду української філософії має важливе значення для розуміння становлення сучасної історико-філософської думки та духовної культури українського народу, важливим є відродження та використання тих особливо перспективних для майбутнього морально-етичних аспектів моментів у філософії Г. Сковороди. У зв'язку з цим, науковий інтерес нашого дослідження складає аналіз основних антропологічних проблем у філософії Г. Сковороди, серед яких особливе місце посідає проблема свободи [18, с. 200].

Великий український філософ Григорій Сковорода, якого справедливо називають українським Сократом, своїм життєвим прикладом зумів показати важливість духовного на протиположності матеріального, мирського, залишаючи місце для свободи.

У філософському вченні Сковороди етичні ідеї, зібрані подібно нектару з різних джерел – творів античних мислителів, вчень засновників християнства і середньовічних теологів, учених Нового часу, фольклору та протонародної мудрості, – отримали своєрідне обґрунтування. Значення цих рішень полягає не стільки в принциповій новизні, скільки в цілісності, що дозволяє будувати реальне життя у всій його повноті, органічно поєднувати метафізику,

гносеологію і етику зі здоровим глуздом, істину – з красою і добром. Завдяки поєднанню неспокою духу з моральною охайністю, Григорій Савич Сковорода сучасніше, ближче до ідеалу універсальної людини, здатного гідно долати критичні ситуації, ніж багато хто з нас [18, с. 185].

Літературна творчість Г. Сковороди припадає на період загострення соціальних суперечностей. Сваюля поміщиків по відношенню до кріпаків призвела до різноманітних повстань з боку селянства та козаків. Лівобережна Україна того часу перебувала в неспокої. За таких історичних обставин жив і творив Г. Сковорода. Можливо, саме це стало поштовхом до внутрішньої, часом незрозумілої непокори, бажання мандрівного філософа-поета будь-якою ціною залишатися вільним як духовно, так і фізично. Усвідомлюючи всю небезпеку поневолення суспільними структурами, Сковорода нехтував можливостями, які дарували йому ті ж структури. Заради власної свободи філософ відмовився від спокуси залишитися при дворі імператриці, зробити блискучу кар'єру в Києво-Могилянській Академії чи досягнути високих рангів прийнявши чернечий сан. Можливо, саме цих спокус зовнішньої натури й намагався уникнути Сковорода, «утікаючи» від світу. Адже багато сучасників мислителя стали заручниками соціальних структур того часу й «мимоволі були прикладом того, як розум, таланти, енергію видатних представників України використано для зміцнення абсолютизму російських царів, що зрештою сприяло поневоленню України» [161, с. 70]. Вагомість творчості Сковороди полягає у тому, що великий мислитель намагався власним прикладом показати важливість сповідання вічних істин в житті людини. Проповіданням власної філософської доктрини та веденням відповідного способу життя, філософ виказував шлях порятунку українського народу від деморалізації та денаціоналізації. У своїх творах філософ проголошував любов до свободи, до рідного краю, висловлював незгоду з соціальним гнітом [18, с. 186].

Проблема свободи хвилювала людство ще здавна. Війни, рабство, кріпосництво та інші страшні речі – все це пригнічувало людину та її свободу. Людина є живою істотою, і як усі живі істоти прагне бути вільною, належати

самій собі і природі. Багато філософів звертали свою увагу саме на цю, актуальну в усі епохи, тему. Григорій Сковорода не був винятком. Його гостро цікавили проблеми свободи.

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

Беручи до уваги історичні реалії епохи, в якій жив Г. Сковорода, варто зазначити про стан кріпацтва в Україні того періоду. У своїх творах філософ проголошував любов до свободи, до рідного краю, висловлював незгоду з соціальним гнітом [18, с. 186].

Зі щастям, мудрістю, цілісністю та волею тісно пов'язана й ідея «сродності» Г. Сковорода, яка є однією з основних його філософських тем: «Сродність», пояснює Сковорода, – це закарбована в кожному серці галузка Божого промислу, тобто не що інше, як «вроджена Божа воля і його таємний закон, котрому підлягає все твориво». Тож мудрим чоловіком є той, хто збагнув спорідненість між своєю душею та тією справою, до якої вона прагне» [350, с. 690].

2Людина стає духовно вільною, коли займається тим, що любить і до чого має здібності. Гармонійність людини і справи, якою вона займається, дарують їй особисту свободу». І в цій простоті полягає унікальність й геніальність формули щастя й свободи Григорія Сковорода [18, с. 186].

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

Варто зауважити, що кількість праць, присвячених проблемі свободи у філософській спадщині Г. Сковорода, не є чисельною. Життя і творчість

мандрівного філософа-поета досліджували М. Попович, А. Пашук, Д. Чижевський, В. Шаян та ін. Дослідник Д. Чижевський у праці «Філософія Г. С. Сковороди» [410, с. 2.] досліджував засади етичного вчення, гносеології та антропології Г. Сковороди.

Своєрідну систему філософсько-поетичного світосприйняття розробив Григорій Сковорода. Біографія Г.Сковороди відома дуже докладно. Творчість Сковороди сприймається нелегко. Мова його не звичайна, це – мова символів. Саме через світ символів він прагне осмислення реальних життєвих проблем, розкриття гармонізації відносин людини, світу і Бога. Біблія, міфологія, фольклор є основною опорою його пошуків. Іншими словами, філософія Сковороди набуває вигляду християнського містицизму як специфічного типу філософствування [18, с. 184].

Г. Сковорода «шанував свободу як найвищу цінність ... людського життя, ... тлумачив свободу як характерний для мудрого чоловіка душевний спокій ..., а також як глибинний сенс християнської релігії» [375, с. 668-669]. Він наголошував: «Духовна людина вільна... Не заважають їй ні гори, ні ріки, ні моря, ні пустелі. Передбачає віддалене, прозирає приховане, заглядає в минуле, проникає в майбутнє» [352, с. 165]. І якщо «с поняттям о свободі с самого начала связывалась идея принадлежности к своему коллективу, к своему роду, племени, к своей народности – словом, к своим» по народженню (звідси етимологічний зв'язок лексем «свій» і «свобода») [407 с. 165], то християнин стає своїм – вільним – для всього Всесвіту.

Спадщина Г.С. Сковороди містить осмислення морально-етичної сутності українського народу, його духовності, прагнення волі, правди, справедливості [407]. Григорій Сковорода у своїй творчості утверджує ідеал свободи особи, свободи від примусу і насильства. Адже козаки зброєю боролись за свободу народу, утверджуючи у боротьбі за суспільну свободу і свободу власну [407, с. 45]. Звернення до філософських творів Г. Сковороди допомагає зрозуміти філософію гідності, що запорукою вільного існування людини. Ідею існування людини втілював філософ-поет і продемонстрував на власному життєвому

прикладі, відстоюючи власну творчу індивідуальність, свободу, не піддаючись спокусам світу [17, с. 13]. Свобода людського духу є невичерпним джерелом істинної мудрості вічних цінностей, самовдосконалення людини через призму пізнання істини. І вона не можлива без набуття знань, усвідомлення досягнутого на тлі пізнання. За Сковородою, потреби людини мають бути скромніші й розумні, щоб краще було їй пізнати саму себе й оточуючий світ: «Вмій малим ти вдовольняться. За великим не женися, Сіті кинуту на лови, їх ти вельми бережися». «Я кажу вам, що не треба у розкошах жити, На таких, кажу, повсюди розпинають сіті. Триста впало у неволю з пристрасті в цім часі, Шістсот плачуть у хворобах – дуже були ласі. ...Хто подячний бува Богу, з малим може жити, Невдоволеного світом цілим не наситиш. Лиш подячна душа ще омине ті сіті, Замість неї потраплять в сіті ці неситі» [13, с. 134]. Слушною є думка Г. Сковороди про те, що свобода потрібна яку сфері духовних цінностей, так і в праці і творчості, які пов'язані зі здібностями, їх «сродністю».

Нам імponує його постулат, що свобода людини – не вседозволеність, не свавілля, а вмотивоване прийняття рішення як результату невичерпної мудрості Божественних істин – добра, правди і любові. Шлях до свободи людини лежить через пізнання Бога-закону в самому собі («мікрокосм»), у всесвіті («макрокосм») і в Біблії (світ «символічний»). Сьогодні в суспільстві панує безправ'я, деморалізація, а тому в ньому й досі не викорінилися насильство, нерівність людей, а отже, відсутня свобода. Соціальна значущість свободи у творчості Сковороди номінується поняттям «всеобщей должности», що має прояв у вигляді індивідуального «сродного труда». Відчуваємо відгомін творчості Сковороди щодо повної втрати свободи особистістю і народом: людина і народ позбавлені деякою мірою політичної, економічної й духовної свободи. Тож наше суспільство переживає «несродность», не відповідає принципам Бога-закону. Але якщо основою суспільства є «сродность», то в ньому панує порядок [13, с. 244]. Суспільство прагне реалізувати ідеали суспільної свободи, прав націй, особи за рахунок колосальних людських жертв. Наразі проявляється ментальність українського народу: боротьба за

незалежність, свободу держави – боротьба людини за свою свободу і народу. Для Г.Сковороди також найважливішим була боротьба з бездуховністю людини і відстоювання свободи. Для нас мислитель особливо важливий і актуальний тим, що своїми філософськими поглядами гармонійно поєднав принципи гуманізму, концепцію самореалізації людини в праці як покликання і щастя з етнічною домінантою української культури – козацького етосу. Водночас Сковорода закликає звернутися до Біблії у пошуку істини. Вважаємо, що сьогодні це конче не обхідно. Адже, вивчаючи Біблію, індивід має можливість усвідомити себе створеним Богом як індивідуальне творіння, що знаходить свободу в єдності з трансцендентним Богом, де індивід стає незалежним від світу. Отже, феномен свободи людини і народу – найважливіший вияв сутності існування суспільства й розкриття духовності людини [13, с. 244].

Вагомим моментом є врахування свободолобства мандрівного філософа та сприйняття свободи – «вольності» як скарбу, подарованого людині. Аналізуючи біографічні дані життя Г. Сковороди, зауважуємо, що у нього була відсутня схильність до осідлості. Поет часто мандрував і хоча такий кочівний спосіб життя можна пов'язати з певними матеріальними труднощами мислителя, все ж можна припустити про внутрішньо-психологічне небажання сковувати себе якимись узами. Філософ навіть відмовлявся приймати чернечий сан, розуміючи, що це призведе до втрати найціннішого, що в нього є – свободи. Дослідниця З. Скринник виводить поняття свободи у Сковороди з його вчення про дві людські натури: видиму – тварну і невидиму – божественну й справжню. Єством внутрішньої природи людини є Бог. У своїх вчинках людина керується або внутрішнім покликом серця, або орієнтується на видиму природу. Авторка зазначає: «джерело свободи – Бог, який перебуває в людині як її внутрішня невидима натура» [407с. 67]. Дослідниця доходить важливого висновку, що необхідною умовою для здійснення свободи людини є наявність критичного мислення, здатність побороти в собі властиву для людини орієнтацію на тілесну, видиму природу. Понад те, важливим моментом у досягненні свободи стає самопізнання людини, яке ґрунтується на ідеї

«сродності». Важливо збагнути, чим любиш займатися і до чого маєш природні нахили. «Свобода як утеча від чужого, нав'язаного іншими, невідповідного власній натурі має піднятися до рівня утвердження своєї власної натури, своєї зрідненості, віднайденої шляхом пізнання самої себе» [407, с. 69]. Темі свободи Г. Сковорода присвятив окремий вірш, який так і називається «De libertate» («Про свободу»). З перших рядків невеличкого восьмирядкового вірша стає зрозумілим, якого значення надавав філософ-поет свободі, адже вона цінніша за золото: «Что то за волность? Добро в ней какое? Инны говорят, будто золотое. Ах, не златое, если сравнить злато, Против волности еще одно блато» [330, с. 129]. Ідеєю цього твору є утвердження свободи людини як найвищої суспільної цінності. За жанром ця поезія належить до громадянської лірики, оскільки в ній поет пов'язує волю з боротьбою за національне і соціальне визволення трудящих.

Одним із центральних мотивів його філософствування є те, що найбільш важливим, глибоким у людини є її емоційно-вольове начало – «серце». Із серця випливає все: і думка, і устремління, і почуття. Вся моральність людини повинна теж бути звернена на «серце». Звідси і вимога: «пізнай себе», «поглянь у себе» [13, с. 248].

Саме одним із перших основоположних принципів його філософствування є концепція «двох натур». Сковорода стверджує, що весь світ, все існуюче має дві натури: зовнішню, видиму, і внутрішню, невидиму. Концепцію двонатурності світу Сковорода повторює неодноразово. Так, у тракті «Вступні двері до християнської добродетності» він пише: «Весь світ складається з двох натур: одна видима, друга – невидима. Видима натура зветься твар, а невидима – Бог». Тут же Сковорода продовжує думку про нерозривну єдність, цілісність цих двох натур, однак підкреслюючи, що невидима натура (Бог) має первинність по відношенню до видимої (матеріальної) натури. Бог – у всьому матеріальному, у нашій площі, у кожному із нас, він вічний. «Ця невидима натура, чи Бог, уся твар прозирає й утримує,

скрізь завжди був, є і буде. Наприклад, тіло людське видно, але прозирливого й утримуючого його розуму не видно» [330, с. 43].

Стверджуючи первинність внутрішнього, невидимого, божественного, духовного світу, Сковорода водночас наголошував на безконечності, вічності зовнішнього, видимого, матеріального світу – все «то переходить, то народжується, то зникає...», однієї речі загибель народжує твар іншу». Але у Сковороди не тільки антитетичний підхід до аналізу матерії, видимого світу, і для другої, невидимої натури – Бога властива антитетичність. З одного боку, Бог тотожній природі, усьому буттю: «...в дереві є правдивим деревом, у траві – травою, у музиці – музикою, в будинку – будинком, в тілі нашім земнім новим є тілом і осередком, або головою його. Він усякий є в усьому». «З другого боку – світ безмежно далекий від Бога, який є «джерело», «сонце» світу [330, с. 51].

Поряд з теорією «двох натур» Г.Сковорода розробляє теорію «трьох світів». Разом вони і повинні були дати відповідь на питання: «світ – що ти є?» Згідно з цією теорією Г.Сковорода ділив усю дійсність, що оточує на три гармонійно взаємопов'язані світи: макрокосм, мікркосм і символічний світ, або Біблія, кожен з яких складається з обох натур, як видимої, так і невидимої. В найбільш закінченому вигляді концепція “трьох світів” викладена в діалозі «Потоп зміїний». Як бачимо, і третій світ у Сковороди базується на антитезах видимої і невидимої «натури». Це дослідження феномену свободи у філософській спадщині Григорія Сковороди, звісно, не претендує на всеохопність і має перспективу для подальшого й глибшого вивчення в цьому напрямку [13, с. 248].

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

розладу самого суспільства. Свобода – це головна мета до якої мають прагнути люди, вона є головною мірою в житті.

5.3. Толерантність у релігійному середовищі в Україні

Свобода вибору – один з центральних питань філософії релігії. Чи вільна людина у своєму виборі? Чи може вона сам вирішувати, як їй чинити в кожній конкретній ситуації? Або все ж її вчинки зумовлені заздалегідь, і можливість вибору є лише ілюзією? У релігійних ученнях питання про свободу волі, без якої неможлива релігійна етика, вирішується в плані самовизначення людини по відношенню до дії Бога, що описується в поняттях благодаті і божественного промислу. Спроби вирішити протиріччя між всемогутністю вищої волі і самостійністю людини приймали часом протилежні форми в різних течіях релігійної філософії (наприклад, у кальвіністів в протестантизмі).

У кожному епоху проблема свободи совісті, свободи релігії ставилася й розв'язувалася залежно від змісту та характеру суспільних відносин, від рівня розвитку соціуму, продуктивних сил, від потреб та історичних завдань, які поставали перед суспільством, від інтересів та мети того чи іншого класу і навіть від світоглядних уподобань окремих правителів. Світова історія (особливо в її християнському аспекті) зберігає з цього приводу чимало фактів [348].

У складний історичний період активно висувалися й обстоювалися ідеї віротерпимості, релігійної свободи і навіть свободи в релігії (І.С.Еріугена, П.Абеляр, Е. фон Репков, І.Флорський, У.Оккама, Марселій Падуанський та ін.). Ці ідеї, як і вимоги «свободи в поясненні Святого письма», вільного вибору релігії набули розвитку в епоху Відродження та Реформації.

Свободу совісті (свободу релігії) як категорію права, яка несла в собі вимогу необхідності забезпечення права для людини бути вільною у виборі релігії, здійснення релігійних обрядів, права, що виключало б будь-яке насилля над її совістю, обґрунтовано в працях ідеологів буржуазії, що народжувалася:

Т. Мора, Ш. Бодена, М. Монтеня, Б. Спінози, П. Бейля, Ж. Мельє, Т. Гобса, Д. Толанда, А. Коллінза, Д. Локка. Вони справили значний вплив на розвиток уявлень про свободу совісті в її правовому прочитанні [13, с. 258].

Найбільш радикальними провідниками ідей свободи релігії, віросповідань, совісті у XVIII ст. були французькі просвітителі Ф. Вольтер, Ж. Руссо, Д. Дідро, К. Гельвецій, П. Гольбах, Ж. Ламетрі, а також німецький філософ Л. Фейєрбах. Характерно, що окремі з них під правом на свободу совісті розуміли не тільки право сповідувати будь-яку релігію, а також і право бути невіруючим, атеїстом. Вони захищали право кожної людини на свободу думки, на суверенне духовне життя.

В такому ж ключі трактує свободу совісті Компендіум Соціальної доктрини Католицької Церкви: «Другий Ватиканський Собор зобов'язав Католицьку Церкву сприяти релігійній свободі. У підзаголовку декларації *Dignitatis humanae* пояснюється, що декларація проголошує «право особи і спільноти на суспільну і громадянську свободу в релігійних питаннях». Для реалізації цієї свободи, яка становить волю Божу і вписана в людську природу, слід усунути з її шляху всі перешкоди, бо «істина перемагає тільки силою самої істини» [178]. Гідність людини і природа пошуків Бога вимагають, щоб усі люди були вільними від будь-якого примусу в питаннях релігії. Суспільство і держава не повинні змушувати людину діяти супроти її сумління чи перешкоджати дотримуватись його. Релігійна свобода, однак, – це не моральний дозвіл на помилкові погляди чи на безумовне право на помилку [13, с. 258].

Людині притаманна психологічна потреба пов'язувати своє життя з чимось недосяжним, вищим, священним, що надавало б життю певного сенсу, і слугувало б своєрідною опорою у розв'язанні проблем свого життя. Таким чином, релігія є формою онтологічного самовизначення людини.

Завдяки релігії до людини приходять відчуття реальності першооснови чи першоджерела буття, реальності, що стоїть над будь-яким буттям. Яке б слово чи ім'я ми не вживали, воно не буде відповідним таємничій, незбагненній

глибинності та всеохоплюючій повноті того, що мається на увазі. Найчастіше цю першооснову називають Богом.

І людській душі це прагнення до Бога притаманне ще з її зачаття, адже недарма К.Г. Юнг наголошував, на важливості певних структур безсвідомої частини психіки – архетипах (першообразах), які є вродженими. Найголовнішими серед архетипів так званого колективного безсвідомого, за Юнгом, є архетип Бога [навод.за.266, с. 403].

Навіть атеїстів не можна вважати людьми справді невіруючими – в їх поглядах проявляється якесь смутне релігійне почуття, хоча і спрямоване на земні об'єкти, особистості та ідеї. Антирелігійні доктрини часто бувають пов'язаними з внутрішніми поривами містичного характеру; ідеологічні міфи, сприйняті на віру, є по суті перелицьованою релігією [13, с. 263].

Релігія, таким чином є універсальною і невіддільною властивістю людської природи. Вона існувала завжди – з того часу, поки існує людство. Сучасна наука вважає, що «людина розумна» з'явилася 30-40 тис. років тому. Приблизно до того ж часу належать віднайдені вченими наскельні малюнки і предмети побуту, які вже засвідчують про існування релігійної віри [13, с. 263].

Релігія впливає на усі сфери життя суспільства, на його розвиток, тому постає проблема визначення місця, ролі, функцій і характеру впливу релігії на трансформаційні процеси в Україні.

Релігія як соціокультурний феномен і соціальний інститут характеризується універсальністю функціонування в суспільстві, взаємозв'язком з всіма соціальними інститутами, не зважаючи на офіційну відділеність її від держави. При цьому для релігії характерним є проникнення в усі сфери буття зі збереження разом з тим автономності. Таким чином, релігія при всій строкатості і багатобарвності конфесійного життя складає «соціокультурну взаємодіючу і взаємно відштовхуючу систему елементів різної сили, інтенсивності взаємин у певних блоках, різної зовнішньої орієнтованості, соціальної підтримованості і ворожості до соціуму, в якому вони існують» [176]. Таким чином, «релігія представляє собою особливий соціокультурний

комплекс, який, при всій властивій його природі консервативності, постійно змінюється, модернізується, бо служить не тільки вищим силам, але й людям. Тому між станом культури і релігії існує взаємозалежність, а релігія має специфічні функції як у суспільстві і цілому, так і в його культурі, які мають стати предметом дослідження такого значного розділу соціальної філософії як «духовне життя суспільства» [13, с. 261].

Релігія тісно пов'язана з національними устремліннями народу, його традиціями, побутом, культурою. Усвідомлення своєї національної культури – явище необхідне і є досягненням цивілізації, тоді як руйнування національних цінностей веде до руйнації культури і цивілізації [223].

Перші кроки на шляху самостійності України розкрили проблеми, пов'язані з роллю релігії в національному житті українського народу. До недавнього часу в літературі соціально-філософського характеру термін «українська національна ідея» не був вжитковим. Він сприймався передусім в соціально-політичному контексті.

«Релігія сприяла формуванню ряду постулатів, що трансформувалися згодом у загальнолюдські цінності — недоторканність людського життя, свобода слова, совісті тощо» [223, с. 345].

«Українська ідея, що є відображенням національної свідомості, комплексу почуттів, соціально-філософських побудов, відбиває прагнення народу осягнути свою місію – стати самовладним рушієм історичної ходи. Реальна хода соціуму відбувається в етнічних формах. Це повною мірою стосується історії нового етапу формування і розвитку національних держав. Релігійні ідеї, навіть маючи цілеетичний характер, реалізуються не інакше як в етнічній формі, тому що носії релігійності з необхідністю належать до певного етносу» [223, с. 345].

Релігія відтворює в собі певні риси побуту, моралі, культури, традицій народу, тобто основи його національної самобутності, виступає специфічною формою об'єднання, і відчуження людей однієї етнонаціональної приналежності. Як соціальне явище вона здатна виконувати роль додаткового

фактора етнічної консолідації, генератора відцентрових тенденцій у масштабах кожного етносу [77].

Характерною рисою генезису української національної ідеї є те, що у своєму історичному розвитку вона не набула суто релігійної форми прояву. Незважаючи на те, що релігія не виступає як теорія, дослідження наявного стану національного буття, а існує як готова інтерпретація, вона формує національну свідомість. З одного боку, вона впливає на нього своїм внутрішнім змістом постановки головної проблеми життя. Так, наприклад, християнство головною проблемою життя вважає пануючу у світі несправедливість, а буддизм – страждання як таке. Звідси виникають різні уявлення про засоби вирішення проблеми, шляхів досягнення того ідеального стану, що означало б її вирішення. З'являються обґрунтовані твердження дослідників про відповідність української ментальності духу європейської культури. З іншого боку, релігія, інтерпретуючи національне буття, вказуючи зміст чи мету національного існування українців, проникаючи в його етнічну свідомість, здійснює добір фактологічної основи [12, с. 5].

Але, Україна це – поліконфесійна держава і потребує розуміння і взаємоповаги представників різних конфесій, що відбувається не завжди.

Отже, суспільство має потребу в релігії як етноутворюючому і культурно-утверджуючому факті. Шлях до цього лежить через формування у представників різних конфесій екуменічної свідомості [358, С. 322–335].

В цій ситуації значно зростає роль релігії як форми суспільної свідомості, яка створює свою систему норм і цінностей, тим самим виконуючи культурно-регулятивну соціальну функцію відлагодження і зняття соціальних напружень і суперечностей. В її контексті можна виділити і соціально-моральну функцію релігії, яка полягає у сприянні зняттю соціально-психологічних стресів, визначенню моральної позиції.

«Релігії, як породженню свого соціуму, в історичному аспекті, і в сучасних умовах притаманна також інтеграційна функція [436, с. 23], функція збереження і утвердження існуючої соціальної системи, яка створює видимість

соціально-етичної взаємної приналежності за ознакою віросповідання як приналежності Батьківщині, що дає підстави певним чином ототожнювати релігію і національну культуру». Умовно ми визначаємо цю функцію як націєстверджуючу, бо цінності церкви значною мірою співпадають з культурно-націєстверджуючими процесами [145, с. 89].

Соціально-політичні трансформації ХХ століття сприяли появі нових умов виникнення релігійних конфліктів, що у свою чергу вимагає нових підходів для їх вирішення. Існуючі в сучасній Україні релігійні конфлікти також мають специфічні умови зростання, які формуються в соціумі та структурних взаємодіях суспільства і релігійних організацій на різних рівнях [145, с. 89].

Серед існуючих релігійних конфліктів в Україні, можна виділити наступні: міжрелігійні, особливе місце серед яких займають конфлікти між давнішими та новими релігійними організаціями; міжконфесійні – між православними і католиками, між ними та протестантами; конфлікти між різними суспільними інститутами та релігійними організаціями (наприклад у середі освіти і т.п.). Зараз, найбільшу актуальність з них викликає внутрішньоправославне протистояння між УПЦ (МП) і ПЦУ. Але не втратили своєї актуальності релігійні конфлікти, одним із суб'єктів яких є нові релігії [175, с. 121].

Причинами виникнення більшості релігійних конфліктів у сучасному українському суспільстві виявляються майнові суперечки (будівництво храмів, оренда приміщень); затримка при поверненні культових споруджень, передача або використання храмів між різними релігіями; реєстрація релігійних організацій, і інші випадки [175, с. 121]

«Своєрідність форм сучасного релігійного конфлікту почасти пов'язана з поширенням нових релігій, їх відносинами з раніше діючими релігіями та іншими суспільними інститутами» [145, с. 89]. У цьому випадку новина виникнення та ступені вирішення релігійного конфлікту обумовлена, на наш погляд, у першу чергу, затвердженням принципу релігійної свободи. Більшість країн сучасного світу є демократичними або прагнуть бути такими та

відстоювати відповідні принципи, одним із яких є дотримання прав і воль людини. Дотримання релігійної свободи в другій половині ХХ століття, як показує практика, сприяє зменшенню кількості конфліктогенних ситуацій у соціумі, і навпаки, порушення цих прав може призвести до виникнення конфліктів, зародженню екстремістських рухів і тероризму [145, с. 89].

«В Україні постійно змінюється законодавство з метою вдосконалення дотримання релігійної свободи, але це не виключає випадків її порушення з боку різних суспільних інститутів, у тому числі й релігійних організаціях» [145, с. 89].

Серед суспільних інститутів, у яких виникає конфлікт з новими релігіями, ми можемо назвати: давнодіючі (традиційні) релігії, органи влади, засоби масової інформації, громадські організації. Щодо умов виникнення конфлікту з цими соціальними інститутами, можна відзначити наступне. «Традиційні релігії своїми діями та критикою, поширенням у суспільстві стереотипів про нові релігії як про «тоталітарні», «деструктивні», «секти», «культи» створюють напругу. Завдяки тому, що звичайно нові релігії не відповідають на цю критику та обвинувачення, даний конфлікт не переростає в зіткнення» [145, с. 89].

ЗМІ своїми матеріалами, що підтримують стереотип про нові релігії як тоталітарні секти, та постійно публікують матеріали, маючи наклеп на адресу нових релігій, створюють протистояння. На даний момент деякі релігійні організації звертаються до суду і вимагають вибачень і спростувань надрукованих матеріалів, тобто даний конфлікт має своє рішення в правовому ракурсі. Подібне вирішення як і умови виникнення має конфлікт між новими релігіями т.а органами влади.

Конфлікт між новими релігіями та громадськими організаціями, у більшості випадків носить латентний характер. Це не ставиться до діяльності «антикультових рухів», які в нашій країні, у своїй більшості носять «проправославний характер» [145, с. 89]

Умови виникнення релігійних конфліктів можуть перебувати та залежати від віровчення і соціальної діяльності релігійної організації, так і без

урахування цих характеристик. Особливу цікавість викликає конфлікт між релігійними організаціями та суспільством, що виникає через прагнення релігії перетворити, удосконалити існуючий суспільний лад. Боротьба за перетворення зовнішнього світу сприяє інтеграції усередині релігійної організації й, навпроти, дезінтеграції суспільства [145, с. 89].

Тому однією з тенденцій трансформації масової релігійності є формування імітативної релігійності, яка має характер «культурного інсценування», де зміст цієї культурної форми має вторинне значення, а сама участь в ній має репрезентативний, театральний-ігровий характер [159, с. 219].

В період незалежності, особливо у її перші роки, активне входження релігії в життя як соціального інституту супроводжується відродженням релігійної духовності. В цей період невпинно зростає авторитет церкви [13].

В цілому процес релігієзації в Україні має свої особливості. Слід підкреслити, що модернізаційні процеси в релігійній сфері в перехідний період в Україні проявляються не в формі секуляризації, як в західних країнах, а в зростанні релігійності, яка сприяючи демократизації й утвердженню національно-культурної ідентичності об'єктивно стимулює модернізаційно-трансформаційні процеси [77, с. 206].

Модернізаційність проявляється в тому, що цей процес відбувається в динаміці демократичних перетворень і, частіше всього, породжує кризу консервативних традиціоналістських систем. Разом з тим слід зауважити, що зростаюча духовна розкріпаченість характеризується нерідко принциповою невизначеністю і аморфністю [15, с. 15].

Основна ж маса населення пов'язана з релігійною традицією в більшій мірі народними звичаями, що дає підстави говорити про слабку структурну визначеність релігійного життя і неусталеність однієї із базових характеристик релігії як соціального інституту, якою є система соціально-релігійних відносин, що трансформуються. Пошук нової спільної основи в Україні відбувається в умовах кризи, яка особливо сильно впливає на саме ідентифікаційне

самовизначення молоді, значна частина якої прагне знайти задоволення своїх духовних та екзистенційних потреб в релігії [15, с. 15].

«Тому становище релігійної сфери є одночасно фактором відновлення національно-етнічних традицій і формування нових, в тому числі нехристиянських, аспектів релігійно-духовної культури» [77, с. 206], – висловлює позицію український дослідник Є.Борінштейн.

Православ'я все більше сприймається особливо молоддю не як релігія, а як компонент духовної культури, данина традиції, чинник визначення національності. В результаті «православ'я стає певною соціокультурною оболонкою, а реальна віра наповнюється політеїстичним змістом» [77, с. 211].

Ці зміни політеїстичного характеру є модернізаційно-трансформаційними за своїм змістом, а визначена при опитуваннях досить висока релігійність є формою інтересу, а не світоглядною установкою.

Разом з тим суперечності і навіть конфлікти, якими позначене православне життя України, охоплюють масу населення, загрожують дестабілізацією і напруженням. Названі конфлікти продовжуються вже не одне десятиліття, залучаючи до певної участі в них громадянське суспільство, державу, закордонні конфесійні центри і набувають широкого громадського резонансу [77, с. 211].

Зазначимо, що релігійні конфлікти, на наш погляд, є дзеркальним відображенням стану всього українського суспільства в цілому, яке просякнута цілою низкою різноманітних конфліктів. Це суттєво впливає на трансформаційні процеси в Україні [навод. за: 77, с. 212].

Розвиток міжцерковних конфліктів залежить від позаконфесійної системи відносин: «церква – держава», «церква – громадські організації», «церква – політичні партії», «церква – організації освіти і культури».

Сприяє зниженню міжцерковних конфліктів та їх дестабілізаційного впливу мають установлення правового характеру державно-церковних відносин, які б забезпечували невторчання в релігійно-церковне життя різних політичних сил. «Важливу роль в об'єктивному визначенні міри і

«вибухонебезпечності» міжконфесійних суперечностей та пошуку толерантних шляхів їх розв'язання покликана виконати соціальна філософія, яка не тільки фіксує багатовекторність і всю динаміку таких багатоманітних міжконфесійних стосунків і їх роль у культурному житті суспільства, формуванні його контексту, але і комплексно аналізує всю сукупність трансформаційних процесів в суспільстві, в тому числі й релігійну складову» [18, с. 187]. Вона визначає за їх релігійною оболонкою протистояння різних культур, цивілізацій, етносів, регіонів і навіть субкультур, місце і роль різних конфесій у трансформації і модернізації українського суспільства, формуванні нової соціокультурної реальності. У той же час соціальна філософія надає можливість аналізу та систематизації всієї сукупності елементів релігії як соціального інституту, особливості впливу різних форм релігії на всі сфери життя суспільства [навод. За: 77, с. 213].

Європейський соціальний та культурний плюралізм спричинив поширення деномінацій вибору, посилив роль власного релігійного вибору. Характерною формою релігії у новітній час є еkleктизм, який відображає пріоритетність вибору особистості і який є типовою рисою трансформаційних процесів постмодерністського характеру, що знаходить все більший прояв на українських теренах у формі політеїстичності [навод. За: 77, с. 213].

За релігійною боротьбою маскуються конфлікти культур, течій, різних цивілізаційних типів, – вважає Є.Борінштейн. Історично обумовлена амбівалентність України визначається тим, що кордони православно-слов'янської цивілізації і євроатлантичної не співпадають з державними, проходять всередині її території, а тому в масовій свідомості маємо різнонаправлені орієнтації і позиції, а політизація релігійного життя приводить до сакралізації політики. В цілому складається у релігійному полі українського суспільства коло проблем, породжених традиційною і нетрадиційною ідентичністю як віддзеркаленням суперечливої полістилістичності процесів трансформації, відбувається «поступове зайняття першого місця культурною

моделлю «атлантизму», що нівелює раціонально-духовні основи релігійності населення України, загрожує втраті своєї релігії і віри» [навод. за: 77, с. 213].

Релігійні норми та цінності слугували дієвим регулятором як особистих, так і суспільних відносин, а релігійні інститути конституювали та легітимізували соціальну взаємодію і становили вирішальний фактор суспільної диференціації. Соціальна ідентичність і окремих людей і цілих спільнот ґрунтувалася головним чином на усвідомленні конфесійної приналежності аж до часів Модерну, коли на перший план вийшли політико-правові та етно-національні критерії [навод. за: 77, с. 213].

Аналізуючи роль релігійного фактора в процесах національної ідентифікації слід враховувати, що далеко не завжди вона була однаковою. Історія також знає чимало прикладів коли етно-національна ідентичність окремої людини або соціальної групи підкріплюється приналежністю до різних релігійних конфесій. У сучасному урбанізованому світі конфесійна приналежність значною мірою втратила своє диференціююче значення. «Процеси секуляризації, відділення церкви від держави й освіти призвели до нівелювання релігійного фактора національної ідентифікації» [77, с. 213].

Разом з тим, процеси етнічної консолідації і сепарації часто приймали форму релігійного протистояння. Багато в чому це відбувалося і продовжує відбуватися тому, що конфесіональна приналежність є одним з найбільш наочних культуротворчих факторів. Протягом досить тривалого етапу розвитку людського суспільства, релігійні інститути детермінували не тільки сфери суспільної свідомості – науку, філософію, мораль, мистецтво, але і політичне, а опосередковано і економічне буття суспільства. Необхідність релігійної легітимації політичних і соціальних інститутів спричинила за собою посилення ролі церкви в житті суспільства в цілому і кожної окремої людини [18, с. 187].

Національні релігії такі як іудаїзм, синтоїзм, конфуціанство сприяли національної консолідації шляхом сакралізації культурних відмінностей, проповіддю спільності походження, формуванням особливих моделей поведінки яка ґрунтувалася на своєрідності культу. Трохи інша картина

спостерігається у випадку коли в якості підстави для ідентифікації виступають світові релігії — християнство, буддизм, іслам. Вони звертають свою проповідь уже не до представників окремого етносу або народу, але до всіх людей без розрізнення походження, раси, майнового і соціального стану. Маючи досить значний ареал поширення, охоплюючи різні народи й етноси дані релігії не закріплюють націєдиференціюючих ознак і тяжіють скоріше до створення наднаціональної спільноти віруючих [13, с. 262].

Разом з тим, важливим чинником національних рухів була теза про месіанську роль та обраність народів, та їх зусилля по впровадженню Божої волі у світі. В домодерні часи на теренах західної та східної Європи християнська релігія відігравала роль провідної суспільної і навіть політичної ідеології. Вона виступала в якості вищої інстанції легітимації. До Святого Письма апелювали діячі національних за змістом протестантських реформаційних рухів. На авторитет католицької церкви спирались європейські монархи намагаючись вгамувати або хоч би призупинити центробіжні політичні тенденції у власних державах [18, с. 187].

Сповідувана релігія не є самодостатнім критерієм національної ідентифікації. Таким чином, «релігійна ідентичність неоднозначна й обумовлюється специфікою історичної ситуації і ступенем секуляризації суспільства» [361, с. 246]. Як соціальний інститут, християнська церква значною мірою втратила свої функції охоронця і транслятора суспільного досвіду. Як регулятор громадського життя вона поступилася місцем державним інститутам, процес освіти також виявився поза сферою впливу, але латентні можливості релігії як засобу ідеологічної мобілізації етнічних релігій ще не до кінця вичерпані, про що свідчить релігійне забарвлення багатьох сучасних етнічних конфліктів. Але разом з тим, гуманістична спрямованість і висока духовність християнського віровчення є підґрунтям толерантного ставлення до представників інших культурних, релігійних та політичних переконань [361, с. 246].

Слід відмітити значення дихотомії взаємодії держави й церкви як показника цивілізованості сучасного суспільства, що відмічає відомий український дослідник С. Наумкіна [257, С. 80–83.].

Проведений аналіз дає підстави для уточнення інтегративної функції релігії в українському суспільстві: насамперед реалізується ця функція засобами культури, а тому її слід визначити як соціокультурну інтегративну. Разом з тим, «незбігання віри в межах однієї соціальної групи, різних соціальних груп в одному суспільстві і різних суспільств і може бути причиною значних і руйнівних конфліктів» [361, с. 246], що ми й маємо на прикладі України у конфронтації двох православних організацій. Тому є підстави визначати цю функцію як суперечливу, бо на терені релігійного життя латентно і відкрито відбувається боротьба і протистояння різних культур, яка ще зовсім не досліджена.

Підґрунтям толерантності у релігійному середовищі є висока духовність. «Духовністю людини є здатність сприймати світ через особистісні морально-гуманістичні параметри і підпорядковувати свої життєві устремління вищим аксіологічними установкам і орієнтаціям конкретної культури» [74]. У разі, коли мова йде про духовність за рамками тієї чи іншої традиційної ціннісно-духовної культури, ми стикаємося з мімікріческою духовністю. З групою штучних синтетичних явищ, іменованих духовними і формально не відмітних від них, але по суті та змістом не є духовними [130, С. 88-91.].

Мімікрія, інакше, наслідування духовності, виникає в періоди гострого культурного кризи, коли традиційні ідеали, на яких ґрунтувалася цивілізація, стають незадовільними, а разом з ними під загрозою опиняється все національне надбання. Це є джерелом необхідності «імітувати» відсутні духовні основи з метою продовження існування даної культури. «Духовність – основа будь-якої цивілізації, і трансформація цивілізаційного устрою починається з трансформації духовності. Рівень духовності визначає не тільки якісні параметри культури і цивілізації, а й подальшу її долю» [130, С. 88–91.]. Гуманістичні загальнолюдські ідеали – найважливіші складові духовної

культури, від наявності яких залежить майбутнє української цивілізації. Якщо процес формування моральних ідеалів припиниться, то неминуче настане духовна криза в суспільстві. Нові покоління через відсутність моральних інтенцій не зможуть підтримувати культурний, економічний і соціальний прогрес. Культура загине, втративши своє духовно-ціннісний вимір. Отже, духовністю людини є здатність сприймати світ через особистісні морально-гуманістичні параметри і підпорядковувати свої життєві устремління вищим аксіологічними установкам і орієнтаціям конкретної культури. У разі, коли мова йде про духовність за рамками тієї чи іншої традиційної ціннісно-духовної культури, ми стикаємося з мімікрічною духовністю. З групою штучних синтетичних явищ, іменованих духовними і формально не відмітних від них, але по суті та змістом не є духовними [130, С. 88-91.].

В суперечливому процесі взаємодії релігійного і соціокультурного формується релігійна складова соціокультурної трансформації, в якій переважаючим є не соціокультурна деструкція і консерватизм, а, в умовах перехідного суспільства і загальної його кризи, визначальним є санаційно-оздоровлюючий культурно-акумулятивний, соціально і національно консолідуючий вплив релігії і церкви, особливо православної, на соціум, на формування національно-культурної ідентичності, етноформуєчий процес в цілому, – вважає Є.Борінштейн. Очевидним є формування нової поліфункціональності релігії [77, с. 222].

На думку Є.Р.Борінштейна, соціокультурний підхід дозволяє зрозуміти все багатоголосся і багатовимірність релігії як соціально-культурного інституту в суспільстві, що трансформується. Проведений аналіз дає підстави зробити висновок про суттєву розладнаність взаємин основних складових релігії та суперечливість складових релігії як соціального інституту – релігійної ціннісно-нормативної системи (багатоконфесійність), церковної організації та соціально-релігійних відносин (віруючі-віруючі, віруючі-суспільство, віруючі-церква, церква-держава, церква-інші релігійні організації та інші). Тому ефективність соціально-культурного трансформаційного процесу в Україні

значною мірою буде залежати від здатності релігій і, особливо, здібності православної церкви розв'язати той комплекс суперечностей, які склались як в самій її організації, у формах відправи, відповідних потребам нової пастви, у відносинах між конфесіями тощо [77, с. 222].

Цей процес тісно пов'язаний з так званою «приватизацією» релігії, входженням елементів нехристиянських вірувань і символів у склад масового «двоєвірного» християнства. «Відбувається зростаюче формування багатовір'я, а тому важливою тенденцією сучасної соціокультурної трансформації в Україні є політизація, яка оцінюється суперечливо, бо певні соціальні сили прагнуть утвердження православної монорелігії» [навод. за: 77, с. 213].

Свобода совісті і релігії «стосується людини як індивідуально, так і суспільно». Право на релігійну свободу повинно бути затверджене законодавством як цивільне право. Однак це право має свої межі. Слід визначити справедливі межі реалізації релігійної свободи в кожній окремій соціальній ситуації, проявляючи політичну розсудливість і дотримуючись вимог спільного блага, та закріпити їх через правові норми, що відповідають об'єктивному моральному порядку. Ці норми потрібні для «дійового захисту прав усіх громадян і мирного врегулювання конфліктів інтересів, а також для належної турботи про істинний громадський мир, який постає в результаті упорядкованого співіснування в справжній справедливості, і, зрештою, для належної охорони громадської моралі» [178, С.258-259].

Так, можна зробити висновок, що ідея свободи совісті не є продуктом царства «чистого духу», «чистого розуму». Вона виникла в результаті філософської, соціологічної чи правової рефлексії, є підсумком реального багатоаспектного людського буття, продуктом історичного, соціального досвіду. Саме в процесі історичного розвитку людства свобода совісті закріпилась у гуманістичних ідеях мислителів минулого, конституювалася в законодавчих актах і реальному житті як право, що гарантує недоторканність совісті людини в питаннях її ставлення насамперед до релігії [13].

Толерантності в українському релігійному середовищі як один з найбільш результативних способів збереження соціальної рівноваги, який виступає у ролі парламентаря, запрошує до діалогу, сприяє згладжуванню і поступовому узгодженню протиріч, розв'язанню конфліктних ситуацій у мультикультурному суспільстві; вона дозволяє релігії в сучасному українському суспільстві виконувати функції «зняття відчуження», «компенсації зняття соціальної залежності», «культурно-регулятивну», «соціально-моральну», «інтеграційну», «функцію збереження і утвердження існуючої соціальної системи», «запобігання конфліктам». Тобто, толерантність – це є активна моральна позиція і психологічна готовність до терпимості в ім'я взаєморозуміння між етносами, соціальними групами, в ім'я позитивної взаємодії з людьми іншого культурного, національного, релігійного чи соціального середовища.

5.4. Соціокультурна трансформація духовних цінностей в сучасному українському суспільстві

Розвиток сучасної цивілізації пов'язаний з її глибокою трансформацією, з фундаментальним вибором, з актуалізацією особистісного начала, з підвищенням значення активної діяльності людини, а значить, з ростом її волі і відповідальності. Свобода, згідно з філософським словником, – є здатністю людини до активної діяльності відповідно до своїх намірів, бажань, інтересів, в ході якої вона досягає мети [382, с. 569]. Виходячи з цього, свобода виступає умовою і передумовою відповідальності. Особистість відповідальна в міру свободи вибору. Свобода обмежена відповідальністю людини за свій вибір: своєю дією людина стверджує своє уявлення про ідеал, вибирає себе, самовизначається в своєму прагненні виконати свій обов'язок. На ранніх стадіях розвитку людства, свобода корелювала з безпосереднім успіхом, користю, тобто орієнтувала на найближче і очевидне кожному індивіду майбутнє; пізніше вона набуває вигляду цінностей, що орієнтують на віддалене і багаторазово опосередкований майбутнє і пов'язується з відповідальністю

людини за долю цивілізації. У метафізичному сенсі відповідальність означає усвідомлення своєї причетності до буття. Людина несе повну відповідальність за світ, в який вона «закинена» і «включена». «... Коли я з'явився в бутті, я один несу на собі весь вантаж світу, і ніхто не може мені його полегшити» [316]. Відповідальність проявляється у вимозі до людини самій оцінювати свої дії і відповідним чином їх виправляти. Людина захищає свою екзистенцію від надактивних і репресивних процедур по відношенню до світу за допомогою відповідних дій. Міра свободи засвідчується мірою її відповідальності. Особистість відповідальна за те, що об'єктивно могла і суб'єктивно повинна була зробити. У моральній поведінці людина відповідальна перед собою, а перед іншими – в тій мірі, в якій вона визнає їх «своїми-іншими», тобто частиною своєї суверенності, де інших вона приймає як продовження самої себе або через яких вона виявляється представленою. Відповідно, людина відповідальна за саму себе (за збереження своєї внутрішньої свободи, своєї гідності, своєї людяності) і за інших в тій мірі, в якій вона визнає їх «своїми-іншими». Людина відповідає за тих, кого приручили і в цій відповідальності проявляється її здатність бути не «одновимірною» істотою, а цілісною людиною [124, с. 441].

Об'єктивний зміст цінностей зумовлений загальними тенденціями і потребами соціально-культурного розвитку суспільства, тому він є виміром, що характеризує систему цінностей, яка існує незалежно від свідомості певних політичних сил, соціальної спільноти або конкретної особистості, тому «усвідомлення нових цінностей і смислів, що визначають перспективи самого існування суспільства – є викликом сьогоденної системи освіти. Нерозуміння або переоцінка значення цього зв'язку призводить до методологічних помилок в розробці стратегії розвитку суспільства, коли першочергово ставляться проблеми, в основі яких лежать протиріччя самої системи, або проблеми тих структур, для яких складові структури суспільства виконують роль ресурсного забезпечення. Не можна перетворювати освіту в сферу послуг, в неї є свої

завдання, що пов'язані насамперед з вихованням Громадянина і Людини» [434, с. 142].

Водночас зміст цінностей зумовлений не лише об'єктивними умовами життєдіяльності чи правами людини, а й загальними тенденціями розвитку або занепаду суспільства, об'єктивними потребами його виживання у світовому економічному просторі, в якому домінує боротьба за лідерство, захист своїх національних пріоритетів та інтересів. Об'єктивний зміст цінностей торкається різних сфер теоретичного рівня суспільної свідомості і, насамперед, зосереджує в собі найбільш значущі елементи соціально-культурного надбання соціуму .

Суб'єктивна сутність цінностей як предмет дослідження, на який безпосередньо, або опосередковано спрямовано більшість наукових пошуків, окреслює ідейно-політичні, прагматичні, моральні, естетичні та суто світоглядні пріоритети особистості в системі соціальних відносин, потреб та інтересів, що утворились в процесі її життєвого досвіду. Тому співвідношення особистісно-суб'єктивного і об'єктивно-соціального аспектів ціннісних утворень, що відбуваються під впливом позитивної, чи негативної соціальної практики і системи різних освітніх технологій, виступає як важлива педагогічна проблема [441, р. 6].

Суб'єктивну систему цінностей не варто розглядати як абсолютний і кінцевий емпіричний показник педагогічних досліджень, і, зокрема, рівня соціалізації особистості, позаяк означена система є лише відносним відображенням системи цінностей, що існує об'єктивно і підпорядкована прагненням соціуму, його найбільш прогресивних сил до надбання стабільності на шляху досягнення економічного і морально-етичного суспільного блага [441, р. 6].

Аналізуючи методологічне підґрунтя ціннісних утворень, Л. С. Нечепоренко зазначає: «Все життя рухається і утримується любов'ю до цінностей, але царство морально-духовного стану особистості є сферою вищих абсолютних моральних цінностей. Тільки індивідуальність, окрема особистість є носієм вищої ідеї, здійснення якої може привести до абсолютної повноти

існування. Всі інші абсолютні цінності, як: краса, добро, істина, свобода є лише часткові цінності» [98, с. 185-186].

Для перехідних періодів соціального розвитку характерним, поряд з диз'юнкцією тієї чи іншої системи соціокультурних ідеалів, є стан плюралістичного світоглядного хаосу. Прогресивний розвиток такого суспільства пов'язаний з еволюцією освоєння їм універсальних ціннісних принципів людського соціуму (економічних, соціально-регулятивних, загальнокультурних, моральних) через звільнення з мереж режимного, класового, вузьконаціонального егоїзму до формування соціально-гуманістичних ідеалів, як окремих індивідів, так і в громадському свідомості. Розвиток «соціального плюралізму» має вести не до громадської роз'єднаному і відчуження, а до «дискурсивно-комунікативного творення» на основі загальнолюдських ідеалів, які надають різноманітної мозаїці людського буття системність, яка, в свою чергу, сприяє становленню цілісності і системності суспільства. Очевидно, що соціально-гуманістичні ідеали людяності, демократії, честі, рівності, справедливості, доброти, правди, людської гідності, співчуття, совісті покликані узгоджувати різні людські інтереси на всіх рівнях соціальних груп і міжнаціональних комунікацій. Однак «гуманізація і демократизація, засновані на раціонально-технічному підпорядкуванні природи і соціальних зв'язків індивідуалістичним інтересам, абсолютизує індивідуально-прагматичне, споживацько-егоцентричні ставлення до світу». Упорядкування навколишнього світу відповідно до своїх одиничним приватним інтересам всупереч суспільним інтересам – основоположний принцип нав'язуваних техногенно-раціоналістичних псевдогуманістичних ідеалів [441, р. 7].

Будь-яка перехідна епоха містить в собі загрозу нігілізму. Складність перехідного процесу полягає в запереченні основоположних суспільних ідеалів минулого століття, в спробі дискредитації встановлених канонів і традицій. Зараз для українського суспільства, що знаходиться в перехідному періоді в момент підриву системи цінностей, спостерігається абсолютно адекватний цій

ситуації курс становлення та розвитку аксіологічних орієнтирів [130, С. 88–91]. Коли старі цінності і ідеали отримують негативну оцінку і відходять, а нові ще тільки формуються і затверджуються, – великий ризик виникнення сумніву в фундаментальності, сутності соціально-гуманістичних ідеалів, виникнення нігілістичного світогляду, сплеск руйнівних хвиль соціальної рефлексії. Трансформована система моральних ідеалів може стати життєздатною, лише в разі, коли її нові складові стають більш експліковане, ніж замінені. Попередні ідеали не виключаються повністю – «новий» ідеал включає «старий» як окрему складову. «Нові» ідеали виникають у непрацюючий, але живий і діє соціокультурному середовищі, підставою чого є наявність в суспільній свідомості фундаментальних соціально-гуманістичних ідеалів, пов'язаних з глибокими культурно-духовними традиціями, і відсутність масових установок на збереження «старих цінностей». Ставши на шлях незалежності, Україна, зауважує В.Кремень, лише в загальних рисах визначила куди йти, і ще менше - як це робити, оскільки ще «не сформульовані принципи суспільного розвитку» [189, с. 4]. Якщо втрачені основні суспільні орієнтири, на яких ґрунтувалися існуючі порядки, то чому особистість повинна приймати нову систему цінностей і підпорядкування нової організації і регламентації? Тут можливий єдиний відповідь - посилення на вічні гуманістичні ідеали людяності, доброти, честі, гідності, справедливості, співчуття, совісті, рівності, відповідні примордіальніе основам щасливого повноцінного буття людини [441, р. 8].

Людина володіє багатьма якостями. Вона, насамперед, природна істота, вона має потребу у їжі, відтворенні собі подібних, інстинкти, певні почуття і т.д. і т.п. Але те, що робить її людиною, не властиво іншим природним істотам – це її духовність. Людина є частиною системи суспільних зв'язків і відносин. Їй властива, крім всього іншого, діяльність. Діяльність особистості розгортається в межах матеріального та духовного світу. Духовність людини не відділена, не відгороджена від інших її якостей. Так, фрейдизм показав, який великий вплив на все духовне життя людини має лібідоносна енергія, як вона, сублімуючись, виступає у вигляді багатьох духовних якостей, прагнень

людини, як порушення законів цієї сублімації приводить до серйозних дефектів всієї духовної сфери людини – неврозів, психозів і т.і. Аналіз суспільних зв'язків людини розкриває багато важелів, які спонукають людину засвоювати духовні досягнення культури, постійно підтримувати високий статус цієї асиміляції. Звернення до діяльності людини розкриває процеси формування цілепокладання людської діяльності, багато аспектів становлення та розвитку понятійно-категоріального фонду. Можна сказати, що всі грані людського буття, життєдіяльність людини так чи інакше, обов'язково діють на духовний світ людини, преломлюються в ній [441, р. 8].

Людину як частину соціуму, як ключовий його структурний компонент можна аналізувати під різними кутами зору, саме людина пов'язана з іншими людьми системою відносин, вона – діяльна матеріально-предметна істота, носій певної культури. Кожен з компонентів людського буття можна взяти за основу при аналізі людини. Враховуючи таку багатоплановість, необхідно виділити якусь основну якість людини, те, що в першу чергу робить її людиною. На наш погляд, такою важливою якістю людини є її духовність. «Духовність специфічним феноменом, який є основою людини, пояснює природу людського буття, її визначаючу роль стосовно соціуму. Саме духовність є методологічним ключем до розуміння людини як єдності загально-родового та індивідуально-інтимного» [442, р. 12]. Звернення до аналізу духовності допоможе зрозуміти її значення в житті людини.

Пріоритетність духовних цінностей як інтегральних показників ціннісного виміру зумовлена кількома обставинами:

1) вони найбільше впливають на утворення не лише прагматично-цільового, а й соціально-громадського компоненту оцінки соціальних явищ і, тим самим, активно сприяють формуванню і закріпленню громадських почуттів, інтересів, переконань, що характеризують повноцінно соціалізовану особистість;

2) вони значною мірою зосереджують в собі найбільш прогресивний соціально-культурний потенціал моральної свідомості соціуму;

3) інтеріоризація духовних цінностей на особистісному рівні утворює особливий тип організації життєдіяльності людини – її саморегуляцію, яка не підвладна впливу негативних зовнішніх небажаних дій, обставин, соціальних умов та інших чинників, адже «ціннісна система людини розуміється як складно побудований регулятор людської життєдіяльності, який відображає у своїй структурній організації та змісті особливості об'єктивної дійсності, що охоплює і зовнішній для людини світ, і саму людину в усіх її об'єктивних характеристиках» [63 с. 14].

Проблеми духовного розвитку особистості повсякчас привертала увагу вітчизняних і зарубіжних науковців. Феномен духовного розвитку особистості вивчали А. Адлер, В.Арутюнов, С.Гроф, О.Олексюк, Г.Райх, О.Семашко, В.Сівков, В.С.Барулін, А. Ярошенко та ін. Дослідження психологічних аспектів духовності здійснювали М.Боришевський, Е.Помиткін, М.Савчин, Ж.Юзвак. Особливості формування духовних цінностей сучасної молоді відображені в працях І.Беха, В.Бондаревської, Є.Борінштейна, І.Зязюна, Г.Шевченко. Однак в філософських дослідженнях сучасності недостатньо уваги приділяється осмисленню соціально-філософських механізмів формування духовної свободи особистості.

Чим більше у людини ступенів свободи, тим важче знайти її точку рівноваги. Ця рівновага допомагають її знайти ціннісні орієнтації. Загалом, проблема духовних цінностей буде розглядатися нами в подальшому, але їхній зв'язок очевидний. Цінності – це найважливіший глибинний стабільний пласт свідомості; тут через вибір абсолютів і святинь реалізується людська свобода. Свобода передбачає наявність аксіологічних підстав вибору, досить розвинених і усвідомлених ціннісних орієнтирів; виступає результатом «роздільної здатності» свідомості встановлювати міру і критерії дій. Досвід свободи можливий за умови спрямованості людини на ідеальні цінності, наближається за допомогою здійснення реальних цінностей. Духовні цінності особистості складають основу її світосприйняття і світорозуміння, від них залежить уміння визначати власні життєві пріоритети. Тому «розвиток духовного світу людини в

значній мірі обумовлює формування і реалізацію її повсякденної та професійної діяльності». Негативним явищем сучасності стало нерозуміння молоддю духовної сфери людського буття й її окремих складових. Спостерігається повна або часткова відсутність внутрішніх орієнтирів, що є наслідком недостатнього духовного розвитку [13, с. 269].

«Утвердження певних духовних цінностей відбувається у відповідному соціально-політичному, соціально-економічному, соціально-культурному контексті» [13, с. 269]. Водночас саме цінності є визначальною складовою духовного життя особистості, соціальних спільнот і суспільства загалом.

Досліджуючи уявлення про систему ціннісних орієнтацій, важливо враховувати положення, за яким система цінностей є виміром, що характеризує рівень соціального значення певних об'єктів і реалій життєдіяльності людини. Особливість дослідження цього процесу полягає в тому, що цей вимір має не лише суб'єктивний, а й об'єктивний характер.

Духовні цінності особистості розглядаємо як цілісне утворення, яке складається з цілої низки духовних почуттів, прагнень, потреб. Одні з них можуть займати лідируючі позиції в цьому процесі, інші – відіграють другорядну роль у контексті духовної спрямованості особистості. Формуючись у певних соціальних умовах, духовні цінності втілюють у собі високі суспільні інтереси, активізують соціальну діяльність, стимулюють індивіда до суспільно-корисних справ, слугують свідомому вибору місця в ньому [13, с. 270].

Аналізуючи духовно-моральні інтереси підростаючого покоління у контексті проблеми духовності людини, О.М.Дідус вказує: «Як прояв духовного життя суспільства мораль відображає суспільну свідомість та суспільну волю людей, носить історичний характер. Зі зміною суспільно-економічних умов життя у людей змінюються погляди і поняття, тобто їхня суспільна свідомість. Водночас не слід забувати про загальнолюдські моральні цінності, які індіферентні щодо соціально-економічних перетворень. Дієвість морального виховання проявляється в тому, що все необхідне і справедливе для

суспільства стало особистісно необхідним, тобто основою поведінки конкретної людини» [133, с. 53].

У здатності здійснювати свободу виражається духовність людини, яка складає основу її індивідуальної цілісності. Людина як духовна істота відрізняється від інших живих істот своїм вільним існуванням і внутрішньої здатністю дивитися на все як би з боку, оцінювати все опосередкованим чином і володіти своїми спонуканнями. Духовна свобода особистості в різній мірі завжди присутня в різних культурних сферах, проникаючи в політику (у вигляді політичної волі), в мистецтво (в формі художньої творчості), в мораль (як свобода вибору і підстава морального вдосконалення особистості). Специфіка феномену свободи полягає в тому, що вона стає справжньою реальністю тільки в ціннісній системі взаємопов'язаних категорій

Можна виділити деякі основні аспекти духовності:

1) Всеохоплюючий характер духовності. Вона включає в себе раціональні та емоційно-афективні сторони, когнітивні та ціннісно-мотиваційні моменти, орієнтовані на зовнішні та внутрішні установки.

2) Духовність людини існує як ідеальність. Ідеальність в цілому характеризується тим, що зміст будь-яких явищ світу, суспільства інтеріоризується в чистому вигляді, звільнена від матеріально-предметних, просторово-часових характеристик свого буття. Людська духовність і є ідеальний світ, коли людина оперує ідеальними формами.

3) Духовність є суб'єктивним світом людини. Вона існує як внутрішнє, інтимне життя людини, вона розгортається в її ідеальному просторі і часі, виступає як особливість Я кожної конкретної людини. Духовність як міра розвитку людини. Часто під духовністю розуміють міру розвитку в людині морально-етичних якостей, принципів, ступінь засвоєння досягнень духовної культури людства [13, с. 113].

Що ж стосується загальних рис духовності, то це людський дух у всьому багатстві та взаємозв'язку її проявів, виражених в вербальних та ідеальних невербальних формах, виступаюча як суб'єктивна внутрішня реальність

людини. Духовність можна означити як духовне життя людини, її суб'єктивно-ідеальний світ.

Отже, В.С. Барулін виділяє наступні грані людської духовності. Перша грань розкриває екзистенційний сенс духовності. Тут мова йде про те, що в духовності людина фіксує власне людське Я, усвідомлює, ідентифікує власне людське буття. Інша грань розкриває індивідуальну неповторність, унікальність людини. Саме в духовності втілюються, живуть, проявляються найбільш глибинні людські імпульси, прагнення людини. Третя грань розкриває релятивний сенс духовності. Мова йде про те, що в духовності людина виступає як суб'єкт відносин. Причому ці відносини проявляються двояко: зовні, до всього зовнішнього світу і всередину – як відношення до себе, власного Я. Четверта грань розкриває асиміляційно-акумулятивний сенс духовності. Тут мова йде про засвоєння, інтеріоризацію людиною великого багатства світу культури, про перетворення багатства на внутрішній зміст людини [44, с.114-115].

Звичайно ми розкрили не всі грані духовності. Людину ми розглядаємо і з позиції свого Я, своєї індивідуальності, своєї всезагальності, своїх відносин. Як відомо, визначень духовності велика кількість [85, с. 5]. І кожне з них розкриває її сутність з певної позиції. Більшість визначень зводяться до того, що власне духовність є квінтесенцією людини. Духовність – це не якась риса людини, не якась властивість, не доповнення до людини. Це дещо інше. Духовність людини є те, що виділяє її із всього світу універсуму. «Духовність є інтегративна якість, яка відноситься до сфери сенсожиттєвих цінностей, яка визначає зміст, якість і направленість людського буття та «образ людини» у кожному індивіді» [44., с. 117].

На наш погляд, саме духовність людини найбільш повно виражає і характеризує людську сутність взагалі. Сутність людини насамперед в її духовності.

Духовна екзистенційна суть людини фрагментована, індивідуалізована, матеріально, раціонально орієнтована на експлуатацію особистості. Вона

позбавлена наповненості, сенсу, обмежена формою – знаком грошей і влади – тотальним, бездушним інструментом поглинання душ. Формально все ще визнаючи духовну культуру умовою розвитку і вдосконалення людини, фокус у теперішній час переноситься з цілісного, сакрального знання, яке вдосконалює духовну природу особистості, на цивілізаційне, яке формує ненаситний культ споживача масових благ. Не людина з її духовним потенціалом, «близькими зв'язками» стає об'єктом впливу цивілізаційного знання, а маса, яка нескінченно споживає, жадібна, роз'єднана, яка втратила свій справжній вигляд. Можна сказати, сама маса формується під впливом нового порядку [13, с. 271]. Отже, змінюються і перспективи розвитку суспільства: цінність общинного світу стає недоступною розумінню тоталітарному споживчому свідомості, мислячій категоріями споживацтва. В рамках нового масового порядку ілюзія про споживчий рай стає тією метою, до якої направляє людський потенціал дискурс влади і людина охоче відгукується на заклик. Незалежність і самодостатність індивідуума, свобода вибору духовного розвитку і дій, свобода волі, здатність до дії у відповідності з своїми принципами, перевагами, переконаннями, цінностями і свідомий контроль за вибором дій, підпорядковані нормам моралі та права, свідчать про його автономне існування. Автономія індивіда визначається як його внутрішнім світоглядом, психологічними якостями, вимогами практичного розуму, духовною культурою, так і соціальними умовами, у яких він формується. Для суб'єкту автономії важливою умовою є взаємозв'язок його певних форм поведінки і діяльності, мотивом яких є світоглядні установки і відображення його волі, з оточуючим його соціальним середовищем [13, с. 270].

Духовність як екзистенціальний пласт людини також полягає, на думку В.С. Баруліна, в тому, що людина через свою духовність і в її формах усвідомлює, сприймає, відчуває саму себе. Інакше кажучи, духовність – це особливий, нікому більш не властивий спосіб ідентифікації людиною самої себе, своєрідна її самоідентифікація [44, с. 117–118].

Ця роль духовності відбивається і в певних зовнішніх оцінках людського буття. Так, людина живе, поки в ній живе душа, поки у неї є свідомість, розум. Втрата свідомості, осудності – це і втрата людського буття, точно так же, як повернення свідомості, прихід «в себе» – це своєрідне повернення в людське буття. Принципове значення духовності для людського буття відображено і в філософській рефлексії. Відоме декартівське *cogito ergo sum*, мислю – отже, існую – відображає цей екзистенційний пласт свідомості. В даному випадку мислення є не просто показником людського пізнання, визначеного раціонального процесу, воно свідчить про саме існування людини, виступає критерієм даного існування.

Отже, можна виділити духовність як екзистенцію, як існування самого духу людини, як екзистенцію всього людського буття. Людина живе, діє, перетворює світ, спираючись на духовність як форму самоідентифікації. Здається, екзистенціалісти мали рацію, коли коріння людського існування шукали в області духовності. Правда, ці корені вони вбачали в межових ситуаціях людського буття, в «бутті між», це їхнє переконання виправдовувалася тим, що саме в цих ситуаціях вони рельєфніше охоплювали, фіксували деякі глибини духовного світу людини, з'ясовували фундаментальне значення цих глибин для самого буття людини [251, с.497].

Якщо духовність як фактор самоідентифікації людини оцінити в площині взаємозв'язків людини і соціуму, то можна констатувати, що людина виступає тут насамперед як духовна істота, як суб'єкт духовного буття, а вже потім як робітник чи вчений, представник етносу або класу, країни, покоління, культури і т.д. Її різноманітні відносини з соціумом виростають з її духовності, потім заломлюючись, опосередковуючи в безлічі конкретних соціальних модифікацій.

Що стосується української духовної культури, процес соціокультурних трансформацій розпочався в так званій «єкуменічній моді» – початку «діалогу з неслов'янськими традиціями», які деформують слов'янську духовну культуру настільки, що можна з упевненістю говорити про наближення епохи

постслов'янської культури. Традиційні форми духовності, які були глибоко вкорінені в побуті, системі свят, обрядів, типі і способі мислення, психології, витісняються «нетрадиційної духовністю», під якою слід розуміти різні релігійні, культурні, етичні та естетичні норми, історично неуспадковані від минулих епох певним етносом, невластиві його релігійності, невикорінені в побуті, культурі, але які поширені в результаті екуменічного руху, який прагне до діалогу культур [130, С. 88–91]. Умови виникнення нетрадиційної або мімікрічної духовності не можна пов'язати з окремим соціальним, політичним або ідеологічним процесом, так само як і не можна обмежити вище перелічені тенденції рамками тільки України. Глобальні проблеми людського суспільства в цілому – небезпека воєн, демографічна неадекватність, екологічна криза тощо. Тобто все, що турбувало людей багато століть назад, є надзвичайно актуальним і сьогодні, стаючи джерелом негативних настроїв, а також серйозним докором традиційній системі цінностей, яка може здаватися незадовільною [353, С. 126–143].

Отже, сучасні соціальні умови, характерні для українського суспільства, можна назвати наслідком духовної трансформації, що являє в даний час складний багатогранний процес звільнення різних сфер суспільства і культури від панування стародуховних інститутів і символів. В результаті чого світла енергетика споконвічно слов'янською духовності початку розсіюватися під впливом нових суспільних ідеалів [130, С. 88–91]. Таким чином, «соціокультурні трансформації виступають детермінантами девальвації вироблених нашою історією соціально-гуманістичних ідеалів, які заміщаються нині низькопробними гедоністичне споживчими орієнтирами» [130, с. 90].

Людина є відкритою для можливостей, вона визначає свою дійсність сама. У сфері свободи більш широко, ніж в інших духовних сферах, виражається сутнісна основа людини, її якісна визначеність і багатозначність форм проявів. Людина як вільна істота завжди зорієнтований на майбутнє, на рішення екзистенціальних проблем, на розширення горизонту свого існування, на вічне заперечення і перетворення всього усталеного і стійкого, на

нескінченний пошук нових форм життя, що дає йому можливість тотального буття в світі.

Висновки до 5 розділу

Духовний і соціальний досвід розвитку людства показав, що рівність можлива тільки як рівність у свободі. Сковорода, як і багато інших мислителів, наполягав, що рівність це «нерівна усім рівність». Так, ми прийшли до висновку, що рівність полягає у можливості кожного бути самим собою, вільно розвивати свої сутнісні сили, у розумінні рівності усіх перед законом, рівного права на життя, на задоволення своїх віртуальних потреб.

Домінуючою в даний час стає не ідея досягнення свободи, а переживання її і вміння користуватися нею. Вільна діяльність людини повинна бути в руслі прогресивних тенденцій суспільного розвитку. «Вільні» дії людини в світі, що породили глобальні проблеми, змусили змінити саму картину світу, в якій подібні дії перестають оцінюватися як щось самоцінне, і переважне значення набуває відповідальність.

Отже, утвердження цінності свободи сприяє перетворюючому, креативному способу активності (має як позитивні, так і негативні наслідки), що змінює не тільки суб'єкта, але навколишній світ суспільства і природи в напрямку значимої мети.

Встановлено, що поняття свободи волі чи свободи вибору Г. Сковорода зводить у своїй більшості значень до особистої духовної свободи людини. Однак, суспільно-політичний її вимір також посідає вагоме місце, зокрема проявляючись у концепції «спорідненої» праці. Людина відчуває індивідуальну свободу через розуму до пізнання, через усвідомлений вибір та виконання «спорідненої праці».

На наш погляд, недооцінені культурна та соціальна функції релігії в сучасному суспільстві. Так, релігія відіграє важливу соціокультурну роль в державі. В межах релігійних віровчень формуються єдині зразки почуттів, думок, поведінки людей, єдині цінності, завдяки чому релігія виступає як

могутній засіб упорядкування та збереження традицій та звичаїв. Однією з історичних місій релігії, що набуває в сучасному світі все більшої актуальності, є формування відчуття єдності людського роду, значущості неперехідних загальнолюдських моральних норм і цінностей. Однак релігія може бути виразником зовсім інших настроїв, зокрема фанатизму, непримиренності до людей іншої віри тощо.

Духовність можна визначити як духовне життя людини, її суб'єктивно-ідеальний світ. Духовна свобода особистості завжди присутня в різних культурних сферах, проникаючи в політику (у вигляді політичної волі), в мистецтво (в формі художньої творчості), в мораль (як свобода вибору і підстава морального вдосконалення особистості). Специфіка феномену свободи полягає в тому, що вона стає справжньою реальністю тільки в ціннісній системі взаємопов'язаних категорій

Матеріали, викладені у розділі, представлені у публікаціях автора [12], [13], [14], [15], [18], [23], [27], [441], [442].

ВИСНОВКИ

У висновках кваліфікаційної роботи проводиться теоретичне узагальнення та пропонується нове вирішення **наукової проблеми** – є репрезентація проблеми свободи у соціально-філософському знанні в контексті соціокультурної реальності, виявлення системних протиріч у її проявах, що має принципове значення для мультикультурного суспільства.

1. Проведене дослідження дозволило з'ясувати, що свободи – це філософська категорія, що характеризує сутність людського буття і яка проявляється у здатності особистості слідувати своїми уявленням і бажанням. Вона є фактором, що сприяє соціокультурним трансформаціям суспільства та впливає на динаміку його розвитку, проявляється в соціальній, політичній та духовній сферах суспільного буття. Обмеження свободи особистості, тотальний контроль завдає шкоди, як особистості, так і суспільству. Свобода не є результатом філософської, соціологічної, політичної чи духовної рефлексії, а є підсумком реального багатоаспектного людського буття, продуктом історичного, соціального досвіду.

2. Застосування історико-філософського методу дозволило дослідити зв'язок між свободою як науковим поняттям і як соціокультурним феноменом. Виявлено, що поняття свободи має різні смислові конотації та тісно пов'язане з розумінням ролі та місця особистості в суспільстві, в якому вона існує, адже з становленням особистості, набуттям нею певних соціальних характеристик та відмінностей, що ґрунтуються на індивідуальному досвіді, постає усвідомлена відповідальність за свої дії. Свобода як соціокультурний феномен являє собою міру самореалізації людини, втілення глибинних потенцій людини відповідно до її устремлінь, бажань, її ціннісних орієнтацій. У цьому розумінні вільною можна вважати ту людину, яка найбільш повно і адекватно реалізувала себе у відповідності зі своїми прагненнями та цінностями, і, навпаки, не вільний той, хто не зміг в силу тих чи інших причин, перепон, обмежень самореалізуватися так, як він уявляє собі гідним, корисним і необхідним. Оскільки свідома самореалізація людини, її самотворення соціуму є однією із фундаментальних

основ людини, остільки і однією з вирішальних умов цього самотворення є свобода. Свобода і виступає як вічний рух людини до втілення самої себе.

3. В ракурсі соціально-філософського дослідження свободи з'ясовано, що виступає фактором соціокультурних трансформацій, що сприяє соціокультурним трансформаціям суспільства і впливає на динаміку його розвитку, проявлений у соціальній, політичній, матеріальній та духовній сферах суспільного буття; проблеми свободи мають онтологічне та гносеологічне, а також аксіологічне навантаження.

Поняття «соціокультурна трансформація» уявляється як динамічний іманентний процес змін в суспільстві, які є наслідком зіткнення старого і нового; результатом змін є утворення нової соціокультурної реальності, що проявляється на рівні всього суспільства і торкається усіх сфер культури у сучасному історичному періоді.

4. З'ясовано теоретико-методологічне складові дослідження свободи як фактора соціокультурних трансформацій. Головна увага у філософському дискурсі свободи приділяється проблемам свободи дій, свободи вибору та свободи волі. Застосування соціокультурного методу, аналізу й синтезу, структурно-функціонального аналізу, діалектичного, дедуктивного, історико-філософського та феноменологічного дозволили розкрити суттєвий вплив свободи на соціокультурні трансформації. Виявлено, дотримання принципів свободи в соціальній сфері життя суспільства дозволяє побороти наявну в ХХ столітті ідеологізацію та сприяє плюралізму думок і дій. Матеріально-економічна сфера життя суспільства в умовах свободи розширює спектр форм господарювання із використанням можливостей інформаційного суспільства і дозволяє вільно реалізовувати ідеї, перебуваючи в будь-якому куточку світу. Політична сфера під впливом свободи проводить політику мультикультуралізму і гостро реагує на всі події політичного життя, в якій точці світу вони б не відбувалися. Свобода в духовній сфері життя суспільства надає можливості вільного розвитку людини від народження, не допускає культурного релятивізму і втрати смислових орієнтирів. Соціокультурно

обумовлена свобода підсилює роль морального начала в процесі діяльності людини.

5. Розкрито, що свобода – найважливіший атрибут особистості, без якого неможлива соціальна і духовна реалізація її основних потреб. Сучасне суспільство ставить перед собою завдання формування такої особистості, яка перетворює стихійність буття в свідомо детермінуючий процес. Діалектика набуття свободи особистістю та розвиток соціальної системи, знаходить своє відображення не тільки у позитивних, але й у негативних стереотипах необхідностей. Боротьба з проявами негативних стереотипів – максимально повно виявляти суспільний демократизм, це дозволить отримати найкращий результат для вільного удосконалення особистості.

6. Проаналізовано свободу особистості через фактори ідентичності та толерантності. Зокрема, сучасна свободна людина володіє ідентичністю в широкому сенсі (включає не лише міжетнічний компонент, а й релігійний, професійний, культурний, соціально-демографічний), що дозволяє їй залучитися до соціальної структури суспільства. Толерантність же виступає інструментом осмислення і пристосування до соціальної дійсності. В процесі соціокультурних трансформацій свободна людина формує нову ідентичність з допомогою толерантного ставлення до світу. Важливим для розвитку особистості є наявність механізмів самоідентифікації, що спираються на глибинні індивідуальні та цивілізаційні цінності. Особистість зростає і розвивається в певному соціальному, культурному та національному середовищі і вторгнення в її розвиток чужих культурних, соціальних та інших елементів може вести до різного роду незворотних процесів.

Сутність толерантності виявляється в наступних принципах: повага людського достоїнства, права бути іншим, прийняття іншого як даності, готовність поставити себе на місце іншого, визнання рівності в різноманітті, повага іншого в його віруваннях, ствердження духу партнерства і співробітництва без протиставлення ідентичності соціальності. Досягнення відповідного рівня толерантності у суспільстві вимагає об'єднаних

цілеспрямованих зусиль системи освіти й виховання та розробки соціальними науками нових практичних підходів у повсюдному ствердженні толерантності.

7. Глобалізація є результатом нового європейського ліберального проєкту, в основі якого лежить сцієнтистська парадигма європейської культури Нового часу, що найбільш рельєфно проявила себе в кінці ХХ століття. Глобалізація – процес тотальної інтеграції.

Процеси глобалізації призвели до: дисбалансу розвитку економіки різних регіонів; комерціалізації всіх сфер життя; глобалізація ринку робочої сили; погіршення екологічної ситуації на планеті; посилення розриву між багатими й бідними (людьми та країнами); безконтрольності діяльності міжнародних фінансових структур щодо керівництва держав, чиї громадяни входять у ці структури; соціального розшарування, що стало причиною зростання напруги не тільки між представниками різних соціальних груп в одній країні, але також між країнами; деградації культури та падіння рівня духовного життя суспільства. Глобалізація приводить до реактуалізації розриву між економічною та культурною моделями розвитку різних суспільних систем, викликає руйнування національних культур. Насамперед, це стосується національної мови, применшення її значення; суб'єктивного відчуття свободи при об'єктивній несвободі; зовнішньої, фізичної свободи, свободи пересування.

Вплив глобалізації проявляється в тому, вона є викликом людині і суспільству, примушуючи сумніватися у власній ідентичності. Вони спонукають або виборювати право займати гідні позиції в новій світовій системі, або творити свій варіант розвитку, в якому глобалізації протистоїть регіоналізація, центропериферійному світоустрою – поліцентричний, культурній уніфікації – інтерес до національних культур, секуляризованій демократії – релігійні та традиційні цінності, глобальній ідентичності – відданість своєму народові.

8. За допомогою синергетичного підходу досліджено флуктуації свободи. Показано, що проаналізувати цілісність особистості у сучасному суспільстві корисно з використанням механізмів самоорганізації. Рівноважність системи «особистість» задається її цілісністю, отже, втрата цілісності веде до

втрати рівноважності всієї системи «особистість». Формування цілісності як стану рівноважної системи «особистість» відбувається на життєвому шляху, який є для кожної людини неповторним і охоплює зміну одних видів соціальних ролей іншими, процес отримання нових можливостей і їх реалізацію, в цілому, весь шлях розвитку індивіда.

Використавши методологію П. Сорокіна, розглянувши флуктуації свободи в сучасних умовах, на фоні пандемії, сформульовано уявлення, що амплітудами флуктуацій в сучасних умовах пандемії виступають: «свобода і анархія» (відсутність контролю особистості з боку інститутів права, політики, релігії чи культурно-духовної сфери приводять до вседозволеності і втрати контролю над ситуацією); «свобода і страх» (особистість в умовах відкритого інформаційного суспільства отримує лавину інформації, яка викликає страх екзистенційний і страх за своє майбутнє та майбутнє людства (глобальні проблеми людства)); «свобода і необхідність» (здатність до «моральної» поведінки, за І. Кантом, здатність керувати своєю поведінкою і узгоджувати її з діями інших людей).

9. Для встановлення свободи наукового пізнання в сучасних реаліях ми дослідили критерії істинності знання на основі вивчення досвіду читання лекцій і проведення семінарських занять з філософії та спеціальних наукових дисциплін розроблено критерії науковості і встановлено їх відмінність від звичайних, помилкових, релігійних, дезінформативних знань. Це, зокрема: об'єктивність; раціональність; есенціальність знань; системна організація знань; верифікованість знань на їх наукову істинність; теоретичне підґрунтя для відмежування наукової форми істинного знання від повсякденного; соціально-філософські підстави наукових знань.

10. В результаті дослідження трансформацій наукового пізнання в освітянському процесі виявлено, що прояви свободи стають тенденцією, відбувається пошук нових освітніх парадигм, придатних для потреб сучасного суспільства, в умовах якого важливою життєвою необхідністю стає концепція освіти протягом усього життя. У зв'язку з тенденцією до постійного зростання

інформаційного навантаження і, відповідно, нагромадження нового соціально значущого знання, сучасній людині недостатньо для успішної самореалізації попередньо засвоєних нею знань. Трансформації освіти проявляються в тому, що змінюється її соціальна роль у сучасному світі, перш за все, як сфери зайнятості та як специфічної індустріальної галузі, в яку залучені значні маси населення. Освітнянський процес зазнає трансформацій у сфері наукового пізнання, які проявлені у використанні філософського принципу об'єктивності, через створення єдиного реєстру наукових журналів для публікації результатів досліджень та через розширення сфери використання систем «антиплагіат». Другий елемент трансформацій – свобода перетворення наукового знання на інновацію. Третій – академічна свобода, яка передбачає для всіх учасників науково-педагогічного процесу можливість вільно користуватися свободою вибору для здійснення творчого наукового процесу.

11. Загальною тенденцією соціокультурних трансформацій сучасного суспільства є економічна свобода особистості, яка означає можливість людини розпочинати або припиняти власну справу, купувати будь-які товари, використовувати будь-яку новітню технологію, виробляти будь-яку продукцію і пропонувати її для продажу за будь-якою ціною, вкладати свої кошти на власний розсуд. Без економічної свободи не може бути свободи особистості. Економічна свобода не може існувати без ринку, так само ринок не може бути без економічної свободи. Ринок через свої механізми функціонування здатен забезпечити реальні умови для економічної свободи. Іншими словами, ринковий механізм господарювання об'єктивно передбачає існування свободи господарювання. Економічна свобода опирається на свої основні принципи, а саме: економічну самостійність, економічну відповідальність, економічну рівноправність.

12. В результаті дослідження імперативу свободи у філософсько-богословських трактатах Г. Сковороди встановлено, що поняття свободи в національному контексті зводиться у своїй більшості значень до особистої духовної свободи людини. Проте, суспільний і політичний її виміри

виявляються у концепції «спорідненої» праці: людина набуває індивідуальної свободи через прагнення волі під керівництвом розуму до пізнання та через усвідомлений вибір діяльності. З'ясовано, що свобода, в розумінні філософа, передбачає можливість вибору способу діяльності, соціального статусу й соціальних функцій, дій, вчинків, поведінки, загалом своєї долі. Наявність покликання від природи аж ніяк не значить передвизначеність і детермінацію життя людини. Таким чином, концепція самопізнання філософа мала метою розкриття невидимої природи, вбачаючи в цьому умову досягнення свободи через вільне прийняття власної ролі в світі. Для особистості володіння свободою – це моральний імператив, критерій розвитку індивіда і суспільства в цілому. Сприйняття людиною свободи можна поділити на конкретні рівні, а саме: особистісний, міжособистісний, інституційний, політичний, що дозволяє нам розглядати особливості цього процесу.

13. Обґрунтоване явище толерантності в українському релігійному середовищі як один з найбільш результативних способів збереження соціальної рівноваги, який виступає у ролі парламентаря, запрошує до діалогу, сприяє згладжуванню і поступовому узгодженню протиріч, розв'язанню конфліктних ситуацій у мультикультурному суспільстві. В період національного відродження і за умов духовного вакууму перехідного періоду склалась потреба в релігії як етноформульованому та культурно-утверджувальному факторі, який реалізується на основі повернення до загальнолюдських цінностей. Тому, роль релігії у трансформаційний період значною мірою полягає у гуманізації соціальних відносин шляхом відтворення власної культурної традиції та підтримки культурності. Вихідним у цьому плані є розробка проблеми каналів і механізмів взаємодії національного і релігійного у період їх піднесення. У нинішній Україні відбувається модернізаційно-трансформаційне, ціннісно-культурологічне переосмислення релігійної моралі, всього релігійно-історичного досвіду відповідно до нових реалій соціального життя. Церква і сьогодні відіграє величну роль у збереженні та підтримці чинників

національної свідомості серед української діаспори в різних частинах світу, виконуючи важливу функцію етнозбереження українського народу.

14. З'ясовано, що духовність можна визначити як духовне життя людини, її суб'єктивно-ідеальний світ. Духовна свобода особистості завжди присутня в різних культурних сферах, проникаючи в політику (у вигляді політичної волі), в мистецтво (в формі художньої творчості), в мораль (як свобода вибору і підстава морального вдосконалення особистості). Специфіка феномена свободи полягає в тому, що вона стає справжньою реальністю тільки в ціннісній системі взаємопов'язаних категорій. Утвердження певних духовних цінностей відбувається у відповідному соціально-політичному, соціально-економічному, соціально-культурному контексті. Водночас, саме цінності є визначальною складовою духовного життя особистості, соціальних спільнот і суспільства загалом. У роботі визначено основні соціокультурні аспекти трансформації духовності: екзистенційний сенс духовності (людина фіксує власне людське Я, усвідомлює, ідентифікує власне людське буття); індивідуальна неповторність, унікальність людини (втілення, проявлення найбільш глибинних людських імпульсів, прагнень людини); релятивний сенс духовності (людина виступає як суб'єкт відносин, які проявляються двояко: зовні, до всього зовнішнього світу і всередину – як ставлення до себе, власного Я); асиміляційно-акумулятивний сенс духовності (засвоєння, інтеріоризація людиною великого багатства світу культури, перетворення багатства на внутрішній зміст людини). Саме аспекти соціокультурної трансформації духовних цінностей впливають на горизонти свободи.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода / Никола Аббаньяно // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 145 –157.
2. Алексеев П. В. Социальная философия: учебн. пособие / П. В. Алексеев. – М. : ООО «ТК Велби», 2003. – 256с.
3. Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания / Б. Г. Ананьев. – СПб. : Питер, 2001. – 272 с.
4. Андреева Т. О. Від феномена людини до феномена людства / Т.О.Андреева. – Донецьк: ДонНУ, 2002. – 237с.
5. Андрущенко В. П. Модернізація вищої освіти України в контексті Болонського процесу / В. П. Андрущенко // Освіта. – 2004. – № 23. – газета.
6. Андрущенко В. П. Модернізація педагогічної освіти України в контексті Болонського процесу / В. П. Андрущенко // Вища освіта України. – 2004. – №1. – С. 5–9.
7. Анчишкин А. И. Наука. Техника. Экономика / А. И. Анчишкин. – М. : Экономика, 1986. – 383 с.
8. Арндт Г. Між минулим та майбутнім : зб. політ. есе / Ганна Арндт; [пер. з англ. В. Черняк]. – Київ : Дух і література, 2002.– 322 с.
9. Аристотель. Собрание сочинений в 4-х т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.
10. Арутюнов В. С. Наука как общественное явление: курс лекций / В. С. Арутюнов, Л. Н. Стрекова. – М. – СПб., 2001. – 110 с.
11. Атаманюк З. М. Два розуміння свободи: позитивне і негативне (ретроспективний огляд проблеми) / З.М.Атаманюк// Віртус.- 2020.- № 49 (грудень). – С. 12-16.
12. Атаманюк З. М. Свобода як духовно-суспільний феномен / З. М. Атаманюк // Актуальні проблеми філософії та соціології. - 2016. - Вип. 14. - С. 3-5.

13. Атаманюк З. М. Свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства : монографія / З. М. Атаманюк – Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2020. – 316 с.
14. Атаманюк З. М. Грані людської духовності у філософських рефлексіях / Атаманюк З. М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2018. – № 1 (40). – С. 11-16.
15. Атаманюк З. М. Духовні та соціальні складники феномену свободи /Атаманюк З. М. // Science and Educationa New Dimension, Будапешт 2016. – IV (17). - № 108. – Р.15-18.
16. Атаманюк З. М. Цінності особистості через призму соціальної філософії/ Атаманюк З.М. // Гілея. Науковий вісник – 2019. – Вип. 143 (4) . – Ч.2. Філософські науки. – С. 7-11.
17. Атаманюк З. М. Стратегіями свободи як основоположної цінності сучасного суспільства /Атаманюк З. М.// Віртус.- 2020.- № 41 (лютий). – С. 12-17.
18. Атаманюк З. М. Цінність свободи як духовно-суспільного феномену (український контекст)// Методологія та технологія сучасного філософського пізнання: Кол.монографія [Текст] наук.редакт. Борінштейн Є.Р. – Одеса: ПНПУ імені К.Д.Ушинського, 2016. – С. 184-211.
19. Атаманюк З. М. Маніпулювання масовою свідомістю засобами культури / Атаманюк З.М., Торгашина А.// Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2019. – № 1 (42). – С. 6-13.
20. Атаманюк З. М. Антропоцентрический неоплатонизм в філософії епохи Возрождения /Атаманюк З. М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2014. – № 1 (32). – С. 16-22.
21. Атаманюк З. М. Економічна свобода особистості: соціально-філософський аспект /Атаманюк З. М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2017. – № 1 (38). – С. 10-17.

22. Атаманюк З. М. Еліта України в державницьких ідеях В.Липинського/Кавалеров А.І., Атаманюк З.М. // Перспективи. – 2007. - № 2 (38). – С. 26-30
23. Атаманюк З. М. Мотив свободи у філософії Григорія Сковороди /Атаманюк З. М. // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. – Одеса, 2015. – № 3(65). – С. 22-28.
24. Атаманюк З. М. Основні підходи до розуміння особистості на перетині філософії та психології /Атаманюк З. М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2016. – № 1 (36). – С. 6-12.
25. Атаманюк З. М. Погляди В. К. Липинського на роль релігії і церкви у національному державотворенні /З. М. Атаманюк // Наука. Релігія. Суспільство. – 2005. – № 2. – С. 142–146.
26. Атаманюк З. М. Проблема еліти в сучасних українських реаліях /З. М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2007. – № 1 (19). – С. 3–7.
27. Атаманюк З. М. Проблема свободи у релігійному контексті Компендіуму соціальної доктрини католицької церкви /Атаманюк З. М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2015. – № 1 (35). – С. 17-24.
28. Атаманюк З. М. Релігійні засади у формуванні духовності української нації / Атаманюк З. М. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2008. - № 2(22). – С. 10-14
29. Атаманюк З. М. Роль інформатизації освіти та формування інформаційної культури особистості /З. М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2013. – № 1(30). – С. 4–9.
30. Атаманюк З. М. Роль свободи у сучасній українській освіті /З. М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2015. – № 1(34). – С. 19–25.
31. Атаманюк З. М. Свобода та несвобода в сучасному українському суспільстві / З. М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2016. – № 2 (37). – С. 9–13.

32. Атаманюк З. М. Соціально-філософський аналіз свободи людини як феномена світосприйняття / Атаманюк З.М. // Перспективи. Соціально-політичний журнал. – 2016. – № 4 (70). – С. 6-12.
33. Атаманюк З. М. Творчість як соціокультурний феномен / Атаманюк З.М., Шацило С. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2016. – № 2 (37). – С. 140-148.
34. Атаманюк З. М. Філософія освіти як сучасна наука в Україні / З. М. Атаманюк // Перспективи. – 2019. – № 2 – С. 47–54.
35. Атаманюк З. М. Цілісність особистості через призму соціальної філософії / З. М. Атаманюк // Гілея. – 2019. – Вип. 143 (4). – Ч. 2 : Філософські науки. – С. 7–11.
36. Атаманюк З. М. Цінності української культури через призму поглядів Г.С.Сковороди /Атаманюк З. М. // Перспективи. – 2015. - № 1 (63). – С.19-25.
37. Атаманюк З. М. Шляхи набуття свободи / З. М. Атаманюк., М. Ф Цибра // Перспективи. – 2019. – № 4. – С. 128–139.
38. Ахиезер А. С. Переходность в культурно-историческом процессе и роль субъекта в динамике цивилизации / А. С. Ахиезер // Цивилизация. Восхождение и слом. Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. Серия "Субъект в мире – Мир субъекта" – М. : Наука, 2003. – С. 128–144.
39. Багалій Д. І. Український мандрований філософ Г. С. Сковорода / Д. І. Багалій. – Харків : ДВУ, 1926. –397 с.
40. Базалук О. О. Філософія освіти: навч.-метод. посібник / О. О. Базалук, Н. Ф. Юхименко. – Київ : Кондор, 2010. – 164 с.
41. Базилевич В. Д. Метафізика економіки: возможности необходимого / В. Д. Базилевич, В. В Ильин // Философия хозяйства. – 2009. – № 6. – С. 97–98.
42. Бакиров В. С. Ценностное сознание и активизация человеческого фактора: монография /В. С. Бакиров. – Харків : Вища школа, 1988. – 152 с.

43. Балакірева О. М. Трансформація ціннісних орієнтацій в українському суспільстві / О. М. Балакірева // Український соціум : науковий журнал. – 2007. – № 2 (19). – С. 7–19.
44. Барулин В. С. Основы социально-философской антропологии / В. С. Барулин. – М. : ИКЦ «Академкнига», 2002. – 455 с.
45. Бауман З. Свобода / Зигмунт Бауман; [пер. с англ. Г. М. Дашевского, предисл. Ю. О. Левады]. – М. : Новое издательство, 2006. – 132 с.
46. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Собрание сочинений в 7 томах. — М. : Русские словари, Языки славянской культуры, 2002. — Т. 6. - С. 38.
47. Бачинин В. А. Морально-правовая философия / В. А. Бачинин. – Харьков : Консум, 2000. – 208 с.
48. Бевзенко Л. Социальная самоорганизация в теории и практике Майдана / Totallogo-XXI. Постнекласичні дослідження. Київ: ЦГО НАН України, 2005. с.41-78., с.45.
49. Безп'ятчук Жанна //BBC Україна Як зміниться Україна і світ після пандемії? <https://www.bbc.com/ukrainian/news-52461719>.
50. Бек У. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Ульрих Бек. – М. : Academia, 1999. – 543 с.
51. Бек У. Что такое глобализация? / Ульрих Бек. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
52. Белоліпецький В. Г. Уроки мирового экономического кризиса и их учет в проектировании направлений развития национального хозяйства / В. Г. Белоліпецький // Философия хозяйства. – 2010. – № 1. – С. 56–57.
53. Беляєв І. А., Максимов А. М. Свобода человека как целостного природно-социально-духовного существа / И. А. Беляєв, А. М. Максимов // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2012. – №1. – С. 202–207. Режим доступа до журн. : <https://elibrary.ru/item.asp?id=18750545>
54. Бентам И. Рассуждения о гражданском и уголовном

законоположении в 3 т. / Иеремия Бентам; [пер. с фр. М. Михайлова]. – СПб. : Тип. Шнора, 1805. – Т. 1. – 532 с.

55. Бергер П. Л. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива / П. Л. Бергер. – М. : Аспект-Пресс, 1996. – 168 с.

56. Бердяев Н. А. Проблемы свободы личности и творчества в философии [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяева. Режим доступа : <https://www.km.ru/referats/2DAACEA8712B46F7886316FEFE8E6623>

57. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.

58. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.

59. Берлин И. Стремление к идеалу / И. Берлин // Вопросы философии. - 2000. - №5.

60. Берлін І. Два концепти свободи. Лібералізм: антологія / Ісайя Берлін. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 531–567.

61. Берлін І. Чотири есе про свободу / І. Берлін. — К.: Основи, 1994. — 272 с.

62. Бех І. Д. Проблема особистісних цінностей: стан і орієнтири дослідження / І. Д. Бех // Українська психологія: сучасний потенціал [в 3-х т.] : матеріали Четвертих Костюківських читань, (Київ, 25 вересня 1996 р.). – Київ : ДОК-К, 1996. – Т. 1. – С. 57–67.

63. Бех І. Д. Ціннісна система у розвитку особистості / І. Д. Бех // Вісник Полтавського державного педагогічного інституту ім. В. Г. Короленка: зб. наук. праць. – Полтава, 1999. – Вип. 1 (5). – С. 13–20.

64. Библер В. С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / Библер В.С. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 368-409.

65. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / [Иллюстр. Гораций Ноулз]. – [Б. г.]. : Библейское общество. – 928 с.

66. Бирюкова М. А. Глобализация: интеграция и дифференциация культур / М. А. Бирюкова // *Философские науки*. – 2015. – № 4. – С. 33–34.
67. Бичко І. В. Свідомість як ідеальна діяльність / І. В. Бичко, Л. М. Малишко // *Філософія: курс лекцій*. – Київ : Либідь, 1993. – С. 431–445.
68. Бичко І. В. Свобода / І. В. Бичко // *Філософський енциклопедичний словник*. – Київ : Абрис, 2002. – С. 570–571.
69. Бовин А. А. Концепции и практика управления инновациями: учеб. пособие / Бовин А. А., Краковская М. Я, Чередникова Л. Е. – Новосибирск : НГАЭиУ, 2002. – 330 с.
70. Бойко С. М. Дослідження української національної самосвідомості: аксіологічний підхід / С. М. Бойко // *Мультиверсум : філософський альманах*. – Київ, 2005. – Вип. 46. – С. 165–175.
71. Бойченко М. І. Ціннісна ідентифікація вітчизняної системи освіти / М. І. Бойченко // *Вища освіти України. Темат. вип. «Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського освітнього простору»*. – 2006. – Дод. 3 (Т. 1). – С. 51–59.
72. Боринштейн Е. Р. Личность: ее языковые ценностные ориентации / Е. Р. Боринштейн, А. А. Кавалеров. – Одесса : Астропринт, 2001. – 164 с.
73. Борисенко В.П. Поликультурное образовательное пространство России: история, теория, основы проектирования / Борисенко В. П., Гукаленко О. В., Данилюк А. Я. - М. – Ростов н/Д.: Изд-во РГПУ, 2004. – 576 с.
74. Боришевський М. Особистість. Виховання національної свідомості / М.Боришевський // *Освіта України*. – 2005. – № 23. – газета.
75. Борінштейн Є. Р. Виктимизация личности в современном обществе в условиях пандемии коронавируса/ Боринштейн Е.Р. // *Матеріали XVIII Всеукраїнської наукової інтернет-конференції «Освіта та соціалізація особистості»*. – Одеса : ПНПУ імені К.Д.Ушинського, 56 с. – С. 3-5
76. Борінштейн Є. Р. Нова соціокультурна реальність в Україні і її характеристики / Є. Р. Борінштейн // *Перспективи*. – 2003. – №4 (24). – С. 102–107.

77. Борінштейн Є. Р. Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства / Є. Р. Борінштейн. – Одеса : Астропринт, 2006. – 400 с.
78. Бочковський О. І. Життя і світогляд Т. Г. Масарика. Масарик про Україну / О. І. Бочковський. – Київ : Відень, 1921. – С. 17–18.
79. Братусь Б. С. Аномалии личности / Б. С. Братусь. – М. : Мысль, 1988. – 303 с.
80. Братченко Л. С. Педагогика развития. Ключевые компетентности и их становление / Л. С. Братченко. – Красноярск : Красноярский гос. у-т, 2003. – С. 104–117.
81. Бреслав Г. М. Эмоциональные особенности формирования личности в детстве: норма и отклонения / Г. М. Бреслав. – М. : Педагогика, 1990. – 140 с.
82. Бродель Фернан. Время мира : материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII в. : в 3 т. / Бродель Фернан; [пер. с фр. Л. Е. Куббеля]. – Т. 3. – Москва : Прогресс, 1992. – 679 с.
83. Брылина И. Б. Синергетика: основные идеи и принципы. [Электронный ресурс]. – Режим доступа <http://www.myshared.ru/slide/615919/>
84. Бубер Мартин. Два образа веры / Бумер Мартин. – М. : ООО «Фирма «Издательства АСТ», 1999. – 592 с.
85. Буева Л. П. Человек, культура и образование в кризисном социуме / Л. Буева // *Alma mater*. – 1997. – № 4. – С. 11–17.
86. Буева Л. П. Человек: деятельность и общение / Л. П. Буева. – М. : Мысль, 1978. – 216 с.
87. Булавский Л.В. Проблема современности в контексте модернизации и глобализации / Булавский Л.В. – 2005. – Вып. № 6. - 115 с.
88. Булгаков С. П. Основные проблемы теории прогресса. Сочинения в 2 т. / С. П. Булгаков. – М. : Наука, 1993. – Т. 2: Избранные статьи. – С. 83–84.
89. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / Иммануил Валлерстайн. – СПб. : Университетская книга, 2001. – 416 с.

90. Валле В. Жага свободи / Віра Валле. – Київ : Видавець Олег Філюк, 2017. – 312 с.
91. Василенко И. А. Диалог цивилизаций / И. А. Василенко. – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 290 с.
92. Васильчук Ю. А. Постиндустриальная экономика и развитие человека / Ю. А. Васильчук // Мировая экономика и международные отношения. – 1997. – № 9-10. – С. 25–26.
93. Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры / Альфред Вебер / Культурология. XX век. Антология / гл. ред. и сост. : С. Я. Левит, Л. Т. Мильская. – М. : Юрист, 1995. – С. 497–539.
94. Вебер М. Избранные произведения / Макс Вебер / сост., общ ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова, П. П. Гайдено [та ін.]. – М. : Прогресс, 1990. – 804 с.
95. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера / В. И. Вернадский. – М. : Наука, 2002. – С. 58-59.
96. Виндельбанд В. Свобода воли / Вильгельм Виндельбанд / Избранное: дух и история. – М. : Юрист, 1995. – 687 с.
97. Воецкая Т. В. Курс философии / Т. В. Воецкая, А. А. Чунаева. – Одесса : ОКФА, 1999. – 616 с.
98. Возняк С. М. Духовні цінності українського народу / С. М. Возняк. – Київ; Івано-Франківськ : Плай, 1999. – 293 с.
99. Вольтер Э. А. Философские сочинения / Э. А. Вольтер. – М. : Наука, 1996. – 560 с.
100. Воронкова В.Г. Синергетична методологія аналізу соціального управління // Збірник наукових праць. «Гуманітарний вісник запорізької державної інженерної академії» /В.Г.Воронкова. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/znpgvzdia/2009_36/pdf_36/visnik_36_3.pdf
101. Всемирная энциклопедия: философия / науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.

102. Вчення про свободу в сучасній філософії [Електроний ресурс]
Режим доступу : <http://kimo.univ.kiev.ua/Phil/52.htm>
103. Гаєк Ф. А. Цінність свободи / Ф. А. Гаєк // Лібералізм : антологія / упоряд. : О. Проценко, В. Лісовий. – 2 вид. – Київ : Смолоскип. – 2009. – С. 504–545.
104. Гальчинский А. С. Экономическая наука: проблемы методологического обновления / А. С. Гальчинский // Экономика Украины. – 2007. – № 3. – С. 11–12.
105. Гандзюра В.П. Екологія: навчальний посібник для вищих навчальних закладів/В.П.Гандзюра–К. : ВГЛ «Обрії», 2008. –356 с.
106. Гегель Г. В. Лекции по истории философии / Г. В. Гегель // Сочинения в 14 т. – М. ; Л. : Соцэкгиз, 1935. – Т. 11. – 547 с.
107. Гегель Г. В. Политические произведения / Г. В. Гегель. – М. : Наука, 1978. – 483 с.
108. Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук в 3-х т. / Г. В. Гегель. – М. : 1977. – Т. 3. : Философия духа. – 471 с.
109. Гедікова Н. П. Поняття свободи у соціально-філософському контексті /Н.П.Гедікова // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2019. - № 2(43) – С. 18-24.
110. Геєць В. М., Гриценко А. А. Політекономічні й інституційні засади справедливості та усталеності соціально-економічного розвитку / В. М. Геєць, А. А. Гриценко // Європейський вектор економічного розвитку: зб. наук. праць. – Дніпропетровськ, 2012. – Вип. 2 (13). – С. 41.
111. Гелд Д. Революції 1989 року і триумф лібералізму. / Дейвід Гелд // Лібералізм: антологія. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 1044–1068.
112. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI в. (в поисках практико-ориентированных образовательных концепций) / Б. С. Гершунский. – М., 1997. – 697 с.

113. Гетьман О. Економіка підприємства: навчальний посібник / Оксана Гетьман, Валентина Шаповал. – Київ : Центр навчальної літератури, 2006. – 487 с.
114. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. / Томас Гоббс; [пер. с лат. и англ.; сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов]. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1: О свободе и необходимости. – 622 с.
115. Гобозов И. А. Кризис современной эпохи и философия постмодернизма / И. А. Гобозов // Философия и общество. – 2000. – №2. – С. 84 – 85.
116. Гобозов И. А. Социальная философия: учебник для вузов/ И. А. Гобозов. – М. : Академический проект, 2007. – 352 с.
117. Гобхаус Л. Т. Либерализм / Л. Т. Гобхаус // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (первая половина XX в.) / отв. ред. М. А. Абрамова. – Москва : Прогресс-Традиция, 2000. – С. 83–182.
118. Горбаченко Г. Г. Релігія і культура / Г. Г. Горбаченко , В. І. Лубський, І. Д. Нілова. – Київ : КДІК, 1996. – 236 с.
119. Грабовець О. М. Релігія як соціальна технологія консолідації соціуму / О. М. Грабовець, Ю. І. Яковенко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – №3. – С. 111-122.
120. Гречко П. К. О границах толерантности / П. К. Гречко // Свободная мысль. – 2005. – №10. – С. 173-182.
121. Гринберг Р. С. Современная политическая экономия: экономическая свобода и социальная справедливость / Р. С. Гринберг // Политэкономия: социальные приоритеты. Материалы I Международного политэкономического конгресса. Т. 1: От кризиса к социально-ориентированному развитию: реактуализация политической экономии. – М. : Ленанд, 2013. – С. 19–20.
122. Грицанов А. А. Новейший философский словарь / А. А. Грицанов. – М. : Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
123. Грін Т. Г. Ліберальне законодавство і свобода контракту.

Лібералізм : антологія / упоряд. : Олег Проценко, Василь Лісовий. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 659–674.

124. Грін Т. Г. Про різні значення слова «свобода» у зв'язку з волею та моральним поступом людства / Т. Г. Грін // Лібералізм : антологія. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 441–457.

125. Гусев В. І. Західна філософія Нового часу XVII – XVIII. – К. : Либідь. – 2000. – 368 с.

126. Гутберлет К. Характеристики свободы воли и ее противники / К. Гутберлет. – М.: Либроком, 2013. – 312 с.

127. Давидов В. В. Теория деятельности и социальная практика / В. В. Давидов // Вопросы философии. – 1996. – №5. – С. 52–62.

128. Декарт Р. Избранные сочинения. / Р. Декарт. — М.: Политиздат, 1950.-710с.

129. Декларация принципов толерантности // Век толерантности : научно-публ. вестник. – 2001. – №1. – С. 62–68.

130. Дементьева В. В. «Свобода от совести» и духовность в эпоху постмодерна / Дементьева В. В. // Наука. Релігія. Суспільство. – 2004. – №4. – С. 88–91.

131. Джурицкий А. Н. Поликультурное воспитание в современном мире // Известия Академии педагогических и социальных наук, 2003, № 7, с. 77–85.

132. Дзялошинский И. Культура, журналистика, толерантность / Исиф Дзялошинский // Материалы научно-практической конференции «Пресса, государство, культура: мультикультурализм как новая философия взаимодействия». – М. : [б. и.], 2002. – С. 43.

133. Дідус О. М. Духовно-моральні інтереси підростаючого покоління у контексті проблеми духовності людини / О. М. Дідус // Духовність України. збірник наук. праць. – Житомир, 2001. – Вип. 3. – С. 52–54.

134. Донченко О. Б. Архетипи соціального життя і політика / Донченко О. Б., Романенко Ю. В. // Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.

135. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. / редкол. : В. Г. Базанов (отв. ред.) и др. – Л. : Наука, 1976. – Т. 14: Братья Карамазовы: Роман в 4 ч. с эпилогом. – 505 с.
136. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. / редкол. : В. Г. Базанов (отв. ред.) и др. – Л. : Наука, 1980. – Т. 20 : Статьи и заметки, 1862–1865. – С. 170–178.
137. Драгоманов М. П. Чудацькі думки про українські національні справи / М. П. Драгоманов // Вибрані твори. – Прага : Український Соціологічний Інститут в Празі, 1937. – 417 с.
138. Дратвер Б. Основи підприємницької діяльності: навч. посібник / Борис Дратвер. – Кіровоград : Кіровоградський держ. пед. ун-т ім. В. К. Винниченка, 2003. – 186 с.
139. Дриккер А. С. Эволюция культуры: информационный отбор / А. С. Дриккер. – СПб. : Акад. проект, 2000. – 180 с.
140. Духовно-культурні чинники соціоекономічної динаміки : монографія молодих вчених / наук. ред. Г. В. Задорожний. – Харків : Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2013. – 266 с.
141. Дьюи Дж. Демократия и образование / Джон Дьюи. – М. : Педагогика-Пресс, 2000. – 280 с.
142. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Эмиль Дюркгейм. – Одесса : тип. Г. М. Левинсона, 1900. – 432 с.
143. Дяченко М. В. Філософські виміри культури / М. В. Дяченко. – Харків.: ХДАК, 2007. – 206 с.
144. Економіка підприємства: навчальний посібник / рекол. : П. В. Крушта [ін.]. – Київ : Ельга-Н: КНТ, 2007. – 777 с.
145. Еленський В. В. Релігія. Церква. Молодь / В. В. Еленський, В. Н. Прибенесюк. – Київ : А.Л.Д., 1996. – 160 с.
146. Євтух В. Б. Етнічність : енциклопедичний довідник / В. Б. Євтух ; Нац. пед. ун-тімені М. П. Драгоманова, Центретноглобалістики. – К. : Фенікс, 2012. – 396 с., с. 3

147. Єрмоленко А. І. Автономна етика І. Канта та морально-правова проблематизація свободи / А. І. Єрмоленко // Філософська думка. – 2008. – № 6. – С. 131–154.
148. Задорожний Г. В. Людська діяльність: зміст і трансформація структури у сучасному господарському розвитку / Г. В. Задорожний, І. В. Колупасєва. – Харків : Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2009. – 157 с.
149. Задорожний Г. В. Хозяйствование как процесс ответственной объективации глубинного ценностно-знаниевого первоначала человека / Г. В. Задорожний, О. Г. Колинью // Социальная экономика. – 2013. – № 1. – С. 18–20.
150. Задорожний Г. В. Духовно-нравственные начала социальной экономики (о постнеклассическом обществоведческом знании) / Г. В. Задорожний // Соціально-економічні трансформації в епоху глобалізації. Матеріали Всеукр. наук.-практ. конференції. – Полтава : Скайтек, 2005. – С. 22.
151. Зеліченко А. Психология духовности / А. Зеліченко.—М. : Изд-во Трансперсонального института, 1996.—340 с.
152. Зибер Н. И. Давид Рикардо и Карл Маркс в их общественно-экономических исследованиях : [отрывки] / Н. И. Зибер // Історія економічних учень : хрестоматія : навч. посіб. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка ; за ред. В. Д. Базилевича ; [уклад.: В. Д. Базилевич, Н. І. Гражевська, А. О. Маслов та ін.]. – Київ : Знання, 2011. – С. 702–727.
153. Зотова О. И. Некоторые аспекты социально-психологической адаптации личности / О. И. Зотова, И. К. Кряжева. – М. : Ин-т практ. психологии; Воронеж : МОДЭК, 1995. – 243 с.
154. Иваненко М. И. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи / М. И. Иваненко. – М. : АСТ, 2005. – 161 с.
155. Ильинский И. М. Свобода – путь к знанию, пониманию, умению [Электронный ресурс] / И. М. Ильинский // Знание, понимание, умение. – 2004.

– № 1. – С. 10–18. Режим доступа: http://www.zpu-journal.ru/zpu/2004_1/Plinskiy/3.pdf

156. Инглегард Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. – М. : Academia, 1999. – С.249-264.

157. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества / Рональд Инглхарт // Политические исследования. – 1997. – № 4. – С. 6–33.

158. Иноземцев В. Л. Теория постиндустриального общества как методологическая парадигма российского обществоведения / В. Л. Иноземцев // Вопросы философии. – 1997. – №10. – С. 43–56.

159. Ионин Л. Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие /Л. Г. Ионин. – М. : Издательская корпорация «Логос», 2000. – 432 с.

160. Иванова Н. В. Духовно-онтологічні стратегії мислення: соціально-філософський аналіз / Н.В.Іванова. – Луцьк : Вежа-Друк, 2016. – 420 с.

161. Иваньо І. В. Філософія і стиль мислення Григорія Сковороди / І. В. Иваньо. – Київ : Наук. думка, 1983. – 151 с.

162. Івченко О. Розуміння свободи в реаліях ХХІ століття / Олексій Івченко // Вища освіта України. – 2011. – № 1. – С.32-39.

163. Кавалеров А. А. Цінність у соціокультурній трансформації: монографія. – / А. А.Кавалеров. – Одеса : Астропринт, 2001. – 224 с.

164. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант; [пер. с нем. Н. О. Лосский]. – СПб. : Изд-во Тайм-Аут, 1993. – 472 с.

165. Кант И. Сочинения. В 6 т. / Иммануил Кант. – М. : Мысль, 1964. – Т. 3. – С. 107.

166. Кантор К. М. Глобализация? – Да! Но какая? / К. М. Кантор // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 25–37.

167. Капрара Дж. Психология личности / Джон Капрара. – СПб. : Питер, 2003. – 640 с.

168. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних

теоріях і некласичних інтерпретаціях: монографія / Анатолій Карась. – Київ; Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Я. Франка, 2003. – 520 с.

169. Касперович Г. И. Синергетические концепции управления: курс лекций / Г.И.Касперович – Минск.: Академия управления при Президенте Республики Беларусь, 2005. – 258 с.

170. Квантовая механика. Физические флуктуации. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://habr.com/ru/post/407359/>

171. Кириченко С. О. Громадянське суспільство і правова держава: поняття та зміст. – Київ : Логос, 1999. – 88 с.

172. Киселев Г. С. Постмодерн и христианство / Г. С. Киселев // Вопросы философии. – 2001. – №12. – С. 3–15.

173. Климончук В.Й. Взаємозалежність політичних свобод та глобалізаційних змін як проблема трансформації людської свободи // Політологічні записки. – 2014. - № 2(10). – С. 22-30

174. Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека / Л. Н. Коган. – М. : Мысль, 1984. – 252 с.

175. Козловски П. Культура постмодерна / Петер Козловски. – М. : Республика, 1997. – 240 с.

176. Колодний А. М. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А. М. Колодний, Л. О. Филипович. – Львів : Логос, 1996. – 184 с.

177. Колот А. М. Усиление асимметрий в социально-трудовой сфере как современный тренд и вызов устойчивому развитию [Электронный ресурс] / А. М. Колот // Вопросы политической экономии. – 2012. – № 3 – С. 143–144. Режим доступа : <https://ir.kneu.edu.ua/bitstream/handle/2010/11547/143-155.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

178. Компендіум Соціальної доктрини Церкви [Електронний ресурс] / редкол. : Ольга Живиця, Юлія Щербініна [та ін.]. – Київ : ФОП Андрійчин Д. Ю., 2008. – 546 с. Режим доступу : https://mihaelkalush.at.ua/_ld/1/134_rc_pc_justpeace.pdf

179. Кон И. С. Ребенок и общество / И. С. Кон. – М. : Наука, 1988. –

270 с.

180. Кон И. С. Социология личности / И. С. Кон. – М. : Наука, 1973. – 352 с.

181. Констан Б. Принципы политики, пригодные для всякого правления / Бенжамен Констан // Классический французский либерализм. – М. : Политическая энциклопедия, 2000. – С. 23–262.

182. Констан Б. Про свободу древніх у її порівнянні зі свободою сучасних людей / Бенжамен Констан // Лібералізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 411–423.

183. Коронавірус (COVID-19) [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://news.google.com/covid19/map?hl=uk&gl=UA&ceid=UA:uk>

184. Коронавірус в Україні. Офіційний інформаційний портал Кабінету Міністрів України [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://covid19.gov.ua/29>

185. Косиченко А. Г. Национальные культуры в процессе глобализации / А. Г. Косиченко // Электронный информационно-аналитический бюллетень. – 2000. – № 8–9. – С. 15–16.

186. Костинский Г. Д. Пространственность в человеческом сознании / Костинский Г. Д. // Мир психологии. – 1999. – №4. – С.124.

187. Кохановский В.П. Философия для аспирантов : Учебное пособие / Кохановский В.П., Золотухина Е.В., Лешкевич Т.Г., Фатхи Т.Б.. Изд. 2-е – Ростов н/Д: «Феникс», 2003. – 448 с.

188. Кочубей Н.В. Синергетические концепты в нелинейных контекстах: сети, управление, образование // Наталья Кочубей. – Немецкая национальная библиотека, 2013. – 259 с.

189. Кремень В. Політична стратегія України. Порівняльні перспективи // Віче. – 1994. – №6. – С.3-12.

190. Кремень В. Г. Вища освіта в Україні і Болонський процес / В. Г. Кремень. – Київ : Освіта, 2004. – 384 с.

191. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: підручник / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – Київ : Книга, 2005. – 528 с.
192. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – Київ : Вид. Парапан, 2003. – 240 с.
193. Крымский С. Б. Метаисторические ракурсы философии истории / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 2001. – №6. – С. 32.
194. Крымский С. Б. Цивилизационный статус глобализации / С. Б. Крымский // Практична філософія. – 2001. – №2. – С. 133-138.
195. Крысько В. Г. Социальная психология: словарь-справочник / В. Г. Крысько. – Минск : Харвест, 2004. – 688 с.
196. Крюкова І. О. Суспільно-економічні аспекти синергетики. Економічний часопис XXI Суспільно-економічні аспекти синергетики / І. О. Крюкова. – 2010. – №5-6 – С.53–57.
197. Кудрявцев В. Н. Социальные отклонения: Введение в общую теорию / В. Н. Кудрявцев, Ю. В. Кудрявцев, В. С. Нерсеянц. – М. : Юридическая литература, 1984. – 320 с.
198. Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия: Учеб. / В. Н. Кузнецов. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Высш. шк., 2003. — 438с.
199. Кузнецов В. Про стан та перспективи розвитку методологічних досліджень науки / Володимир Кузнецов // Філософська думка. – 2005. – № 6. – С. 3–31.
200. Культура и развитие человека : очерк философско-методологических проблем / отв. ред. В. П. Иванов. – Киев : Наукова думка, 1989. – 320 с.
201. Культура, философия, образование в стратегиях XXI века / под ред. О. Н. Кузя. – Харьков : Изд-во ХНЭУ, 2006. – 260 с.
202. Культурно-дозвіллева сфера. Оглядова інформація (1980–1997 рр.) / упоряд. Л. М. Кликова. – Київ : УАДУ, 1997. – 18 с.

203. Культурология. XX век. Энциклопедия / редкол. : Ж. М. Арутюнова, В. Н. Башилов [и др.]. – СПб. : Университская книга, ООО Алетейя, 1998. – 447 с.
204. Культурологія : навч. посібник для студентів вищих навчальних закладів I-IV рівнів акредитації / за заг. ред. В. М. Пічі. – [2-ге вид]. – Львів : Новий світ, 2005. – 240 с.
205. Кун Т. Структура научных революций / Томас Кун. – Москва : Прогресс, 1977. – 273 с.
206. Кустова Л.С. Глобальный кризис и «длинные волны» Н.Д. Кондратьева в свете теории цикличности и современной синергетики /Л.С. Кустова. [Электронный ресурс]. – Режим доступа <http://mediascope.ru/node/579>.
207. Кутырев В. А. Бытие или ничто / В. А. Кутырев. – СПб. : Алетейя, 2010. – С. 127–128.
208. Кьеркегор, Сёрен. Или — или: Фрагмент из жизни: в 2 ч. / Пер. с дат., вступ, ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. — СПб. : Издательство Русской христианской гуманитарной академии; Амфора, 2011. — 823 с.
209. Лазарев Ф. В. Вселенная культуры: стратегемы и ценности / Ф. В. Лазарев. – Симферополь : ООО «Сонат», 2005. – 192 с.
210. Лапин Н. И. Кризисный социум: наше общество в трёх измерениях / Лапин Н. И., Беляева Л. А. – М. : Институт философии РАН, 1994. – 245 с.
211. Лебедев С. А. Многомерный человек: онтология и методология исследования / С. А. Лебедев, Ф. Б. Лазарев. – М. : Из-во Московского университета, 2010. – 96 с.
212. Лебедева Н.М. Введение в этническую кросс-культурную психологию: Учебное пособие/ Н.М.Лебедева. – М. : «Ключ-С», 1999. – 224 с.
213. Левада Ю. А. Человек в поисках идентичности: проблема социальных критериев / Ю. А. Левада // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. – 1997. – №4. – С. 7–12.

214. Левин Г. Д. Свобода воли. Современный взгляд / Г. Д. Левин // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 71–86.
215. Левицкий С. А. Сочинения в 2 т. / С. А. Левицкий. – М. : Канон, 1995. – Т. 1. – 509 с.
216. Левківський М. В. Формування відповідального ставлення до праці в студентів. – К: Педагогічна думка, 1996. – 127 с.
217. Левяш И. Я. Культурология / И. Я. Левицкий. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 576 с.
218. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. / Г. В. Лейбниц. – М. : Мысль, 1984. – Т. 3 : Об искусстве открытия. – 398 с.
219. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М. : Академия, 2005. – 432 с.
220. Лимар В. Б. Аналіз чинників, які уможливають онтологічний розвиток свободи особистості й впливають на її талановитість / В.Б.Лимар // Гілея. – 2020. – Вип. 158 (10). – Ч. 2 : Філософські науки. – С. 32–38.
221. Липа Ю. Провінція. Листи до А.Жука. 1944. Лист 11 [Текст] / Ю. Липа // Розбудова держави. -Торонто: 1957 - Березень-квітень. - С.49-53.
222. Логанов И. С. Свобода личности / И. С. Логанов. – М. : Мысль, 1980. – 158 с.
223. Лоренц К. Обратная сторона зеркала / Конрад Лоренц. – М. : Республика, 1998. – 393 с.
224. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
225. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман – М. : Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. – 272 с.
226. Лотце Р. Г. Микрокосм: филос. труд / Р. Г. Лотце. – М. : Советская энциклопедия, 1864. – 257 с.
227. Луговий В. І. Проблема адаптації системи вищої освіти України до стандартів європейського освітнього простору / В. І. Луговий // Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського освітнього простору. – Київ :

Поліграфічний центр «Скайтек», 2006. – С. 261–262.

228. Лукашевич М. П. Соціологія. Загальний курс: підручник / Лукашевич М. П., Туленков М. В. – Київ : Каравела, 2004. – 456 с.

229. Лутай В. С. Філософія сучасної освіти: навч. посібник / В. С. Лутай. – Київ : Центр. «Магістр – S» Творчої спілки вчителів України, 1996. – 256 с.

230. Людина і світ: підручник / за ред. Л. В. Губерського, А. О. Приятельчука та [ін.]. – Київ : Український центр духовної культури, 1999. – 512 с.

231. Лях В. В. Свобода: сучасні виміри та альтернативи / Лях В. В., Пазенок В. С., Райда К. Ю. – К. : Український Центр духовної культури, 2004. – 426 с.

232. Лях В. В. Екзистенційна свобода: вибір і відповідальність (Філософська концепція Ж.-П. Сартра) / В. В. Лях // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5-6. – С. 110–117.

233. Максимов А. М. Свобода как противоречие самобытия и инобытия / А. М. Максимов. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1998. – 200 с.

234. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Государственное издательство политической литературы. – Т.2. – 651 с.

235. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / Маслоу Абрагам. – М. : Смысл, 1999. – 425 с.

236. Масуда Й. Гіпотеза про генезис *Ношо сарієнс* / Йонезі Масуда // Сучасна зарубіжна соціальна філософія : хрестоматія / упоряд. Віталій Лях. – Київ : Либідь, 1996. – 410 с.

237. Матвієнко П. В. Дискретно-континуальні перетворення та породження нових смислів, тлумачень, інтерпретацій / П. В. Матвієнко // Вісник Харківського національного університету. – 2001. – №57. – С. 89–92.

238. Межуев В. М. Проблема современности в контексте модернизации и глобализации / В. М. Межуев // Полития: научный журнал. – 2000. – № 3. – С. 102–115.

239. Мельник Л.Г. Методология развития: монография / Л.Г.Мельник. – Сумы: Университетская книга, 2005. –602 с.
240. Мельник В. Науково-технічна раціональність в соціокультурному контексті / Володимир Мельник // Вісник Львівського університету. – 2004. – Вип. 6. – 284 с.
241. Микитюк П. П., Інноваційна діяльність: Навч. пос. [для студ. вищ. навч. закл.]/П. П. Микитюк, Б. Г. Сенів– К. : Центр учбової літератури, 2009. – 392 с
242. Милль Дж. С. Утилитарианизм. О свободе / Дж. С. Милль; [пер. с англ. А. Н. Неведомского]. – СПб. : Изд. Книгопродавца И. П. Первозникова, 1900. – 427 с.
243. Милославова И. А. Адаптация как социально-психологическое явление / И. А. Милославова // Социальная психология и философия: сб. науч. трудов / под ред. Б. Д. Парыгина. – Л., 1973. – Вып.2. – С. 111–118.
244. Михальниченко Н. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? / Н.Михальченко. – К. : ИС НАНУ, 2001. – 440с.
245. Многоликая глобализация / под ред. Питера Бергера и Самуеля Ханнингтона; [пер. с англ. В. В. Сапова]. – М. : Аспект Пресс, 2004. – 348 с.
246. Мозговий І. П. Міф / І. П. Мозговий // Релігієзнавчий словник / ред. : А. Колодний, Б. Лобовик. – Київ : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
247. Молохович Р. А. Авторы и противники глобализации / Р. А. Молохович. – М. : [б. и.], 2006. – 394 с.
248. Москаленко Д. Н. Феномен свободы в социокультурном пространстве трансформирующегося общества : дис.... канд. философских наук : 09.00.11 / Москаленко Дарья Николаевна. – Ставрополь, 2014. – 157 с.
249. Мочерний С. Основи підприємницької діяльності: посібник / Степан Мочерний, Олександр Устенко, Сергій Чеботар. – Київ : Академія, 2003. – 279 с.

250. Муляр В. І. Самореалізація особистості як соціальна проблема : філософсько-культурологічний аналіз / В. І. Муляр. – Житомир : ЖІТІ, 1997. – 214 с.
251. Мунье Э. Манифест персоналізму / Эмманюэль Мунье. – М. : Республика, 1999. – 559 с.
252. Мурашкін М. Інший постмодерну (природа людини і релігійно-містична культура) / М.Мурашкін //Грані. Науково-теоретичний альманах. – 2020. - № 10. – С. 68-79.
253. Мухін І. М. Свобода як соціальний феномен (теоретико-методологічні аспекти) / І. М. Мухін // Культура народів Причорномор'я. – 2002. – №33. – С. 224–228.
254. Мэй Р. Вклад екзистенціальної психології / Ролло Мей // Екзистенціальна психологія. Екзистенція. – М. : Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – С.183.
255. Надольний І. Ф. Реалізація державної культурної політики як фактор розвитку державності особи / І. Ф. Надольний // Культурна політика в Україні в контексті світових трансформаційних процесів: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. – Київ : ДАККіМ, 2001. – С. 43–45.
256. Нансі Жан-Люк Досвід свободи / Жан-Люк Нансі; [пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко]. – Київ : УЦДК, 2004. – 216 с.
257. Наумкіна С. М. Дихотомія взаємодії держави й церкви в сучасних суспільствах як показник їх цивілізованості / С. М. Наумкіна // Перспективи. – 2013. – № 3(57). – С. 80–83.
258. Національна доктрина розвитку освіти : Затверджено Указом Президента України від 17 квітня 2002 року № 347/2002. [Електронний ресурс] Режим доступу до доктрини : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/347/2002#Text>
259. Нерсисянц В. С. Філософія права / В. С. Нерсисянц. – М. : Издательство НОРМА, 2000. – 256 с.

260. Никифорова Л. А. Реформирование украинского общества и свобода / Л. А. Никифорова // Проблема свободы у теоретичній і практичній філософії : матеріали X Харківських міжнародних сквородинівських читань. – В 2 ч. – Харків : “Екограф”, 2003. – Ч. 2. – С. 69–71.

261. Нириг С. Свобода: обещание и угроза / С.Нириг. — Пер. с англ. — М. : Прогресс, 1966. –192с.

262. Ничкало Н. Г.Сучасні світові тенденції, українські реалії та перспективи наукового забезпечення якісної освіти / Н. Г. Ничкало // Якісна освіта в багатоетнічному суспільстві: матеріали регіонального семінару. (Київ, 22–24 січ. 2003 р.). – Київ : Сфера, 2004. – С. 87–94.

263. Ніколаєнко С. Т. Освіта потребує і у ваги і деякого реформування відповідно сучасності / С. Т. Ніколаєнко // Освіта. – 2005. – 10 лютого. – газета.

264. Новая философия. Энциклопедия в 4-х т. / Ин-т философии РАН; обществ.-науч. фонд; предисл. В. С. Степина. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Мысль, 2000. – Т.1. – 721 с.

265. Новая философия. Энциклопедия в 4-х т. / Ин-т философии РАН; обществ.-науч. фонд; предисл. В. С. Степина. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Мысль, 2001. – Т. 2. – 634 с.

266. Новая философия. Энциклопедия в 4-х т. / Ин-т философии РАН; обществ.-науч. фонд; предисл. В. С. Степина. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Мысль, 2001. – Т. 3. – 694 с.

267. Новая философия. Энциклопедия в 4-х т. / Ин-т философии РАН; обществ.-науч. фонд; предисл. В. С. Степина. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Мысль, 2001. – Т. 4. – 606 с.

268. Новоселецький М. Ю. Місце наукового світогляду у житті людини / М. Ю. Новоселецький, А. Л. Панасюк // Проблеми реалізації духовного потенціалу молоді : матер. всеукр. наук.-технічної конференції (Рівне, 7–8 грудня 2000 р.). – Рівне, 2002. – Вип. 2. – С. 53.

269. Омельченко Н. В. Первые принципы философской антропологии / Омельченко Н.В. – Волгоград: Изд-во ВОЛГУ. – 1997. – 196 с.

270. Орлов Ф. И. Социальные издержки глобализации / Ф. И. Орлов // Социологические исследования. – 2006. – № 5. – С. 59.
271. Ортега-і-Гассет Хосе. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гассет // Вибрані твори. – Київ : Основи, 1994. – С. 15–139.
272. Особистість у розвитку: психологічна теорія і практика: монографія / за ред. С. Д.Максименка, В. Л. Зливкова, С. Б. Кузікової. – Суми : Вид-во СумДПУ імені А.С.Макаренка, 2015. – 430 с.
273. Пальчинська М.В. Віртуальний простір в умовах соціокультурних трансформацій : монографія / Мар'яна Вікторівна Пальчинська.– Одеса : ВМВ, 2016.– 377 с.
274. Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности / А. С. Панарин. – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 272 с.
275. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире / Панарин А. С. – М. : Изд-во Эксмо, 2003. – 496 с.
276. Пандемия усилила идеологическую борьбу / М.Минаков // Commons . Режим доступа: <https://commons.com.ua/uk/mihail-minakov-okoronaviruse-zelenskom-i-evropejskom-proekte/>
277. Пандемія коронавірусу: уроки для людства та України // Радіо свобода. Режим доступа: <https://www.radiosvoboda.org/a/pandemiya-koronaviruskarantyn-vysnovky/30500165.html>
278. Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории / Б. Д. Парыгин. – М, 1980. – 541 с.
279. Паскаль Б. Мысли / Блез Паскаль. – М., 1994. – 528 с.
280. Пелипенко А. Г. История глобализации / А. Г. Пелипенко. – М. : Юникс, 2007. – 214 с.
281. Перевалов В.П. Марксистская теория человека / В.П. Перевалов // Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век / Ред-кол.: И.Т. Фролов (отв. ред.) и др. — М.: Республика, 1995. – 528с.

282. Переслегин С. Б. В защиту тени / С. Б. Переслегин, А. А. Столяров // Знамя. – 2002. – №12. – С. 187–196.
283. Перестройка мышления и научное познание : монография / отв. ред.: Е. И. Андрос, В. Г. Табачковский. – Київ : Наук. думка, 1990. – 232 с.
284. Петинава О. Б. Экономический человек : опыт социально-философской экспликации: Монография / О. Б. Петинава.– Одесса: Печатный дом, 2016. – 336 с.
285. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка / Сост., новая ред. пер. с фр., коммент. Вал. А. Лукова, Вл. А. Лукова. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 526.
286. Підхомний О.М. Перспективи використання теорії катастроф у дослідженні економічних криз /О.М.Підхомний, О.Р.Рудик // Культура народів Причорномор'я. – 2008. – № 126. – С.84–87.24
287. Піменова О.О. Свобода у ціннісному полі сучасного студента / О.О.Піменова. – Луцьк: ЛНТУ. – 215 с.
288. Платон. Диалоги / Платон – Пер. с древнегреч.; Сост., ред. и авт. вступит, статьи А.ФЛосев; Авт. примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1986. – 607с.
289. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; [пер. с древнегреч.]. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с.
290. Платонов Г. В. Духовность и наша жизнь / Г. В. Платонов, А. Д. Косичев. – М. : Издательский центр научных и учебных программ, 1999. – 159 с.
291. Победа Н. А. Социология культуры / Н. А. Победа. – Одесса : Астропринт, 1997. – 224 с.
292. Померанц Г. С. Диалог и молчание / Г. С. Померанц // Человек. – 1996. – № 3. – С. 60–63.
293. Попков В. В. Раскрепощение духа. Феномен революции в социальной философии Н. Бердяева: монография / В. В. Попков. – Одесса : Астропринт, 2007. – 304 с.

294. Попова О. В. Н. А. Бердяев И Ж.-П. Сартр : два полюса экзистенциальной философии [Электронный ресурс] / О. В. Попова // Знание. Понимание. Умение : информационный гуманитарный портал. – 2001. – №1. – С. 5–6. Режим доступа к журналу: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Popova/>
295. Попович М. В. Григорій Сковорода: філософія свободи / М. В. Попович. – Київ : Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.
296. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи / [Братимов О. В., Горский Ю. М., Делягин М. Г., Коваленко А. А.]; Под ред. М. Г. Делягина; Ин-т проблем глобализации (ИПРОГ). – М. : Инфра-М, 2000. – 341
297. Пригожин И.Р. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках / И.Пригожин. – 2006. – 296 с.
298. Пригожин И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабель Стенгерс. – М. : Прогресс, 1986. – 431 с.
299. Примуш Н. В. Антиглобализм: Эхо новой эпохи / Н. В. Примуш // Матеріали міжнародної науково-практ. конференції «Глобалізація і Україна». – Донецьк, 2004. – С. 116–122.
300. Причепій Є. М. Філософія: підручник для студентів вищих навчальних закладів / Є. М. Причепій, А. М. Черній, Л. А. Чекаль. – Київ : Академвидав, 2005. – 592 с.
301. Проблема людини в сучасній філософії: монографія / за ред. Л. М. Нікітіна. – Донецьк : ДонНУЕТ, 2008. – 219 с.
302. Проблема моральної свободи людини. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.etica.in.ua/problems-moral-noyi-svobodi-lyudini/>
303. Проблеми теорії ментальності: зб. наук. праць / за ред. О. Ю. Бей, В. Т. Берегового [та ін.]. – Київ : Наукова думка, 2006. – 405 с.
304. Ракитов А. И. Анатомия научного знания / А. И. Ракитов. – М. : Политиздат, 1969. – 206 с.
305. Растрипна А.М. Педагогіка свободи: Методологічні та соціально-педагогічні основи. / А.М. Растрипна. – Кіровоград, 2002. –260с.

306. Рашковский Е. Б. Европейская культура нового времени: библейский контекст / Е. Б. Рашковский // Вопросы философии. – 1996. – №2. – С. 80–92.

307. Рейман Л. Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении / Л. Д. Рейман // Вопросы философии. – 2001. – №3. – С. 5.

308. Реймон Арон Эссе о свободах: «Универсальной и единственной формулы свободы не существует» / Арон Реймон // ПОЛИС «Политические исследования». – 1996. – № 1. – С. 128–137.

309. Рижак Л. В. Система освіти в Україні та її перспективи: філософський аналіз / Л. В. Рижак // Вісник Львівського університету. Серія : філософ.науки. – 2004. – Вип. 6. – С. 16–26.

310. Розов Н. С. Структура социальной онтологии: по пути к синтезу макроисторических парадигм / Н. С. Розов // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 12.

311. Ростоу Уолт Уйтмен // Велика радянська енциклопедія: [в 30 т.] / під ред. А. М. Прохорова. – 3-є вид. – М. : Радянська енциклопедія, 1969. – [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://bse.uaio.ru/BSE/2421.htm>

312. Рузавин Г. И. Синергетика и диалектическая концепция развития / Г. И. Рузавин // Философские науки. – 1989. – №5. – С. 15–16.

313. Савицкий И. П. Философия образования для XXI века / И. П. Савицкий // Современная высшая школа. – 1990. – №1. – С. 38–45.

314. Савчин М. Духовний потенціал особистості / М.Савчин.-Івано-Франківськ : Вид-во «Плай» Прикарпатського ун-ту, 2001. – 203с.

315. Садовничий В. А. Знание и мудрость в глобализирующемся мире / В. А. Садовничий // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 3–15.

316. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр; [пер. с фр.]. – М. : Республика, 2004. – 639 с.

317. Свендсен Л. Фр. Г. Філософія свободи / Ларс Фр. Г. Свендсен ; [пер. з норвезьк.]. – Львів : видавництво Анетти Антоненко ; Київ : Ніка-Центр, 2016. – 336 с.

318. Сепетий Д. П. Проблема свободи та відповідальності в контексті альтернативи детермінізму та індетермінізму / Д. П. Сепетий // Практична філософія: наук. журнал. – 2011. – № 1. – С. 49–57.
319. Серегина М. А. Поликультурное образование и воспитание: анализ теоретических и практических вопросов М.А.Серегина // Славянская педагогическая культура. – 2004. – №3. – С. 91-94.
320. Симонов В. П. Созидающий мозг. Нейробиологические основы творчества / В. П. Симонов. – М. : Наука, 1993. – 230 с.
321. Ситарам К. С. Основы межкультурной коммуникации / К. С. Ситарам, Р. Т. Когделл // Человек. – 1992. – № 2-5. – С. 51–110.
322. Скворцов Л. В. Информационная культура и цельное знание / Л. В. Скворцов. – М. : РАН ИНИОН, 2001. – 288 с.
323. Скирбекк Г. История философии / Гилье Скирбекк, Нилс Гилье. – М. : Владос, 2000. – 800 с.
324. Сковорода Г. С. Діалог. Назва його – потоп зміїний / Г. С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 2. – С. 140–178.
325. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Г. С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 1. – С. 150–195.
326. Сковорода Г. С. Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру / Г. С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 1. – С. 413–463.
327. Сковорода Г. С. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе / Г. С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 1. – С. 196–262.
328. Сковорода Г. С. Вступні двері до християнської добронравності. Перед дверима / Г. С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 1. С. 140–150.
329. Сковорода Г. С. Листи до Михайла Ковалинського / Г. С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 2. – С. 226–319.
330. Сковорода Г. С. Літературні твори / Г. С. Сковорода. – Київ : Наукова думка, 1972. – 432 с.

331. Сковорода Г. С. Прокинувшись, побачили славу його / Г. С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 1. – С. 131–133.

332. Скотт П. Глобализация и университет / Питер Скотт // *Alma Mater*. – 2000. – №4. – С. 3–8.

333. Скринник М. Наративні практики української ідентичності: Доба Романтизму: монографія / Михайло Скринник. – Львів : Каменярь, 2007. – 367 с.

334. Скутин А. С. Свобода в философии постмодернизма, феноменологическая альтернатива / А. С. Скутин // *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. – 2009. – № 3. – С. 87–90.

335. Слостенин В. А. Педагогика : инновационная деятельность / В. А. Слостенин, Л. С. Подымова. – М. : Магистр, 1997. – 224 с.

336. Словари и энциклопедии на Академике. Представления о свободе в различных философских системах. [Электронный ресурс]. Режим доступа : <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1140828/>

337. Собчик Л. Н. Психология индивидуальности. Теория и практика психодиагностики / Л. Н. Собчик. – СПб. : Речь, 2005. – 624 с.

338. Современная западная социология : словарь / сост.: Ю. Н. Давыдов, М. С. Ковалева, А. Ф. Филиппов. – М. : Политиздат, 1990. – 432 с.

339. Сокурская Л. Г. Студенчество на пути к другому обществу: ценностный дискурс перехода / Л. Г. Сокурская. – Харьков : ХНУ им. В. Н. Каразина, 2006. – 575 с.

340. Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем в 20-ти томах / В. С. Соловьев. – М. : Наука, 2001. – Т. 2. – 402 с.

341. Сорокин П. А. Социокультурная динамика / П. Сорокин. – Москва : Директ-Медиа, 2007. – 344 с.

342. Сорокин П. Структурная социология // *Человек. Цивилизация. Общество* / П. Сорокин. – *Общ. ред., сост. и предисл.: АЮ. Согомонов; Пер. с англ.-М.: Политиздат, 1992. – С.156-190.*

343. Сорокин П. А. Социальная и культурная мобильность / П. А. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество / под ред. А. Ю. Соколова. – М. : Политиздат, 1992. – С. 297-307.
344. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин; под ред. А. Ю. Соколова. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
345. Сосновський М. Дмитро Донцов. політичний портрет / Михайло Сосновський. – Нью-Йорк; Торонто, 1974. – 419 с.
346. Социальная философия : словарь / сост. и ред. : В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. – М. : Академический Проект, 2003. – 560 с.
347. Социология культуры: методология и методика социологического исследования культуры / за ред. : А. И. Бутенко. – М. : Институт социологии, 1988. – 167 с.
348. Соціальна філософія : короткий енциклопедичний словник /редкол. : В. П. Андрущенко, М. І. Горлач. – Київ; Харків : ВМП «Рубікон», 1997. – 398 с.
349. Соціологія моралі // Соціологія. Плани семінарських занять, ключові поняття, терміни, контрольні питання та завдання, теми рефератів, література / автори-уклад. : В. М. Піча, Б. А. Стеблич. – Київ : ІСДО, 1996. – С. 39 – 40.
350. Спадщина Григорія Сковороди і сучасність: матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди, 21 – 22 грудня 1994р. / голов. ред. та упоряд. А. Ф. Карась. – Львів : Світ, 1996. – 190 с.
351. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2-х т. /Спиноза Бенедикт. – М. : Академия Наук СССР, 1957. – 630 с.
352. Стадниченко В. Наш перворозум Григорій Сковорода на портреті і в житті / Володимир Стадниченко, Микола Шудря. – Київ : Спалах, 2004. – 178 с.
353. Степаненко В. Глобалізація: суспільні процеси, дискурс, політика // Соціальні виміри суспільства. Випуск 8. – К. : ІС НАНУ, 2005. – С.126-143.
354. Степин В. С. Демократия и судьба цивилизации / Степин В. С.,

Толстых В. И. // Вопросы философии. – 1996. – №11. – С.3-18.

355. Степин В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.

356. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология / Т. Г. Стефаненко. – М. : Аспект Пресс, 2003. – 367 с

357. Страницы автобиографии В. И. Вернадского / редкол. : Б. М. Кедров, Н. В. Филиппова [и др.]. – М. : Мысль, 1981. – 311с.

358. Суїменко Е. І. Культурне життя України в період соціально-економічних перетворень / Е. І. Суїменко, О. М. Семашко // Національна культура в сучасній Україні. – Київ : Асоціація «Україна», 1995. – С. 322–335.

359. Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1989. – 398с.

360. Суський Я. С. Репрезентація людини у теорії соціальних систем / Я. С. Суський [Електронний ресурс] // Гілея: науковий вісник. – 2016. – Вип. 109. – С. 172–176. – Режим доступу до журналу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2016_109_44

361. Тасалов В. И. Между культурой и некультурой. Характеристика основных форм культурного процесса / В. И. Тасалов // Культура в современном мире : опыт, проблемы, решения : научно-информационный сборник. – 1994. – Вып. 10. – С. 60-71.

362. Твердислова Е. С. Слово как логика явления. Феноменологический опыт Кароля Войтылы / Е. С. Твердислова // Войтыла Кароль. Личность и поступок. Антропологический трактат. – М. : Из-во Московского университета, 2010. – С. 12–21.

363. Тейлор Ч. М. Що негаразд із негативною свободою / Ч. М. Тейлор // Лібералізм : антологія / упоряд. О. П. Проценко, В. С. Лісовий. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 603–618.

364. Тойнби А. Дж. Постижение истории : избранное / А. Дж. Тойнби ; [пер. с англ.] / сост. А. П. Огурцов ; вступ. ст. В. И. Уколова. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с.

365. Толстой Л. Н. Дневники 1847 – 1894. Собрание сочинений в 22 т. / Л. Н. Толстой. – М. : Художественная литература, 1985. – Т. 21. – 575 с.
366. Толстоухов А. В., Парапан І. М. Науковий розум і гуманістичні цінності: Глобалістський контекст / А. В. Толстоухов, І. М. Парапан // Філософська думка. – 2001. – №6. – С. 8–24.
367. Тоффлер Елвін . Третя хвиля / Тоффлер Елвін; перекладач: Андрій Євса, за ред. Віктора Шовкуна. – Київ : Видавничий дім «Всесвіт», 2000. – 480 с.
368. Тоффлер Э. Футурошок / Элвин Тоффлер. – СПб. : Лань, 1997. – 340 с.
369. Тоффлер Э. Шок будущего : монография / Элвин Тоффлер – М. : ООО «Издательство АСТ», 2000. – 557 с.
370. Україна-2002. Моніторинг соціальних змін / [за ред. В. М. Ворони, М. О. Шульги]. – Київ : Ін-т соціології НАНУ, 2002. – 668 с.
371. Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг / [за ред. В. Ворони, М. Шульги]. – Київ : Ін-т соціології НАНУ, 2010. – 636 с.
372. Ульрих М. П. Критика экономизма / М. П. Ульрих. – М. : Вузовская книга, 2005. – 120 с.
373. Управление знаниями : хрестоматия / С.-Петербур. гос. ун-т, Высш. шк. менеджмента ; [пер. с англ.: Ю. Е. Благоев и др.] под ред. Т. Е. Андреевой, Т. Ю. Гутниковой. – 2-е изд. – СПб. : Высшая школа менеджмента, 2010. – 512 с.
374. Ушаков Е. В. Введение в философию и методологию науки / Е. В. Ушаков. – М. : Экзамен, 2005. – 528 с.
375. Ушкалов Л. В. Григорій Сковорода: семінарій / Л. В. Ушкалов. – Харків : Майдан, 2004. – 776 с.
376. Федотова Н. Н. Возможна ли мировая культура? / Н. Н. Федотова // Философские науки. – 2000. – № 4. – С. 58–68.
377. Федотова Н. Н. Глобализация и образование / Н. Н. Федотова // Философские науки. – 2003. – №4. – С. 5–24.

378. Филонов Г. Н. Теория поликультурного образовательного пространства / Филонов Г. Н. // Педагогика. – 2006. – №3. – С. 102-106.
379. Философия для аспирантов: учебное пособие / В. П. Кохановский, Е. В. Золотухина, Т. Г. Лешкевич, Т. Б. Фатхи. – [2-е изд.]. – Ростов-на -Дону : Феникс, 2003. – 448 с.
380. Философия: учебное пособие / под ред. А. Ф. Зотова, В. В. Миронова, А. В. Разина. – М. : Академический проект, 2003. – 656 с.
381. Философский энциклопедический словарь / Ред. Е. Ф. Губский и др. – М. : Инфра-М, 2003. – 576 с.
382. Философский энциклопедический словарь / ред. С. С.Аверинцев. – М. : Советская энциклопедия, 1989. – 815 с.
383. Філософія : світ людини / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов. – Київ : Либідь, 2003. – 432 с.
384. Філософія. навчальний посібник та збірник текстів / за ред. М. Ф. Шмиголя. – Одеса : «Астропринт», 2003. – 135 с.
385. Філософські абриси сучасної освіти: монографія / редкол. : І. М. Предборська, Г. В. Вишинська, В. М. Гайдаєнко [та ін.]. – Суми : ВТД „Університетська книга”, 2006. – 226 с.
386. Філософські виміри сучасної соціальної реальності. – Донецьк : ДонНУ, 2013. – 212 с.
387. Флиер А. Я. Культурная компетентность личности: между проблемами образования и национальной политики / А. Я. Флиер // Общественные науки и современность. – 2000. – № 2. – С. 151–165.
388. Франкл В. Человек в поисках смысла: [сборник] / Виктор Франкл; [пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйдмана]. – М. : Прогресс, 1990. – 366 с.
389. Фридман М. О свободе / Фридман Мілтон, Фрідрік Хайек. – Минск : Полифакт–Референдум, 1990. – 126 с.

390. Фріден М. Родина лібералізмів: морфологічний аналіз / Майкл Фріден // Лібералізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ : Простір, 2002. – С. 84–106.
391. Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки: сфера исследования, проблемы и дискуссии // Вопросы философии – 1985. - № 2. – С.62 - 78.:69
392. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Эрих Фромм; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 2006. – 576 с.
393. Фромм Эрих. Библейская концепция человека [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.golubinski.ru/socrates/fromm/biblia.htmlhtml>
394. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Френсис Фукуяма; пер. с англ. под общ. ред. А. В. Александровой. – М. : ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 480 с.
395. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Френсис Фукуяма. – М. : ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 736 с.
396. Фукуяма Ф. Конец истории / Френсис Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134–148.
397. Хайдеггер М. Бытие и время [Электронный ресурс] / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков : «Фолио», 2003. – 612 с. Режим доступа : http://yanko.lib.ru/books/philosoph/haydegger-butie_i_vremya-8l.pdf
398. Хайек Ф. А. Индивидуализм и экономический порядок / Ф. А. Хайек. – М. : Изограф, 2000. – 256 с.
399. Хайек Ф. А. Претензии знания / Ф. А. Хайек // Вопросы философии. – 2003. – №1. – С. 168–176.
400. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. – 1994. – №1. – С.12-28.
401. Хейде Л. Осуществление свободы. Введение в гегелевскую философию права / Людвиг Хейде. – М. : Гнозис, 1995. – С. 67–92.

402. Холодарева В. И. Жан Бодрийяр : свобода как симулякр / В. И. Холодарева // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. – 2008. – № 7. – С. 122–130.
403. Цибра Н. Ф. Самоутверждение личности (социально-философский анализ) / Н. Ф. Цибра. – Киев; Одесса : Высшая школа, 1989. – 192 с.
404. Цибра М. Ф. Метанойя / М. Ф. Цибра. – Одесса : Астропринт, 2006. – 203 с.
405. Цигилик І. І. Основи підприємництва: навч. посіб. / І. І. Цигилик, Т. М. Паневник, З. М. Криховецька; Ін-т менеджменту та економіки «Галицька академія». – Київ : Центр навчальної літератури, 2005. – 239 с.
406. Чаттерджи С. Индийская философия: Пер. с англ. /С .Чаттерджи, Д. Датга – М. : Селена, 1994. – 416 с.
407. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: 13560 слов: в 2-х т. / П. Я. Черных. – М. : Русский язык, 1994. – Т. 2. – 560 с.
408. Чешков М. А. Глобальное видение и новая наука / М. А. Чешков. – М. : Институт мировой экономики и международных отношений РАН, 1998. – 84 с.
409. Чижевський Д. І. В'ячеслав Липинський як філософ історії / Д. І. Чижевський // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 10. – С. 25–37.
410. Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди / Д. І. Чижевський. – Харків : Прапор, 2004. – 272 с.
411. Чукут С.А. Генеза духовної культури: (управлінський вимір). – К.: Вид-во УАДУ, 1999. – 256 с.
412. Чунаева А. А. Философия в кратком изложении / А. А. Чунаева, И. Г. Мысык; Южноукр. гос. пед. ун-т им. К. Д. Ушинского. – 4-е изд., испр. и доп. – Одесса : Феникс, 2004. – 233с.
413. Шабанова М. Социология свободы: трансформирующееся общество/ М. Шабанова – М., 2000. – 315с.

414. Шалин В. В. Толерантность (культурная норма и политическая необходимость) / В. В. Шалин, Ю. Г. Волков. – Краснодар: Газетное издательство «Приодика Кубани», 2000. – 230 с.
415. Шамрай В. В. Преобразование общества: пределы возможного / В.В.Шамрай. – К.: Наукова думка, 1994. – 176с.
416. Шаповалова І. В. Свобода як необхідна умова людського буття / І. В. Шаповалова // Гілея. – 2009. – Вип. 45. – С. 305–308.
417. Шаян В. Григорій Сковорода – лицар святої борні / Володимир Шаян. – Гамільтон Онтаріо, 1984. – 176 с.
418. Шваб Л. Основи підприємництва: навч. посібник / Л. І. Шваб. – Київ: Каравела, 2006. – 343 с.
419. Швець Д. Є. Інформатизація у вузі як фактор трансформації соціального інституту освіти / Д. Є. Швець // Социальные технологии: актуальные проблемы теории и практики: междунар. межвуз. сб. научных работ. – Изд-во ГУ «ЗИГМУ», 2004. – Вып. 22. – С. 345 – 353.
420. Шевченко В.Б. «Стан української освіти в Україні» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ualogos.kiev.ua/fulltext.html?id=626>.
421. Шейко В.М. Культура. Цивілізація. Глобалізація (кінець ХІХ – початок ХХ століття) / В.М.Шейко. – Х.: Основа, 2001. – 520с.
422. Шелер М. Человек и история / Макс Шелер // THESIS : общественно-научный альманах. – 1993. – Вып. 3. – С. 132 – 154.
423. Шеллер М. Положение человека в Космосе / Макс Шелер // Проблема человека в западной философии / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогрес, 1988. – С. 31–95.
424. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. Т. 2 / Сост., ред. А.В. Гулыга; прим. М.И. Левиной и А.В. Михайлова. – М.: Мысль, 1989. – 636 с.
425. Шелов-Коведяев Ф. В. Какая экономика нам нужна? Опыт концептуального анализа / Ф. В. Шелов-Коведяев // Мир России. – 2005. – № 1. – С. 149.

426. Шинкарук В. И. Жизнь как творчество (социально-психологический анализ) / В. И. Шинкарук, Л. В. Сохань, Н. А. Шульга. – Київ : Наукова думка, 1985. – 300 с.
427. Шпенглер О. Закат Европы / Освальд Шпенглер. – Новосибирск : ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1993. – 592 с.
428. Шумпетер Й. А. Теории экономического развития / Й. А. Шумпетер. – М. : Прогресс, 1982. – 401 с.
429. Эпиктет. В чем наше благо? Избранные мысли римского мудреца. Афоризмы // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 206-270.
430. Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич – М.: Правда, 1990. – 669 с., с. 175
431. Югай Г. А. Голография Вселенной и новая универсальная философия. Возрождение метафизики и революция в философии. Общая метафизика : учеб. пособие с хрестоматией / Г. А. Югай. – М. : Крафт+, 2007. – 400 с.
432. Юхименко П. І. Історія економічних учень / П. І. Леоненко, П. М. Леоненко. – Київ : Арттек, 2001. – 300 с.
433. Яковец Ю. В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю. В. Яховець. – М. : ЗАО «Экономика», 2001. – 346 с.
434. Ярошенко А. А. Ценностный дискурс образования: монография / А. А. Ярошенко. – Київ : НПУ имени М. П. Драгоманова, 2004. – 156 с.
435. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. – М. : Республика, 1994. – 527 с.
436. Яськів Б. І. Релігія в контексті генези української національної ідеї : автореф. дис.... канд. філос. наук : 09.00.11 / Б. І. Яськів. – Київ , 1996. – 24 с.
437. Atamaniuk Z. Economic freedom of person in Ukraine: the past and the modernity // Колективна монографія SENSE Modern philosophy in the context of intercultural communication. – Lviv-Torum: Liha-Pres, 2019. – P.1-20.

438. Atamaniuk Z. The globalization and freedom of personality: the socio-philosophical aspect // Колективна монографія SENSE Philosophical and methodological challenges of the study of modern society. – Lviv-Torum: Liha-Pres, 2019. – P.22-44.

439. Atamaniuk Z. The philosophical and methodological basis of analysis of the science of philosophy of education // Колективна монографія SENSE Comprehension of the formation of the world in different philosophical approaches. – Lviv-Torum: Liha-Pres, 2019. – P.1-24.

440. Atamaniuk Z. Education: Dialogical Search and Socio-Cultural Adaptation / Yevhen Borinshtein, Zoia Atamaniuk, Nataliia Ortynska // Science and education. – 2017. – № 12. – P. 140–145.

441. Atamanjuk Z. The concept of the elite in the ukrainian philosophical idea/ Atamanyuk Z. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2018. – № 2 (41). – С. 6-11.

442. Atamanyuk Z. Understanding of freedom in the philosophy of existentialism/ Atamanyuk Z. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2017. – № 2 (39). – С. 6-12.

443. Bentham J. A Fragment on Government / Jeremy Bentham // The Works of Jeremy Bentham. – Edinburgh, 1843. – Vol. 1. – P. 221–297.

444. Berger P. The Cultural Dynamics of Globalization / P. Berger. – New York: Oxford University Press, 2002. – 320 p.

445. Berger P.L. und Luckmann T. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (amerikanisch 1966). Frankfurt a.M.: 1969. S.185-191

446. Berlin I. The First and the Last intro / I. Berlin. – London, Granta Books, 1999.

447. Berlin I. The First and the Last intro / Isaiah Berlin. – London : Granta Books, 1999. – 268 p.

448. Bernstein R. Restructuring of Social and Political Theory / R. Bernstein. – London : Methuen, 1979.

449. Calame C. and Kilani M. *Anthropopoiesis: introduction* / C. Calame and M. Kilani. – Lausanne : Payot, 1999.
450. Elias J. L. *Philosophy of education: classical and contemporary* / John L. Elias. – New York : Fordham University, 1995. – 276 p.
451. Emerson R. *From Empire to Nation* / R. Emerson. – Gembridge, 1960. – 212 c.
452. Flanagan J. *Consciousness Reconsidered* / J. Flanagan. – Mass. : MIT PRESS, 1992. – C. 375.
453. Former J. D. *Dimension, Fractal Measures and Chaotic Dynamics* / J. D. Former // *Evolution of Order and Chaos in Physics, Chemistry and Biology*. – Berlin : Springer, 1982. – P. 243.
454. Frank A G I L *Beds. The World –system; Five handred years or Five Thousand* / London: Rouflege, 1993.
455. Geertz C. *Impact of the concept of culture on the concept of man* / C. Geertz. – New York: Basic Books, 2000. – P. 49.
456. Giddens A. *The Transformation in Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. – Stanford : Stanford University Press, 1992. – 216 p.
457. Gunder F. A. *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* / F. A. Gunder. – London and New York, 1994. – 320 p.
458. Kaku Michio. *Visions. Now Science Will Revolutionize the 21st Century* / M. Kaku. – New York, London et al.: Aanchor Books, Doule Day, 1997. – P. 5.
459. Lawrence T. Nichols. *Science, politics and moral activism: Sorokin's integralism reconsidered* / T. N. Lawrence // *Return of Pitirim Sorokin. International Kondratieff foundation*. – M, 2001. – P. 217–237.
460. Mainzer K. *Thinking in Complexity: The Complex Dynamics of Matter, Mind and Manlind* / K. Mainzer. – Berlin : Springer-Verlag, 1994. – 329 p.
461. Margolis J. *The Flux of History and the Frux of Science* / J. Margolis. – Berkeley : University of California press, 1993. – P. 165.

462. Maslow A. N. *Motivation and Personality* / A. N. Maslow. — New York : Harper & Row, 1970. — 369 p.
463. Murdoch I. *Metaphysics and ethics* / I. Murdoch. — New York : Penguin Press, 1998. — P. 75.
464. Naturana R. H. and Varela F. J. *Autopoiesis and Cognition: Roots of Human Understanding* / R. H. Naturana and F. J. Varela. — Boston : Shambala, 1992. — P. 79.
465. Nyiri L. *Knowledge-based society and its impact on Labour-market values* / L. Nyiri // *Society and economy*. — Budapest, 2002. — Vol. 24.-Na 2.— P. 201-210.
466. Pinkard T. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism* / T. Pinkard. — Cambridge: Cambridge University Press, 2002. — P. 294.
467. Plummer K. *Telling Sexual Stories. Power, Clauque and Social Worlds* / K. Plummer. — L. : Rourledge, 1995. — 256 p.
468. Scheffler Israel *In Praise of Cognitive Emotions* / Israel Scheffler. — New York : Routledge, 1991. — 174 p.
469. Teichmann W. *Brauchen wir eine philosophische Theorie der Persönlichkeit?* / W. Teichmann // *Dt. Ztschr. für Philosophie*. — Berlin, 1988. — Jg. 36, H. 12. — S. 1063–1084.
470. Welsch W. *Unsere postmoderne Moderne* / Wolfgang Welsch. — Berlin : Akad. Verlag, 1993. — 344 s.
471. Willke H. *Atopia. Studien zu atopischen Gesellschaftl* / H. Willke. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. - 263 s.
472. Winch C. *Developing Critical Rationality as a Pedagogical Aim* // *Journal of Philosopy Education*. — 2004. — Vol. 38. — № 38. — № 3. — S.467-480