А. О. Лазарева, Ю. С. Юшкевич

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЦІННОСТІ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Монографія

Одеса – 2016

УДК 316.346.3.+177
Л 171
ББК 87.717

Друкується за рішенням вченої ради ДЗ «Південноукраїнський державний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського» (протокол №9 від 31.03.2016)

Рецензенти:

Плавич Володимир Петрович, доктор філософських наук, професор, кандидат юридичних наук, академік, заслужений діяч науки і техніки, завідувач кафедри загальноправових дисциплін та міжнародного права Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова

Халапсіс Олексій Владиславович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та політології Національної металургійної академії України

Науковий редактор:

Боріштейн Євген Руславович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

Л 171 **Морально-етичні цінності громадянського суспільства : Монографія / А. О. Лазарева, Ю. С. Юшкевич ; [наук. ред. Є. Р. Боріштейн]. — Одеса, 2016. — 260 с.**

Алла Олексіївна Лазарева – кандидат філософських наук (підрозділи 2.1., 2.2., 3.2.)
Юлія Сергіївна Юшкевич – кандидат філософських наук (підрозділи 1.1., 1.2., 3.1., 4.1., 4.2.)

У монографії здійснено аналіз морально-етичних цінностей громадянського суспільства. Окреслено коло факторів, що детермінують зміну ціннісної складової сучасного соціуму. Виявлено аксіологічні домінанти, що грають вирішальну роль у процесі становлення громадянського суспільства. Визначено основні шляхи та механізми реалізації морально-етичних цінностей на рівні індивідуального суб'єкту.

Монографія буде корисною для науковців, студентів та аспірантів, а також всіх тих, хто цікавиться роллю морально-етичних цінностей у розвитку суспільства, зокрема їх значенням у процесі становлення громадянського суспільства в сучасній Україні.

ISBN 978-966-413-569-3

ЗМІСТ

Вступ……..….4

РОЗДІЛ 1. Вихідні детермінанти морально-етичних цінностей громадянського суспільства…….……..…….……...20

1.1. Становлення морально-етичних цінностей у суспільстві…….……20

1.2. Джерела виникнення морально-етичних цінностей на рівні індивідуальної свідомості……...40

РОЗДІЛ 2. Національні і ментальні механізми становлення громадянського суспільства в сучасній Україні……...58

2.1. Національний менталітет та національно-політична активність як механізми розвитку громадянського суспільства ……..……...58

2.2. Ментальні передумови розвитку громадянського суспільства в сучасній Україні …….…….…….…….....92

РОЗДІЛ 3. Морально-етичні імперативи громадянського суспільства….121

3.1. Проблема переоцінки морально-етичних цінностей у сучасному громадянському суспільстві…….…….…….....121

3.2. Свобода особистості як пріоритетна цінність громадянського суспільства у сучасній Україні.....144

РОЗДІЛ 4. Морально-етичні цінності в соціокультурному просторі громадянського суспільства……183

4.1. Освіта як основний напрямок реалізації морально-етичних цінностей в соціокультурному просторі громадянського суспільства.…….....183

4.2. Художньо-образна інтерпретація філософського знання як засіб трансляції морально-етичних цінностей громадянського суспільства…….....202

Висновки …….……...……...…….223

Список використаних джерел ……....230

ВСТУП

В умовах динамічних перетворень, які відбуваються в системі демократизації сучасного українського суспільства актуалізується процес переосмислення ролі соціальних факторів, які сприяли становленню громадянського суспільства на початку проголошення незалежності української держави та стають основою для його подальшого розвитку.

Сучасне суспільство є глибоко і різноманітно диференційованою системою, яке в умовах розвитку громадянського суспільства потребує відтворення єдиної та цілісної системи цінностей на основі загальних принципів взаємодії різних його елементів, котра стала б детермінуючою основою свідомості та поведінки людей. Тим самим така ціннісна система процесу розвитку громадянського суспільства потребує визначення елементів суспільної консолідації, що покладені в основу збереження статусу національної незалежності сучасної України.

Необхідність цього базується на тому, що ціннісна система переосмислюється і потребує оновлення в нових умовах, які ґрунтуються на національній специфіці становлення громадянського суспільства в період демократизації сучасної України.

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

Нормальне функціонування моралі в суспільстві можливо лише за умови інтеріоризації морально-етичних цінностей, тобто прийняття їх як своїх, власних кожним представником певного соціуму, що, внаслідок названих вище протиріч, також викликає певну суспільну дисгармонію.

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

Тому, *метою даного дослідження* є визначення найбільш оптимальних шляхів та механізмів реалізації морально-етичних цінностей у сучасному українському соціумі в період становлення громадянського суспільства в Україні.

Нами було встановлено, що теоретично найбільш ефективним стосовно предмету та мети даного дослідження виступають аксіологічний, ментальний та соціокультурний *підходи*.

Аксіологічний підхід є засобом пізнання, в основі якого знаходиться ціннісне сприйняття соціальної реальності. Слід зазначити, що саме цінності, орієнтація на які спрямовує поведінку та мотивує до морального самовдосконалення, виступають необхідною умовою становлення особистості в сучасному соціумі. Цінності, як складова частина світогляду особистості, забезпечують високий рівень її адаптації до конкретних умов сучасного життя, які, у свою чергу, детермінують зміну форми її буття в соціальному та предметному світі, де посилюються такі вимоги до особистості як здатність до свободи вибору та самовизначення.

Застосування аксіологічного підходу в нашому дослідженні дало можливість, перш за все, продемонструвати виняткову значимість моральної складової у функціонуванні громадянського суспільства та соціалізації окремої особистості як громадянина; по-друге, вказати на актуалізацію вивчення ціннісного виміру суспільного життя, що обумовлено певними трансформаційними процесами в сучасній Україні, які потребують суттєвої

переоцінки аксіологічних домінант; по-третє, виявити пріоритетні напрямки поліпшення духовного стану українського соціуму на етапі становлення громадянського суспільства шляхом коригування кількісного показника елементів існуючої системи морально-етичних цінностей. Крім цього, застосування аксіологічного підходу до сфери освіти як одного з оптимальних засобів реалізації морально орієнтованого розвитку суспільства, дозволило обґрунтувати тезу про те що мета-цінністю сучасної системи освіти виступає саме трансляція актуальних морально-ціннісних домінант, а філософія як етичний проект відіграє в цьому контексті конститутивну роль.

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

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

можна розглядати як генетичний «код» нації, штучно змінювати який небезпечно для життя.

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

Тому, актуальність застосування ментального підходу, сутність якого полягає у спробах виявити глибинне національно-духовне підґрунтя сучасних соціальних структур і процесів, є незаперечною. Він може бути плідним при поясненні, наприклад, причин неспівпадіння очікуваного та реального в ході здійснення сучасних реформ, дисбалансів в розвитку суспільства тощо. Можна погодитись з позицією, що неможливо успішно здійснювати трансформаційні процеси, ігноруючи таку фундаментальний чинник як специфічна ментальність нації.

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

Соціокультурний підхід був спрямований на дослідження ціннісних елементів національного менталітету в умовах історичних етапів формування

нації. Соціокультурний підхід виявив, що цілісність та життєздатність громадянського суспільства напряму залежать від стану системи духовних цінностей в суспільстві і здатності їх трансляції наступним поколінням. Не дивлячись на те, що ціннісні орієнтації нації історично змінюються, є корінні ментальні цінності, зокрема морально-етичні, які зберігаються в незалежності від історичних перетворень.

Методологічна основа дослідження зумовлена поставленою метою і завданнями роботи і визначається, перш за все, гіпотетико-дедуктивним методом, завдяки якому ми змогли сформулювати, перевірити та конкретизувати систему гіпотез, серед яких конститутивну роль відіграло припущення про те, що специфіка пріоритетних морально-етичних цінностей, механізмів їх перенесення з суспільного на індивідуальний рівень і становлення громадянського суспільства в цілому пов'язані в першу чергу з ментальними особливостями свідомості представників певного етносу – національним менталітетом.

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

Використовуючи компаративістський метод, ми змогли оцінити ментально-специфічні особливості світогляду представників українського етносу як прикладу гармонійного поєднання характерних рис Заходу та Сходу; проаналізувати динаміку змін системи національних цінностей як фактору розвитку громадянського суспільства з 2006 по 2014 роки; порівняти інституціональні моделі реалізації морально-етичних цінностей на Заході та в сучасній Україні; провести паралелі між філософськими ідеями М. О. Булгакова, в яких відображено його бачення морально-етичних

цінностей, і поглядами представників західноєвропейської та вітчизняної філософської класики.

Метод структурно-функціонального аналізу дозволив: розглянути структуру національного менталітету та оцінити ступінь значущості впливу його елементів на розвиток громадянського суспільства; представити морально-етичні цінності як структурний елемент моралі, взаємопов'язаний з іншими складовими цієї системи, визначити його функціональне значення; вивчити структуру моральності, де саме почуття – як елемент системи – забезпечує ефективність взаємодії всіх інших елементів та регулює внутрішні зв'язки між ними, що, у свою чергу, детермінує можливість реалізації моральності у свідомості особистості.

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

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

Застосування інституціонального методу дозволило розглянути національний менталітет як інституціональний фактор становлення громадянського суспільства шляхом трансформації структурних елементів національного менталітету через функціонування громадських та державних інститутів; як інституціональну форму колективної свідомості, що регулює суттєві сторони поведінки людей в умовах політичної активності. Людина сприймає суспільні цінності через призму стереотипів, міфів, ідей та звичаїв, які містяться в національному менталітеті. Суспільні зміни, що відбуваються в

сучасній Україні доводять необхідність застосування національного менталітету до інституціональних перетворень в громадянському суспільстві. Історичний шлях розвитку України свідчить про те, що зовнішні перетворення здійснюються легше, якщо вони відповідають цінностям і установкам, які визначають соціальну безпеку нації. У випадку, коли зовнішні перетворення вступають в протиріччя з закріпленими в національному менталітеті морально-етичними цінностями, процес становлення громадянського суспільства здійснюється повільно і не надає очікуваних результатів.

За допомогою описово-індуктивний методу, було досліджено феномен національного менталітету та формування основних рис національного менталітету української нації в умовах історичного розвитку українського суспільства, починаючи з XIX століття і до сьогодення. Сталий характер національного менталітету, який обумовлює сукупність притаманних українській нації рис впливає на соціальні зміни, які відбуваються в українському суспільстві, а також є фактором становлення громадянського суспільства.

Застосування в дослідженні формально-логічного методу дозволило нам визначити форму національного менталітету, окреслити його інституціональні межі та розкрити вплив національного менталітету на процес становлення громадянського суспільства в сучасній Україні.

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

Монографія складається з чотирьох розділів, у кожному з яких розглядаються відповідні проблеми.

У першому розділі – «Вихідні детермінанти морально-етичних цінностей громадянського суспільства» – розкривається їх специфіка на кожній стадії розвитку суспільства та особливості реалізації на рівні індивідуального суб’єкту.

Перший підрозділ «Становлення морально-етичних цінностей у суспільстві» присвячений визначенню пріоритетних для певного історичного етапу розвитку суспільства морально-етичних цінностей та розкриттю їх сутності різними представниками філософської думки.

Морально-етичні цінності носять конкретно-історичний характер. Першим кроком до формування змісту морально-етичних цінностей було розуміння того, що є корисним і шкідливим, тому головними ціннісними константами в первісному суспільстві виступали рівність, взаємодопомога, співпраця. Аксіологічними пріоритетами моральної свідомості людини античної епохи були мужність, стійкість, справедливість. В епоху Середньовіччя головною морально-етичною цінністю вважається любов до ближнього свого як концентрована форма любові до Бога. В гуманістичній філософії Відродження людина розглядається як творець свого життя і долі, що є носієм майже богоподібної свободи. Завершення класичного періоду філософії, що значною мірою пов’язане з відмовою від поширеного в епоху нового часу раціоналістично обґрунтованого варіанту функціонування морально-етичних цінностей, знаменується майже повним запереченням цінності свободи, щастя та справедливості.

У філософському дискурсі існували різні погляди на природу та зміст морально-етичних цінностей. Аналіз їх онтологічної сутності здійснено у працях таких представників філософської класики як Платон, Аристотель, Августин Блаженний, Піко делла Мірандола, І. Кант, Г. Гегель, Г. Лотце, М. Гартман, Е. Гуссерль, М. Шелер.

Таким чином, для кожного періоду розвитку соціуму характерна певна система морально-етичних цінностей, зміна якої детермінується певними чинниками, що зумовлює необхідність дослідження процесу переоцінки ціннісної ієрархії моралі сучасного суспільства, зокрема українського.

У другому підрозділі «Джерела виникнення морально-етичних цінностей на рівні індивідуальної свідомості» аналізуються різні підходи до вирішення

проблеми виникнення морально-етичних цінностей на рівні індивідуального суб'єкта, шляхів та механізмів їх трансляції.

В межах релігійного підходу єдиним витоком морально-етичних цінностей в людині вважається Бог; кардинально ж відмінна позиція, що абсолютизує значення біологічного чинника у виникненні моралі, представлена поглядами Ч. Дарвіна, Т. Добжанськи, В. П. Ефроїмсона. На думку представників наукового дискурсу таких, як К. Маркс, Е. Дюркгейм, М. Вебер, мораль має соціальну природу. Дотримуємось позиції, згідно якої моральність людини є гармонійним поєднанням дії таких двох чинників: природжених схильностей та здібностей людини, а також впливу соціального середовища, в якому вона перебуває і з яким себе ідентифікує.

Основними соціальними інститутами, що здатні здійснити значний внесок в процес становлення системи морально-етичних цінностей особистості виступають родина та система освіти, а також засоби масової комунікації. Дослідники цієї проблеми, наголошуючи на пріоритетності родини або засобів масової комунікації у формуванні моральності індивідуального суб'єкту, водночас вказують на наявність регресивних змін інституту сім'ї та деструктивність комунікативного впливу, що знижує їх значення у становленні високоморальної особистості та збільшує значення освіти як оптимального каналу трансляції морально-етичних цінностей.

Сам процес реалізації морально-етичних цінностей на рівні суб'єкта передбачає необхідність становлення у людини моральних почуттів, в зв'язку з чим актуалізується питання пріоритетності розуму (Р. Декарт, І. Кант, Г. Гегель), або емоцій (Е. Шефтсбері, Ф. Брентано, М. Шелер) в пізнанні аксіосфери моралі. Визнання наявності в тому чи іншому соціумі переважно раціонального або емоційного типу особистості, зумовлює необхідність врахування цього моменту при виборі механізмів трансляції морально-етичних цінностей.

У другому розділі – «Національні і ментальні механізми становлення громадянського суспільства в сучасній Україні» – досліджуються основні риси

громадянського суспільства, його ознаки, а також національні і ментальні основи становлення і розвитку громадянського суспільства в сучасній Україні.

У першому підрозділі «Національний менталітет і національно-політична активність як механізми розвитку громадянського суспільства» аналізуються поняття «громадянське суспільство» у сукупності його ознак, «національний менталітет» і «національно-політична активність» та вплив її проявів на становлення громадянського суспільства в сучасній Україні.

Громадянське суспільство – це процес організації сукупної цілісності національних норм та цінностей, що формуються під час взаємодії соціальних спільнот, інститутів і закріплені в національному менталітеті.

Процес формування нації набуває характеру політичної визначеності на період проголошення демократичної держави в Україні, тому громадянське суспільство за формальними ознаками встановлюється на відповідній національній основі. Для цього процесу характерним є волевиявлення громадян та стан свободи вибору у визначенні власних національних і громадських пріоритетів при виборі мови спілкування, символічної цінності державних символів, а також врахуванні специфічних рис функціонування соціальних інститутів та галузей. Волевиявлення громадян реалізується через національно-політичну активність, яка є механізмом розвитку громадянського суспільства в Україні і базується на основі формування певної системи цінностей, яка трансформується під впливом основних елементів національного менталітету.

У другому підрозділі «Ментальні передумови розвитку громадянського суспільства в сучасній Україні» розглядаються риси національного менталітету української нації, які стають передумовами розвитку громадянського суспільства. До них відносяться: територія, економічна та політична специфіка українського національного менталітету, культура, мова, віра. Громадське життя, що розвивається в Україні, має переважно національне забарвлення: новоутворені інституції громадянського суспільства звертаються до історії у пошуках аналогів демократизму саме на українських територіях; пошук засад в минулому: проводяться порівняння з моделями розвитку сучасних країн

Європи; інститути громадянського суспільства мають етнічну основу формування, бо відсутність великих громадських організацій призводить до ситуації, де нація як соціальна спільнота виступає тією основою, що сприяє розвитку організацій громадянського суспільства.

У третьому розділі – «Морально-етичні імперативи громадянського суспільства» – проаналізовано детермінанти переоцінки ціннісної системи в сучасному соціумі; визначено, які саме морально-етичні цінності актуалізуються в українському суспільстві в процесі набуття ним «громадянського» статусу.

У першому підрозділі «Проблема переоцінки морально-етичних цінностей у сучасному громадянському суспільстві» визначено морально-етичні цінності, що мають конститутивне значення в сучасному українського соціумі, та детермінанти, що обумовили зміну аксіосфери моралі сучасної України на етапі становлення громадянського суспільства.

Переоцінка морально-етичних цінностей є певним станом аксіосфери суспільства, що знаходиться в процесі трансформаційних змін. Детермінантами переходу від однієї системи цінностей до іншої у сучасному суспільстві, на відміну від попередніх епох, виступають не тільки релігія, соціально-економічні, суспільно-політичні перетворення, а й інтеграційний фактор. Дослідження цієї проблеми знайшло своє відображення в філософії Ф. Ніцше, Л. Фейєрбаха, К. Маркса, С. К'єркегора, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера, К. Ясперса, Е. Дюркгейма тощо.

У сучасному українському соціумі на перший план виходить така морально-етична цінність як свобода, змістовна сторона якої при цьому має свої специфічні національні риси. Позбавлене упродовж століть можливості справжнього духовного самовизначення українство сформувало занадто романтичне уявлення про свободу, яке на практиці здатне привести до сваволі. Межею свободи кожного окремого індивіду виступає особиста відповідальність, що як незаперечна цінність морального буття людини у суспільстві, не тільки повинна займати одне з пріоритетних місць у системі

морально-етичних цінностей, але й передувати реалізації свободи на соціальному та особистісному рівнях.

Специфіка національної форми моралі знаходить свій прояв і у співвідношенні таких категорій як «обов'язок» та «любов». Розгляд любові як морально-етичної цінності носить багатоаспектний характер. Тому при визначенні людини як «ens amans» – люблячого буття (М. Шелер) мається на увазі не тільки гносеологічний аспект – можливість за допомогою «логіки серця» розкрити змістовну сторону світу цінностей та порядок їх осягнення людиною, а й ступінь мотиваційного значення обов'язку та любові. В сучасному українському суспільстві у відповідності із запитами інноваційного глобального середовища відбувається поступовий відхід від «матеріалістичної» системи цінностей (Р. Інглгарт), центральне місце в якій займає саме обов'язок (Г. Клагес). Крім цього, внаслідок ментальних особливостей нашої нації, яка характеризується сприйняттям навколишнього світу через «серце», мотивування відбувається за допомогою специфічних механізмів з орієнтацією на відповідні морально-етичні цінності. Так, більш раціональні європейці зорієнтовані значною мірою на обов'язок, а любов ними сприймається лише як мінливе суб'єктивне почуття. Для українців же ця цінність має всеохоплюючий, вселенський характер, що передбачає любов до людини як такої. У цьому контексті ми маємо достатні підстави для того, щоб підкреслити домінуючу роль емоцій в моральній мотивації українців, що виражається в пріоритетності для них серед інших морально-етичних цінностей саме любові.

У другому підрозділі «Свобода особистості як пріоритетна цінність громадянського суспільства у сучасній Україні» міститься аналіз процесу формування основної цінності, яка закладена в національному менталітеті української нації – свободи. Вона є визначальною в процесі розвитку громадянського суспільства в українському соціумі, адже весь історичний шлях формування української нації пронизаний боротьбою за свободу.

Свобода розглядається не тільки як цінність, що притаманна лише окремій соціальній спільноті, в даному випадку нації, з якою вона пов'язує

власні сподівання на майбутнє, але й як прояв її у різних видах життєдіяльності громадян поліетнічного суспільства. Свобода стає тією силою об'єднання для всіх громадян в культурній, політичній та економічній сферах розвитку громадянського суспільства, яка може згуртувати громадян в єдину націю.

В національному менталітеті українського народу імператив свободи в системі функціонування національної культури збігається в усвідомленні терміну «воля». Слово «воля» увібрало в себе символічну ціннісну систему існування нації, яке сприймалося як природне. В умовах історичного шляху формувався національний менталітет, в структурі якого завжди була присутня волелюбність. Ця волелюбність постійно знаходилася в процесі національного самовизначення. Отже, волелюбність як екзистенція свідомості, менталітету й суспільно-політичної самоорганізації української нації на початковій стадії свого розвитку не була способом пізнання світу, її цінність полягала в тому, що вона для широких соціальних верств була безпосереднім життєвим досвідом.

Вільна особистість це активна, творча людська одиниця, адже громадянське суспільство виникає разом з появою громадянина, який усвідомлює себе індивідуальним членом суспільства і наділений комплексом прав і свобод та відповідальний перед іншими громадянами.

Свобода особистості – це стан внутрішнього самовизначення особистості у способі життя, який визначає її вибір у межах національної ідентичності.

Свобода є необхідною цінністю існування та подальшого розвитку громадянського суспільства. Національна свобода особистості, що застосовується в основі загального принципу розвитку громадянського суспільства поряд з категоріями соціальна справедливість та рівноправ'я має абсолютну цінність для українського народу, адже прояви вияву прагнення до отримання свободи в різних галузях господарського та національного життя української нації проявлялися в минулому.

Національна свобода особистості в сучасному українському суспільстві проявляється у свободі вибору в системі різних видів професійної діяльності, політичного вибору, різних видів економічного функціонування організацій та

спільнот, вибору мови, території проживання, культурного надбання. Все це обумовлює специфіку функціонування громадянського суспільства в сучасній Україні.

У четвертому розділі – «Морально-етичні цінності в соціокультурному просторі громадянського суспільства» – доведено, що основним шляхом реалізації морально-етичних цінностей громадянського суспільства на індивідуальному та суспільному рівнях виступає система освіти, зокрема блок філософських дисциплін, а оптимальним механізмом впливу на свідомість особистості – художньо-образна інтерпретація філософського знання.

У першому підрозділі «Освіта як основний напрямок реалізації морально-етичних цінностей в соціокультурному просторі громадянського суспільства» обґрунтовується пріоритетне значення освіти, зокрема циклу філософських дисциплін, в процесі реалізації морально-етичних цінностей на рівні індивідуального суб'єкта.

Освіта є історично обумовленим суспільним процесом, що реалізується в межах певного соціокультурного середовища, в якому переважають ті чи інші соціально значимі цінності. Ціннісний зміст освіти є особливим предметом дослідження в межах філософії освіти, вагомий внесок у розробку якої здійснили В. П. Андрущенко, І. В. Бичко, Є. Р. Борінштейн, Е. А. Гансова, Б. С. Гершунський, Л. В. Губерський, О. С. Запесоцький, І. А. Зязюн, С. Ф. Клепко, А. Є. Конверський, В. Г. Кремень, І. Г. Мисик, В. О. Огнев'юк, О. П. Пунченко, М. І. Романенко, О. В. Халапсіс, М. Ф. Цибра та інші.

Освіта, виступаючи ретранслятором найважливіших та історично сталих норм і цінностей буття, забезпечує засвоєння особистістю морально-етичних цінностей суспільства таким чином, щоб аксіологічні орієнтири окремого індивіда стали регуляторами соціальної поведінки людей у цілому. Але її зміст не обмежується трансляційною функцією. Будучи простором творчого освоєння нової інформації, формування нових здібностей та набуття практичного досвіду, освіта являє собою реальність, в якій народжуються нові цінності, що зумовлюють формування ціннісних орієнтацій всього суспільства.

Саме система освіти покликана здійснювати відповідне, орієнтоване на ідеальну модель, корегування на рівні окремого індивідуального суб'єкта; зокрема – втілення у життя моделі передування відповідальності свободі.

Найбільший потенціал у збереженні духовності та формуванні високоморальної людини має саме гуманітарна складова освіти, зокрема блок філософських дисциплін, що безпосередньо забезпечує моральне наслідування та духовний розвиток людини як цілісної особистості. Результатом занурення у глибини філософського знання, де людина отримує імпульс до критичного сприйняття реальності, яка не відповідає її власним моральним ідеалам, стає конструювання у свідомості суб'єкта уявного образу світу, що являє собою сферу панування морально-етичних цінностей, справедливого та гідного життя.

У другому підрозділі «Художньо-образна інтерпретація філософського знання як засіб трансляції морально-етичних цінностей громадянського суспільства» доводиться ефективність застосування художньо-образної інтерпретації філософського знання для реалізації морально-етичних цінностей громадянського суспільства на рівні індивідуального суб'єкта.

Використання терміну «художньо-образна інтерпретація філософських концептів» як експлікації знання більш зрозумілою мовою – мовою символічної реальності художніх образів обумовлене специфікою об'єкта трансляції. Безпрецедентність застосування саме художньо-образної інтерпретації філософського знання як засобу трансляції морально-етичних цінностей випливає з необхідності, у першу чергу, формування морального почуття як визначальної складової морального вчинку та умови реалізації морально-аксіологічних домінант, що виявляється можливим лише при наявності моральних переживань. Крім того, це випливає із потреби враховувати специфіку морального пізнання взагалі та ментальних особливостей українського етносу, де перевага почуттєвої складової та розуміння навколишнього світу через «серце» обумовлює необхідність використання відповідних емоційних механізмів впливу на свідомість індивіда.

Одним з найбільш значимих видів мистецтва виступає художня література. Філософія і література глибоко взаємопов’язані: філософія в силу свого світоглядного потенціалу не може не впливати на художню творчість, але й сама потребує образно-емоційних засобів виразності, притаманних художній літературі. Яскравим прикладом цього є роман М. Булгакова «Майстер і Маргарита», в якому репрезентовані як в явній, так і в метафоричній формі такі морально-етичні цінності як добро та зло, доброта, милосердя, співчуття, честь та свобода.

У сучасному українському соціумі прагнення до свободи знаходить свій прояв не тільки у зовнішній формі, а й у внутрішній здатності особистості до сприйняття інформації, яку вона отримує. Оптимізація процесу моральної соціалізації особистості у громадянському суспільстві передбачає необхідність врахування волелюбного характеру українців, тому механізм трансляції морального знання має носити ненав’язливий характер, тобто бути зверненим, у першу чергу, до емоційної сфери свідомості індивідуального суб’єкта. Саме таким механізмом, на нашу думку, виступає художньо-образна інтерпретація філософського знання.

РОЗДІЛ 1
ВИХІДНІ ДЕТЕРМІНАНТИ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

1.1. Становлення морально-етичних цінностей у суспільстві

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

При аналізі моралі як цілісної системи необхідно розглядати її структурні елементи, зокрема моральні цінності, в їх взаємозв'язку з іншими компонентами. Щодо цього питання не існує однозначної відповіді. Спостерігається тенденція розглядати компоненти моралі без будь-якої систематизації, не враховуючи їх взаємозв'язок, даючи лише їх перелік. Більш системна структура моралі, на наш погляд, запропонована В. А. Малаховим, який виділяє три її складові – моральну свідомість, моральну діяльність та моральні відношення [163, с. 103]. Але ми, виходячи з вищесказаного, підтримуємо іншу точку зору, згідно з якою останні два компоненти, а саме – моральна діяльність та моральні відношення – об'єднуються під загальною назвою – моральна практика [128, с. 243], яка включає в себе всю сферу індивідуально-масових виявів моральної діяльності та відношень, орієнтованих на моральні принципи, норми та цінності. Моральна практика неодмінно пов'язана з моральною свідомістю, більш того, ці два компоненти моралі взаємопороджують та взаємообумовлюють один одного. З одного боку, як носії моральної свідомості «індивіди підносяться до моральної діяльності відповідно до вираженої в нормах міри людяності, яка існує для них у формі категоричного імперативу, регламентована моральними цінностями й принципами моральної свідомості» [98]; з іншого – моральна свідомість сама є

ідеальним відображенням і впорядкуванням моральної реальності, тобто моральної практики [163, с. 105].

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

Але, перш ніж переходити до подальшого аналізу аксіологічної складової моралі на суспільному та індивідуальному рівнях, виявлення специфіки її функціонування в громадянському суспільстві, пріоритетних шляхів та механізмів її реалізації на рівні індивідуальної свідомості представника українського соціуму, виходячи з ментальних особливостей нашої нації, доречно обґрунтувати використання в роботі концепту «морально-етичні цінності», що, у свою чергу, зумовлює необхідність експлікації таких термінів як «етика», «мораль», «моральність».

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

пізніше – у IV столітті н.е. Отже, у первинному значенні ці обидва слова – і етика, і мораль – мали один і той же смисл. Але з часом, у процесі розвитку культури, ці терміни починають набувати різного змісту: етику вже визначають як відповідну галузь знання, науку, а мораль стає предметом її вивчення [83, с. 9-11].

У сучасних європейських мовах використовуються обидва ці терміни, але в деяких з них виникають спеціальні слова для позначення цих різних смислів. Так, у російській мові, поруч з термінами «етика» та «мораль», було запроваджено поняття «нравственность», а у німецькій – «Sittlichkeit». Слід зазначити, що деякі російські науковці вважають, що поняття «мораль» та «нравственность» несуть різне смислове навантаження. Вихідною тут є точка зору Г. Гегеля, згідно з якою «нравственность» є останнім ступенем розвитку об'єктивного духу після абстрактного права та моралі. При цьому мораль тут є сферою реальної суб'єктивної свободи «у собі» та «для себе», а «нравственность» – сферою практичної свободи, що підноситься над суб'єктивним, над оцінкою та бажаннями окремого індивіду. Таким чином, мораль, згідно з цієї точкою зору, вважається чимось більш суб'єктивним, а «нравственность» – об'єктивно існуючим. У дослідженнях російських етиків, поруч з цією позицією, існувала тенденція розрізняти поняття «мораль» та «нравственность», по-перше, як форму свідомості та сферу практичної діяльності відповідно, а, по-друге, «мораль» вважалась здійснюваною завдяки зовнішньому примусу, а «нравственность» такою, що існує у царині свободи та контролюється на рівні самосвідомості [276]. Але все ж таки більшість дослідників теорії моралі вживають ці поняття як синоніми і визначають мораль як предмет етики, форму суспільної свідомості та різновид суспільних стосунків, один із основних засобів нормативної регуляції дій людини в суспільстві [83; 192].

Що стосується українського наукового дискурсу, то в нашій лексиці, на думку деяких дослідників цього феномену [199, с. 61], не виникло потреби у створенні окремого терміну для позначення суб'єктивних та об'єктивних проявів моралі. У зв'язку з цим слід зазначити, що, хоча у російській мові

існують слова «мораль» та «нравственность», проте в українській обидва ці терміни перекладаються однаково – як «мораль». Але існує і протилежна точка зору, що передбачає розрізнення цих термінів, яка підтверджується наявністю в українській мові терміну «моральність», що ототожнюється деякими авторами з російським словом «нравственность» [267, с. 120]. Таким чином, полеміка щодо цього питання все ж таки існує в українській науці, тому нам необхідно визначитись з позицією, якої ми будемо дотримуватись в нашому дослідженні.

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

Отже, ми виходимо з визначення моралі як однієї з історичних форм суспільної свідомості, що включає актуальну систему аксіологічних домінант. Етика ж являє собою, з одного боку, науку, що досліджує цю систему, а з іншого – сферу знання, що відіграє роль каналу трансляції морально-етичних цінностей від соціуму до особистості, детермінанти перетворення соціально-загального в індивідуально-одиничне. Звідси перед нами логічно постає необхідність у конструюванні такого концепту, змістовне поле якого включало б як соціальний, так і освітній виміри, що, на нашу думку, саме й реалізується в понятті «морально-етичні цінності».

В науковому дискурсі, морально-етичні цінності прийнято визначати як суспільні установки, імперативи, цілі та проекти, котрі виражені у формі

нормативних уявлень про добро та зло, справедливе та несправедливе, про сенс життя та призначення людини тощо. Крім того, їх розглядають як систему світорозуміння окремого індивіду, яка включає в себе оцінку всього існуючого з позицій добра та зла, що дозволяє встановити зв'язок між вчинком людини та загальноприйнятою системою соціальних цінностей [187].

У залежності від ступеню розповсюдженості та значимості морально-етичні цінності поділяються на загальнолюдські, групові та індивідуальні. Загальнолюдські цінності є тією системою аксіологічних максим, яка не пов'язана з конкретним історичним періодом розвитку суспільства або традиціями окремого етносу; вона існує у всіх типах культури, наповнюючи кожну окрему культуру власним змістом [194]. Групові цінності, серед яких можна виділити ті, що притаманні окремому етносу, відображають культурну специфіку нації. Загальнолюдські та групові цінності віддзеркалюються у свідомості окремого індивіду, формуючи його власну систему цінностей та набувають індивідуального забарвлення.

Морально-етичні цінності носять конкретно-історичний характер. На певному етапі розвитку суспільства складається і функціонує своя, відмінна від інших періодів, форма моралі. Її специфіка залежить від розуміння вищого блага, тому що мораль націлена на нього таким чином, що останнє визнається безумовним ціннісним пріоритетом. Кожній історичній епосі притаманне своє тлумачення вищого блага і в залежності від його розуміння визначались актуальні морально-етичні цінності, проголошувались доброчинності, до яких мала прагнути особистість [83, с. 34]. Таким чином, згідно духу епохи, пріоритетними були ті чи інші морально-етичні цінності: любов, милосердя, обов'язок, свобода, смиренність, солідарність.

Мораль у своєму зародковому стані виникла ще в первісному суспільстві. Щодо часу та механізмів її походження існує декілька точок зору. Так, згідно з першою, якої дотримуються К. Лоренц, В. П. Ефроімсон, С. О. Токарев [259], мораль виникла вже на ранній стадії розвитку первісного суспільства, виростаючи з стадних інстинктів предлюдей або формуючись у результаті

подолання зоологічного індивідуалізму (Ю. І. Семенов, О. Г. Спіркін). Іншої позиції дотримується, наприклад, А. І. Першиц. На його думку, мораль почала розвиватися лише в епоху розкладу первісного суспільства в формі індіскретних соціальних норм чи звичаїв, в яких спочатку ще чітко не були зафіксовані правила поведінки – обов'язкові та необов'язкові, релігійні та безрелігійні.

Свідомість первісного суспільства взагалі характеризується синкретизмом, що знаходить свій вияв у злитості, нероздільності моральних, релігійних, правових норм і цінностей, з якими вони перебувають у нерозривній єдності та на які вони спрямовані. Тому за аналогією з терміном «мононорма», що був запропонований А. І. Першицем для позначення синкретичності первісних поведінкових норм [206, с. 214], на нашу думку, можна використовувати також і поняття «моноцінності» – стосовно аксіосфери суспільної свідомості цього періоду.

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

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

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

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

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

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

У філософському дискурсі античної епохи існували різні погляди на природу та зміст морально-етичних цінностей. Так, представники філософської школи софістів, що стояли на позиції етичного релятивізму, наголошували на незалежності людини в питаннях моралі. Більш того, вони взагалі заперечували об’єктивне існування доброчинностей та вважали, що саме людина є критерієм

добра та зла. Морально-етичні цінності, на їх думку, мають відносний характер та визначаються рівнем корисності та власними інтересами окремого індивіду. Ця позиція знайшла свій вираз у гаслі Протагора: «Людина є мірою всіх речей».

Протилежної точки зору дотримувався Сократ, філософські пошуки якого були зосередженні саме на моральному бутті людини та його ціннісному змісті. Погоджуючись з софістами щодо заперечення можливості сприйняття моральних констант, що мають зовнішнє походження, і необхідності самостійної моральної самовизначеності, він все ж таки наголошував на існуванні універсальної моралі. Згідно з Сократом, найвищим благом є не що інше як задоволення, а злом – страждання [16, с. 244]. Суспільство, в якому кожний окремий індивід сам для себе визначає, що є добром та справедливістю, в якому не існує загальної для всіх представників даного соціуму системи морально-етичних цінностей, що має стійкий та загальнообов'язковий характер, на його думку, неодмінно опиниться в стані духовного вакууму.

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

Найбільше значення для ідеального суспільства Платона мала така морально-етична цінність як справедливість. Саме вона уможливлює існування його утопічної держави. Під справедливістю він розуміє загальне благо держави, задля якого кожний її представник повинен принести в жертву навіть власне щастя. За Платоном, кожна окрема людина має займатися чимось одним з того, що потрібно в державі, і притому саме тим, до чого вона є найбільш здатною... займатися своєю справою і не втручатися в чужі – це і є

справедливість [211, с. 224]. Це рівновага між природою та доброчинністю людини, що наповнює її існування у суспільстві новим змістом. Її порушення робить державу несправедливою, що перешкоджає реалізації ідеального блага в земному житті.

Філософська концепція Аристотеля, як і грецьке мислення класичної епохи в цілому, характеризувалась відсутністю окремої теорії цінностей та розкриттям аксіологічного виміру буття через категорії «Благо» та «доброчинність». Він розглядав людину як соціальну істоту та вважав пріоритетним саме благо суспільства, а не його окремих представників, але, на відміну від Платона, що виводив морально-етичні цінності з ідеальних сутностей, намагався знайти їх джерело в реальному світі.

Етику Аристотеля можна назвати практичною наукою про Благо і Щастя які, до речі, він певною мірою ототожнював, наголошуючи, що не тільки більшість людей, але навіть люди витончені, називають вищим благом щастя, а під щасливим життям мають на увазі не що інше як благополуччя [16, с. 57]. Щастя, за Аристотелем, можна набути лише через вміння діяти розумно за всяких можливих обставин, поєднуючи в собі такі доброчинності як мудрість, розсудливість та помірність. Доброчинностями, в свою чергу, є не психічні стани людини і навіть не властивості її характеру, а свідоме ставлення до них, що знаходить свій вираз у моральних діях. Однією з головних доброчинностей, яку Аристотель вважає досконалою, є справедливість.

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

Цю думку підтримував і Епікур, який вважав, що нестримна жага до насолод позбавляє людину душевного спокою і внутрішньої свободи, робить її

заручником своїх власних бажань. Згідно Епікуру, розсудливість і мудрість є найважливішими з усіх благ, що вказують людині шлях до щастя, виступають умовою доброчесного життя і розкривають його сенс. Справедливість – єдине, чого потребує мудрець, і визначення її, як головної морально-етичної цінності суспільства, є лейтмотивом всієї античної епохи.

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

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

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

набуваються протягом життя, але також згідно волі Бога – справедливість, мужність, помірність та розсудливість.

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

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

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

що для існування гріхів і чеснот, покарання і винагороди необхідна наявність доброї волі. У іншому випадку доля людини підпорядковувалася лише законам суворої необхідності, і тоді б не йшлося не про яку мораль [38, с. 134].

Класичної для християнської філософії точки зору щодо питання співвідношення волі та розуму дотримувався Дунс Скот. Морально-етичні цінності, на його погляд, набувають ціннісно-морального змісту саме тому, що вони сформульовані Богом. Таким чином, моральність людини знаходить свій вираз лише у сприйнятті волі Бога як безумовної моральної цінності та слідуванні за нею на шляху до вічного блаженства [80, с. 263].

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

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

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

Наслідком зміни морально-етичних орієнтирів, стає повернення до гедонізму та евдемонізму, де в якості вищого блага розглядається насолода. Саме в ній, а не в аскезі, людина знаходить сама себе. Лоренцо Валла вбачав

благо людини у звільнені від страждань та турбот, основою чого є любов до неї інших. Доброчинність же реалізується через вміння зрозуміти, що представляє найбільший інтерес, та через здійснення відповідного вибору між більшим і меншим благом.

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

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

Саме в цю епоху було запропоновано раціоналістично обґрунтований варіант функціонування морально-етичних цінностей у суспільстві, де їх реалізація стала розглядатися як результат активної розумно-вольової діяльності індивіда. Так, на думку Б. Спінози, розуміння добра та зла приходить лише до людини, яка живе згідно з «керівництвом розуму» та інстинктом самозбереження, рефлексуючи стосовно зовнішніх впливів на її тіло та душу. Добро він визначає як те, що являє собою засіб наближення до заздалегідь визначеного нами зразка людської природи, а зло, відповідно, як те, що заважає цьому [249, с. 524]. Свободу він вбачає у самовизначенні у відповідності до природи, розуміє її як пізнану необхідність.

Традицію виводити моральність, зокрема морально-етичні цінності, з людської природи продовжує і Т. Гоббс. Виділяючи три стадії розвитку моралі у суспільстві, він вказує на її еволюцію від індивідуального до загального. На першому етапі людина є носієм уявлення про добро як здійснення природного прагнення до задоволення, що, однак, вступає у протиріччя з таким самим

правом іншого на власне благо, внаслідок чого виникає «війна усіх проти усіх». Задля подолання цього стану та виходячи з інстинкту самозбереження, людина змушена відмовитись від частини своїх бажань та визнати право іншого, результатом чого є укладення гарантованого державою суспільного договору. На цій стадії мораль вже характеризується колективним виміром, що реалізується у спільному прагненні громадян жити найкомфортніше, а моральна доброчинність виражається у здатності зберігати колективний спосіб життя в умовах державної організації [69, с. 259]. Але це можливо лише в державі, засадничим принципом якої виступає підпорядкування вищому моральному закону, що гарантує громадянське благополуччя всього народу. Це і являє собою вищу стадію розвитку моралі.

Визначаючи цінності як результат саморозвитку особистості, Д. Юм все ж таки наголошує на існуванні їх загальної форми, причому саме у сфері моралі. Доброчинність, на його думку, є постійною і виникає головним чином із тієї поваги, яку природне почуття доброзичливості зобов'язує нас надавати інтересам людства і суспільства [320, с. 272]. Головною морально-етичною цінністю, згідно з Юмом, виступає свобода, що уможливлює визначення людських вчинків як моральних чи аморальних.

Найбільш впливовою на подальший розвиток уявлень про предмет нашого дослідження слід вважати філософію І. Канта. Ключового значення в аксіосфері моралі він надавав свободі, що реалізується лише у просторі здійснення морального вибору, який спрямований не лише на певний вчинок, а й на себе як вільного суб'єкта моральних відносин. Її підґрунтям виступає автономія волі – незалежність від внутрішніх потягів та зовнішніх впливів.

Саме свобода як вища цінність, у свою чергу, стверджує абсолютну цінність людини. Кульмінацією розвитку цієї ідеї стає формулювання Кантом категоричного імперативу, згідно з яким слід вчиняти так, щоб максима твоєї волі могла б в той же час стати загальним для всіх законом та завжди ставитися до людства у своїй особі, і в особі всякого іншого, як до мети, і ніколи – лише як до засобу [118, с. 260-261].

Ця морально-етична цінність пов’язана з іншою категорією, яка має вирішальне значення в усій практичній філософії Канта – категорією «обов’язок». Виключно у вчинку, що здійснений, виходячи з почуття обов’язку, тобто заради морального закону, стверджує І. Кант, можна вбачати моральну цінність [118, с. 407]. Більш того, філософ відрізняє вчинок, що здійснений виходячи з поваги до обов’язку та внутрішньої потреби у ньому, називаючи його моральним, від «легальних» дій, що начебто відповідають моральним вимогам, але вмотивовані іншими факторами.

Ідея абсолютної автономії моралі, запроваджена І. Кантом, знайшла своє відображення у філософії Г. Гегеля, який розглядає буття як розвиток Абсолютної ідеї, що вільно самореалізується на шляху до вищого добра. Він розрізняє два типи свободи, один з яких має позитивний зміст, а інший, внаслідок прагнення до об’єктивізації в чуттєвому світі, набуває зовсім іншого значення. У негативному варіанті свобода розкривається лише через володіння суб’єктом предметами матеріального світу, відмова ж від влади речей надає можливість досягти вищого стану, яким є моральна свобода. Лише завдяки наявності внутрішньої свободи людина може прийти до усвідомлення того, що є добром, а що - злом. Внаслідок того, що саме через пізнання зла можливо так би мовити викликати в собі прагнення до добра, Гегель розглядає обидві категорії як морально-етичні цінності. Але досягнення доброчинності не обмежується лише моральним знанням; вона реалізується лише у тому випадку, коли моральна поведінка стає постійною рисою характеру людини [61, с. 119].

Відмовившись від пошуку трансцендентних начал моралі, чим характеризується філософія попередніх представників німецької класики, Л. Фейєрбах розглядав в якості головної аксіологічної домінанти – щастя, але не індивідуальне, а таке, що є розподіленим між усіма представниками соціуму. Мораль, завдяки якій людина здатна обмежити свій індивідуалізм та присвятити себе іншому, набуває у філософа міжособистісної природи. Там, де поза Я немає ніякого Ти, відсутня інша людина, там не може йти, на його думку, навіть мови про мораль; тільки суспільна людина є людиною [274,

с. 617]. Виходячи з евдемоністичного принципу, Л. Фейєрбах розглядає добро та зло як те, що сприяє або заважає прагненню до щастя, в якому реалізується людська свобода.

Закінчення класичного періоду філософії, значною мірою пов'язане з розчаруванням у безмежних можливостях розуму, знаменується антинормативним поворотом у етиці. Так, в ірраціоналістичній філософії А. Шопенгауера стверджується примат волі над розумом, який, внаслідок своєї обмеженості, здатний отримати лише зовнішнє знання про світ – на відміну від волі, що осягає його зсередини, тим самим пов'язуючи людину з першоосновою світу. Він майже повністю заперечує цінність свободи, наголошуючи на тому, що людина завжди робить лише те, що хоче, але виходячи з суворої необхідності [308, с. 120]. Щастя та справедливість, що, за А. Шопенгауером, є лише відсутністю страждань та несправедливості відповідно, втрачають те конститутивне значення, що мали у всій попередній європейській філософії. Головною морально-етичною цінністю він вважає співчуття, на шляху до якого людина повинна подолати власний егоїзм та природжену злість.

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

Саме творчість Г. Лотце, котрий запропонував категоріальне оформлення поняття «цінність», ознаменувала остаточне запровадження його в науковий обіг. Він вживає цю категорію в сенсі значимості, належності, що межує з необхідністю. Хоча буття цінностей, згідно з Лотце, носить ідеальний і надприродний характер, воно разом з тим є об'єктивним. Він в традиціях кантіанства визначає джерело об'єктивності цінностей не їх зв'язком з об'єктивним світом, а всезагальністю їх носія – суб'єкта як розумного носія волі. Цінності – сфера належного, того, що має бути. Справжнє моральне почуття, на його думку, в усьому помітить це наперед чисте, величне,

божественне. Навіть нерозривний зв'язок зі світом зовнішніх відчуттів, що вказує на неминучість нашої конечності, буде не в змозі знищити віру у безцінність цих благ, котрі, однак, доступні лише за такого посередництва [158, с. 346]. Силою ж, завдяки якій можливо розкрити в повній мірі всю цінність і щастя моральних відносин, згідно Г. Лотце, виступає освіченість [158, с. 361]. Його тлумачення цінностей в антропологічному та етичному аспектах, розширення значення емоційної сфери за рахунок обмеження пізнавальної, а також акцент на винятковій ролі освіченості для морального піднесення особистості представляється досить плідним в контексті вирішення завдань нашого дисертаційного дослідження.

Філософом, який ніяк не розділяв такого оптимістичного погляду на мораль, був Ф. Ніцше. Він запропонував здійснити «переоцінку цінностей», їх критику і постановку під сумнів саме в силу їх відносності та обмеженості. Заперечуючи християнство, що, на його думку, мало найбільший вплив на існуючу систему моральних домінант, Ніцше дає нову інтерпретацію цінності – як найвищого ступеню влади. Носієм цієї максими влади постає надлюдина, основною рисою якої, як не дивно, є усвідомлення виключного привілею відповідальності, свободи, влади над собою та долею, яку суверенна людина називає совістю [190, с. 441]. У цьому контексті можна констатувати, що у Ніцше категорія «цінність» набуває не лише індивідуалістичного, але й гуманістично-етичного змісту, який він од самого початку намагався заперечувати.

Представники Баденської школи (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт), продовжуючи подальшу розробку поняття «цінність», визначили її як головну філософську категорію. На думку В. Віндельбанда, в основі вищих цінностей, що підносяться над мінливими тимчасовими вподобаннями людей, лежить вища духовна дійсність [54, с. 90-91]. Його аксіологія носить нормативний характер, тому завдання філософії він вбачає в осягненні загальнозначущих цінностей, що утворюють фундамент існування всіх інших ціннісно-нормативних вимог. Г. Ріккерт, критикуючи пропозицію Ф. Ніцше щодо

«переоцінки цінностей», наголошував на тому, що можливість впливати на людські оцінки та ставлення до цінностей не слід плутати з самими цінностями. На його думку, можна досягти того, що одна цінність замінить собою іншу, почне цінуватись замість неї, але при цьому вона сама не «переоцінюється», залишаючись тією ж [228, с. 435].

Представник суб'єктивізму Дж. Дьюї, виходячи з традиційного для цього напрямку уявлення про цінності як продукт свідомості людини, пов'язаний з її потребами, обмежував їх існування необхідністю усунення зла у світі [96, с. 137]. Тому головною моральною ціллю він вважав постійний рух у напрямку вдосконалення, що, в кінцевому підсумку, призведе до практичного вирішення цієї проблеми.

На протилежних по відношенню до суб'єктивізму позиціях в цьому плані знаходяться представники феноменології (Е. Гуссерль, М. Шелер, М. Гартман, Д. Гільдебранд). Розглядаючи суб'єктивний досвід, в якому особистості являються цінності як переживання, що складаються з інтенціонального потоку, Е. Гуссерль вважає будь-яку об'єктивність продуктом єдності інтенції, яка, маючи трансцендентальну природу, породжує відповідну свідомість, що певною мірою об'єктивізує самі цінності [84, с. 19].

Ця теза знайшла своє подальше підтвердження в роботах М. Шелера, на думку якого цінність, що є об'єктивним феноменом, виявляє себе в той же час лише в емоційному спогляданні, реалізуючись через відчуття, надання преференції, зрештою – через любов та ненависть. На його думку, цінності утворюють апріорну ієрархію, де нижні цінності мають відносний характер внаслідок співвіднесення з суб'єктом, що їх сприймає, а вищі, існуючи задля «чистого» відчуття, незалежного від сутності чуттєвості набувають статусу абсолютних [302, с. 287, 316]. У цьому контексті Шелером абсолютизуються саме морально-етичні цінності.

Розмірковуючи над причинами наявності різних форм моралі в суспільстві протягом його історичного розвитку, М. Шелер приходить до висновку, що це обумовлено різною системою правил надання преференцій тим

чи іншим цінностям, що зрештою знаходить вираз в певній системі оцінок, характерній для тієї чи іншої нації чи епохи, являючи собою, так би мовити, їх «моральну конституцію» [301, с. 66, 68].

У свою чергу, М. Гартман, зазначав, що цінності є своєрідними платонівськими ідеями, сутностями, що існують незалежно від людської свідомості, але вплив на реальний світ вони можуть здійснювати лише опосередковано – через людину [58, с. 259]. Моральним стрижнем особистості, на його думку, виступає совість як первинна ціннісна свідомість, що дозволяє вибирати між добром та злом, являючи собою «голос з іншого світу» – ідеального світу цінностей.

На думку М. Гартмана, існує два види морально-етичних цінностей: основні, що стосуються всіх типів поведінки людини, до яких, в першу чергу, відноситься така базова категорія як благо, та часткові – «цінності-доброчинності», що визначають окремі види діяльності. Серед останніх він розглядає вкорінені ще в античній моралі доброчинності справедливості, мудрості, хоробрості; християнські доброчинності – любові до ближнього, правдивості, надії, вірності, віри, довіри, скромності та смирення. До окремої категорії цінностей Гартман відносить любов до дальнього та любов особисту [59, с. 189, 368]. При цьому способом реалізації морально-етичних цінностей, згідно з Гартманом, виступає імперативність – для людини вони постають як обов’язкові для виконання вимоги.

Аксіологічний підхід до моралі є характерним і для філософської концепції Д. Гільдебранда, який визначає цінності як первинні даності, що віддзеркалюють об’єктивне благо, маючи досконалу, субстанційну реальність у Бозі, реалізовану у земному світі через посередництво людини [67, с. 175].

Виділяючи морально-етичні цінності, а саме – смиренність, непорочність, справедливість, любов тощо, що ґрунтуються на моральному добрі, він відокремлює їх від інших – інтелектуальних та естетичних – і приписує їм низку специфічних рис. Вони, на його думку, особистісно характеризують людину та визначають моральну якість її вчинків; зумовлюються свободою та

відповідальністю, регулюються за допомогою совісті; виступають неодмінними детермінантами її самоствердження та відповідності головному людському призначенню, що, в свою чергу, викликає прагнення до моральної досконалості як найважливішого блага [67, с. 214-219].

Одне з пріоритетних місць у моральній філософії Гільдебранда займає категорія «ціннісна відповідь», що реалізується через інтенціональне відношення до певних морально-етичних цінностей, зумовлене мірою їх власної значимості для суб'єкта. Однією з форм ціннісної відповіді філософ вважає любов до людини – надзвичайно цінної, прекрасної, об'єктивно гідної цього почуття – як прообраз всякої любові, що спрямовує до універсальної доброзичливості та дарування себе іншому. Саме в такій ціннісній відповіді, згідно з Гільдебрандом, розкривається логіка серця [66, с. 35].

Таким чином, для кожного періоду розвитку європейської цивілізації характерна певна система морально-етичних цінностей, що упорядковують дійсність, визначають сенс людського життя, моральний ідеал суспільства як уявлення про етичну досконалість. Це констатував М. Вебер, підкреслюючи, що кожний час має свої абсолюти; він визначав соціально-історичні за природою морально-етичні цінності як напрямок інтересів, властивий тій чи іншій історичній епосі, що виступає в якості моральної установки [80, с. 258].

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

Кількісний показник характеризує роль конкретної цінності у суспільстві, місце, яке вона займає в його духовній сфері, в ієрархії всього ціннісного комплексу. В періоди стабільності кількісний показник пріоритетної морально-

етичної цінності зростає до максимуму. В періоди зміни однієї епохи іншою його значення зменшується у зв'язку з тим, що більшість пануючих в цей час морально-етичних цінностей, девальвуються, поступаючись місцем іншим. Але далеко не всі цінності зникають; більшість з них зберігається в глибинних прошарках підсвідомого, тому значення кількісної характеристики ніколи не знижується до нуля [242, с. 34].

1.2. Джерела виникнення морально-етичних цінностей на рівні індивідуальної свідомості

Перелічені вище компоненти моральної свідомості, такі як моральні принципи, моральні норми та моральні цінності, прийнято відносити до суспільного рівня моральної свідомості, яка виражає етичні позиції певних груп людей. Що стосується індивідуальної моральної свідомості, то до неї переважно відносять моральні доброчинності у співвіднесенні з моральним ідеалом. Доброчинність є фундаментальним моральним поняттям, яке характеризує готовність особистості до здійснення добра, сукупність внутрішніх душевних та інтелектуальних якостей особистості, що втілюють моральний ідеал. Моральний ідеал тут виступає як взірець моральної поведінки, до якого прагнуть люди, приклад для слідування та найвища моральна вимога. Виникає можливість оцінки поведінки людей крізь призму морального ідеалу, який є орієнтиром для самовдосконалення окремого індивіду. Доброчинність фіксує надособистісну та загальнозначущу сутність моралі. Її можна визначити як втілення моралі в індивіді, інтегральну характеристику моральної особистості, мораль, яка стала мотивацією поведінки особистості [192].

Слід зазначити, що на індивідуальному рівні теж існує ціннісна компонента, а саме – цінності, трансформовані у ціннісні орієнтації та мотиваційну сферу окремого індивіду. Морально-етичні цінності, які стають пріоритетними для особистості, реалізують, в кінцевому підсумку, її моральну

позицію, що втілюється у практичній складовій моралі, а саме – у вчинках людини. Так, М. С. Каган зазначає, що вони є вираженням відношення окремого суб'єкту до світу; до їх числа він відносить добро, шляхетність, справедливість, самовідданість, альтруїзм, безкорисливість. На його думку, вони проявляються через вчинки окремої людини по відношенню до іншої, але величезне значення тут має внутрішній імпульс, духовна мотивація. Ціннісним «інструментом» моральної свідомості він називає совість, яка є внутрішньою необхідністю морального вчинку [113, с. 107-112].

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

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

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

Схожої думки дотримувався Г. В. Ляйбніц, який вважає основою морально-етичних цінностей не антропологічну природу особистості, а релігійний світ – Бога. Визначення гармонії як вищої цінності, що проявляється через співмірність протилежностей, наближує його концепцію до східнофілософської традиції. Він характеризує світ як впорядковану цілісність, що сповнена величної краси, розуміння якої приносить безмежне задоволення [147, с. 235-236].

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

Етапною в розробці проблеми походження моральності на рівні індивідуально суб'єкту стала концепція Ч. Дарвіна, згідно з якою саме природний добір є чинником розвитку не тільки морфофункціональних, але й розумових та моральних якостей. Суспільство, на його думку, існує завдяки соціальним інстинктам, які, зміцнені звичкою, виконують контролюючу функцію, спонукаючи людину до вчинків, спрямованих на підтримку соціального життя. Задоволення цих інстинктів відбувається у товаристві собі подібних, результатом чого є соціально-корисні дії, що у тварин, як зазначає Дарвін, обмежуються лише членами однієї і тієї ж громади і ні в якому разі не поширюються на представників усього виду [86, с. 93]. Соціальний інстинкт, на його думку, здатний перетворитись на моральність за умови духовного росту.

Ідеї Дарвіна актуалізувались наприкінці XX сторіччя, коли ряд дослідників стали інтерпретувати людську природу як сукупність властивостей і моделей поведінки, типових для людини як виду, вироблених природним добором у процесі його адаптивної еволюції та закріплених на генетичному рівні [39, с. 14].

Один із засновників синтетичної теорії еволюції Т. Добжанськи, аналізуючи роль спадкового і неспадкового компонентів у розвитку і поведінці людини, вважав цілком допустимим, що еволюційні процеси здатні створювати етичні коди, які за деяких умов можуть діяти всупереч інтересам самозбереження окремих індивідів, однак допомагають вижити тій групі, до якої ці індивіди належать [329, с. 125-126]. Добжанськи мав на увазі не однозначну генетичну детермінацію певних форм поведінки, а норму реакції, тобто певний репертуар можливих відповідей на вплив середовища, певний

спектр можливостей. Реалізація цих можливостей визначається, на його думку, біографією індивіда, тобто не лише впливом зовнішнього середовища, але й особистими зусиллями людини [336, с. 157].

Також наголошує на генетичному успадкуванні морально-етичних цінностей В. П. Ефроїмсон. У своїй роботі «Генетика етики та естетики», досліджуючи механізми моральності, він пропонує концепцію, згідно з якою саме генофонд нації характеризує здатність розрізняти добро і зло, обирати альтруїстичну чи агресивну лінію поведінки. Аморальність людини він пов’язує, в першу чергу, з генетичними мутаціями, але при цьому не заперечує і вплив оточуючого середовища на генотип та здатність індивіда до саморозвитку і самонавчання. На його думку, завдяки зовнішньому впливу («імпресінгу») можливо зкорегувати етичні недоліки генотипу, посилити моральні схильності. Здійснювати навчання необхідно протягом усього життя, починаючи з самого дитинства; тільки таким чином морально-етичні цінності можуть бути сформовані у дорослої людини. Ефроїмсон доводить, що індивідуальна моральність людини залежить від генотипу, потенційної здатності до добрих вчинків, що пов’язана з реально діючим груповим добром, породжує людяність та гуманність, які є справжньою основою прогресу [318, с. 54].

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

Так, Сократ, згідно я яким кожна людина добра від природи і мета її життя полягає в моральному самовдосконаленні через самопізнання, вбачав своє завдання в тому, щоб допомогти людині народитися духовно. Тобто для реалізації моральності він вважав за необхідне внутрішнє усвідомлення того,

що саме є благом як для суспільства, так і окремого індивіда, а це можливо досягти лише через знання, отримане за допомогою мудрого наставника.

Сократ ототожнював знання та доброчинність, але все ж таки вважав, що не можна навчити людину бути моральною, тобто слідувати морально-етичним цінностям, що прийняті в суспільстві. Знання, що орієнтує людину в зовнішньому світі, засвоюються індивідом також зовнішнім чином, через навчання, знімаючи з неї відповідальність за моральний зміст власного життя, позбавляючи самого права бути. Моральне знання є дійсним лише тоді, коли воно морально перетворює індивіда, змінює не просто щось у ньому, а його самого, і тому є глибоко інтимною справою самої людини, що прагне досягти високого рівня моральності [109, с. 357].

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

Платон, відмовившись від ідеї загальності моралі, заперечував наявність у всіх представників соціуму однакової системи морально-етичних цінностей. Мораль набуває в нього класово-диференційованого характеру. Він виділяє природні цінності, до яких має схильність кожна окрема соціальна група і які повинні бути в неї розвинені. Таким чином, Платон поділяв усіх людей на три категорії в залежності від того, яка частина душі в них переважає – розумна, афективна чи пристрасна – і відповідно визначав природжену кожній категорії природну доброчинність: мудрість, мужність або помірність. Таким чином, в «ідеальній державі» Платона ремісники та селяни отримують не таку освіту, як воїни, а останні – освіту, відмінну від майбутніх філософів-правителів [211].

Згідно з Аристотелем, найважливішим завданням етики є аналіз процесу формування доброчинного душевного ладу і виявлення у зв'язку з цим того, що у цьому процесі є природним, а що залежить від самої людини. На відміну від інших природних істот, людині для досягнення свого природного призначення необхідні свідомі зусилля, і тим самим доброчинність являє собою актуальну самореалізацію завдяки діяльності душі. Усвідомлений вибір між протилежними моральними полюсами в ході життєвої практики невідривний від різної схильності до добра і зла, притаманної тому чи іншому душевному ладу. Для здійснення морального вчинку, за Аристотелем, необхідна не лише наявність знання про чесноти і шляхи їх формування, а й потреба стати доброчинною людиною, що можливо лише за умови досягнення моральної зрілості, «коли позарозумна частина душі не заважає енергіям розумної частини» [16, с. 360]. Доброчинність таким чином розглядається Аристотелем як своєрідна природна потенція людини, що може реалізуватися лише в суспільстві у відповідності з його нормативною моральною базою.

Філософські погляди представника середньовічної філософії Сігера Брабанського, який пропагував активний образ життя та відкидав таку доброчинність як смиренність, дещо відрізняються від класичних уявлень цієї епохи. Моральність людини він вважав природною навичкою, що знаходиться у згоді з розумом, виникає у людини в ході її діяльності, і зникає тоді, коли перестає застосовуватись в ній [47, с. 147].

Розвиваючи його концепцію, Боецій Дакійський, зазначав, що вище благо досягається силою розуму, а не віри. Для теоретичного розуму – це пізнання істини, а для практичного – добрі, тобто моральні дії, вчинки. Саме розумна діяльність відповідає людській природі, а гріхом є відступ від неї [300, с. 64].

Представник філософії Нового часу Дж. Локк запропонував погляд на душу людини як «tabula rasa» [155, с. 30], згідно з яким вона не є носієм природжених уявлень про моральність. Знання і цінності людини є результат виховання. При цьому він акцентував увагу на тому, що у формуванні моральних якостей слід спиратися, перш за все, не на розуміння, а на відчуття,

котре формує позитивне ставлення до добрих вчинків і негативне – до злих. Згідно Локку, існує природний ціннісний механізм – природжене прагнення до знання, на основі якого і слід вибудовувати як інтелектуальні, так і моральні властивості. Людина морально самовдосконалюється, отримуючи протягом життя певну освіту, розвиваючи силу волі та вміння стримувати внутрішні бажання.

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

На думку Г. Гегеля, людина не є від природи такою, якою має бути, у процесі свого розвитку вона відходить від природності. Безпосередній вплив на неї здійснює те соціальне середовище – родина, соціальні група, нація – де вона постійно перебуває і єднання з якою відчуває, тобто особистість з її морально-етичними цінностями тотожна усьому субстанційному змісту духовних відносин, які реалізує, субстанційне начало індивідуалізується в ній [61].

Використовуючи поняття «людської природи», К. Маркс підкреслював, що ми є носіями потенційної «людяності», що, однак, у певних історичних умовах не має можливості розвинутись, але її можна відтворити за сприятливих обставин [168].

У фаталістичній концепції А. Шопенгауера людина розглядається як істота, що є носієм природженої схильності до тих чи інших моральних якостей та доброчинностей, котрі, у поєднанні з мотиваційними факторами, неодмінно зумовлюють її моральну поведінку [308, с. 121].

Особливої точки зору щодо джерел моральної належності дотримуються представники екзистенціалізму, акцентуючи увагу на тому, що моральність – це не просте слідування певним загальноприйнятим нормам, а живий досвід творчого формування життя, що включає в себе внутрішню зміну самої людини

і вимагає від неї постійного творчого зусилля, без чого неможливо істинно людське існування. Вони наголошують на індивідуальності морального покликання окремої особистості, пов'язуючи її з неповторністю буттєвого оточення індивіду, коли позиція моральності кожного разу заново встановлюється в залежності від обставин. Будь-який універсалістський припис моралі являє собою в кінцевому підсумку зазіхання на людську автономію, носить абстрактний характер і знімає з людини відповідальність за вчинок. Мораль же являє собою живий індивідуальний творчий досвід.

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

Оскільки відкритий характер людського прагнення до знань та освіти повністю сумісний з концепцією людської природи [285, с. 198-199], на нашу думку, більш виваженою і глибокою здається позиція, згідно з якою моральність людини є гармонійним поєднанням дії таких двох чинників: з одного боку – природжених схильностей та здібностей людини, з іншого – впливу соціального середовища, в якому вона перебуває і з яким себе ідентифікує.

При розгляді процесу становлення системи морально-етичних цінностей особистості як процесу засвоєння нею морального досвіду суспільства виділяють його стихійну та цілеспрямовану форми. Якщо стихійна моральність виникає в процесі безпосереднього переживання повсякденного емпіричного досвіду, то цілеспрямований вплив передбачає навчання, тобто орієнтацію свідомості індивіда на морально-етичні цінності, що є домінуючими в суспільстві [242, с. 68].

Кризовий стан сучасного соціуму обумовлює неможливість застосування стихійних форм впливу на свідомість індивідуального суб'єкту і тому людство само має цілеспрямовано сформувати нову систему моральних принципів, реалізуючи їх за допомогою структур, що здатні вплести їх в тканину суспільної та індивідуальної свідомості [234, с. 76]. Такими основними соціальними інститутами виступають родина, система освіти та засоби масової комунікації, але визначення найбільш ефективного з них в сучасних умовах, на нашу думку, потребує додатково аналізу.

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

Починаючи з античної епохи, філософи наголошували на суттєвій ролі сім'ї у формуванні моральності особистості. На думку Аристотеля, родина являє собою втілення високих принципів моралі, заснованих на поняттях добра і зла, справедливості та несправедливості [16, с. 379]. Л. А. Альберті у своїй фундаментальній теорії сім'ї, що носила значною мірою етико-філософський зміст, наголошував на універсальності та пріоритетності цього інституту [7]. Також Г. Гегель включав родину до духовного виміру державного буття і вказував на її важливе моральне значення [61].

Інтерес до феномену сім'ї, що являє собою екзистенціальний простір, в якому людина перебуває більшу частину свого життя, не зменшився і в сучасному науковому дискурсі. Е. Б. Рашковський метафорично визначає родину, як базову двохатомну молекулу, що фундує тканину людського життя взагалі [223, с. 29]. В. М. Розін наголошує на масштабних змінах сучасного суспільного життя, що відбиваються на окремій особистості та обумовлюють певну трансформацію інституту сім'ї, який все ж таки не втрачає своєї актуальності [230, с. 3]. Деякі дослідники навіть характеризують родину як вищу цінність, що являє собою стрижень, що втримає світ; гарант незламності альтернативної цивілізації, Рим, до якого у XXI столітті будуть вести всі шляхи [31, с. 444].

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

У межах модернізаційно-прогресивістської парадигми передбачається послідовна зміна традиційно-патріархальної родини нуклеарно-егалітарною. При цьому, з точки зору Е. Тоффлера, процес трансформування цього соціального інституту не завершиться формуванням «малої сім'ї» – з обмеженою кількістю членів – що стала стандартною у всіх індустріальних суспільствах, а продовжиться в новому суспільстві, для якого буде характерна різноманітність типів сімейного життя, в тому числі таких, яких ніколи не було раніше [263].

Інший представник прогресивістського напрямку А. Келхаун зазначав, що в сучасному суспільстві проголошується більш високе та відповідальне ставлення до держави, ніж до сім'ї, яка, на його думку, прямує до часів дикості, тоді як держава належить епосі цивілізації. Сучасна людина, є громадянином світу, а не родини, інтереси якої більше не можуть залишатися найвищими [326, с. 171-172]. Такі ще більш радикальні дослідники як С. Боулс та Г. Джінтіс визначали сім'ю як репресивний інститут, руйнування якого може

відбутися тільки в межах «постліберальної» держави, що буде інститутом справжньої демократії і осередком лояльності, навчання і розради [120, с. 79].

Консервативно-кризову парадигму розвитку сім'ї представляє А. Карлсон, котрий вважає, що пусковим механізмом регресивних змін цього соціального інституту виступила реалізація ліберальних філософських концепцій Гоббса, Локка, Руссо. На його думку, саме ці мислителі помістили в центр соціуму вільного індивіда, внаслідок чого відбувся перерозподіл найважливіших функцій, зокрема виховної та аксіологічної, на користь держави, що привело до виникнення суспільства «загального благоденства». Результатом такого гіпертрофованого державного контролю приватного життя у сучасному соціумі, який, крім того, характеризується егалітаризмом та глобальною депопуляцією, стає занепад інституту сім'ї [120, с. 12-14]. Надмірний захист соціальних прав індивіда, зокрема дитини, призвів до втрати батьками впливу на неї, що, в свою чергу, обумовило кардинальні зміни традиційних родинних морально-етичних домінант та переоцінку значення інституту сім'ї в соціальній структурі сучасного суспільства.

У цьому контексті необхідно наголосити на відмінності функціонального розподілення в інституціональних моделях, що розповсюджені в західноєвропейських державах та на пострадянському просторі, в тому числі і в Україні. Ті функції, що у нас виконує система освіти, зокрема відповідальність за формування аксіосфери моралі особистості, в Західній Європі зосереджені на рівні соціуму. Недопущення здійснення аморальних вчинків реалізується там за допомогою жорсткого контролю з боку цілої низки інститутів громадянського суспільства [102]. Тому на Заході сьогодні і не виникає необхідності наділення цими повноваженнями інституту освіти. Кардинально відрізняється ситуація в сучасній Україні, де інститут громадянського суспільства тільки починає функціонувати і потребує потужної підтримки з боку інших складових соціальної системи, зокрема – освіти.

Значний вплив на свідомість особистості мають засоби масової комунікації, що здійснюють тиражування пануючих у сучасному суспільстві

морально-етичних цінностей. Так, Е. Гідденс наголошував на тому, що абсолютно невірним є погляд на засоби масової комунікації як на щось другорядне тому, що навіть ті з них, котрі виконують скоріше «розслаблюючу» функцію, надаючи необмежену можливість доступу до знань, від яких залежить суспільне життя, здійснюють величезний вплив на наше світовідчуття та соціум у цілому [65, с. 414].

Процес спрямованого впливу засобів масової комунікації на свідомість окремої особистості задля формування аксіосфери моралі передбачає проходження трьох етапів. По-перше, це відбір пріоритетних цінностей соціуму, що ґрунтується на наявності їх фактичного підтвердження; по-друге, включення в систему вже існуючих у суспільстві ціннісних домінант за допомогою формування певного ставлення соціуму до цінності, що аналізується; по-третє, поширення шляхом популяризації даної цінності в суспільстві, завдяки чому вона починає впливати на світоглядні установки індивіда та соціуму. При цьому передача цінностей відбувається як по вертикалі – ретрансляція цінностей від покоління до покоління з метою актуалізації цінностей минулого у сучасному соціумі, так і по горизонталі – трансляція цінностей в межах конкретного історичного простору задля активізації творчого потенціалу соціуму по урізноманітненню ціннісного поля.

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

Але в той же час слід наголосити на тому, що, не дивлячись на величезні можливості трансляції морально-етичних цінностей за допомогою цього каналу, більш близькою до реальності і тому вагомішою в контексті нашого дослідження видається позиція, згідно з якою засоби масової комунікації

внаслідок своєї некерованості, комерціалізації, розглядаються як такі, що здійснюють скоріше негативний вплив на свідомість окремої особистості та моральний стан суспільства в цілому.

Необхідно зазначити, що засоби масової комунікації найчастіше характеризуються агітаційним, популістським, а іноді й агресивним підходом, що може призвести до моральних деформацій та породити агресію з боку окремого індивіду; втратою зв'язку з реальним життям, коли особистість перебуває в стані Homo probabilis – людини Можливої чи Імовірної, що характеризується напругою від розладу з самою собою [21, с. 5]. Формування заздалегідь неповноцінної системи морально-етичних цінностей за допомогою цього каналу трансляції стає можливим внаслідок маніпулятивних впливів, що характерні для цього інформаційного простору. Перебуваючи в цій віртуальній дійсності, особистість намагається відповідати ідеальній моделі, носієм якої, на її думку, і виступають засоби масової комунікації, які вона певною мірою сакралізує.

Крім цього, розглядаючи масову комунікацію як певний тип соціального спілкування, М. Маклюен, Дж. Г. Мід, А. Моль вказували на «мозаїчність» картини світу, що формується можливостями цього каналу трансляції. Сучасна людина, на думку М. Маклюена, знаходиться у «глобальних обіймах» мас-медіа, внаслідок чого світова цивілізація набуває форми «глобального села», в якому все виявляється взаємопов'язаним за допомогою сучасних комунікаційних засобів [336]. Перебуваючи у цьому безмежному інформаційному просторі, що включає випадкові культурні коди, особистість змушена рухатись на дотик, відкриваючи навколишній світ з його традиціями та моральними принципами за законами випадку, набувати знань, що складаються з розрізнених елементів, не здатних утворити єдину конструкцію [180].

Таким чином, під впливом засобів масової комунікації людина потрапляє в світ «мозаїчної реальності», «глобального села» або, як визначив Е. Тоффлер, «бліп-культури», де традиційна система морально-аксіологічних домінант, що прийнята в соціумі, вступає в протиріччя з її специфічно інтерпретованою

формою, яку надає певний канал трансляції. Наслідком отримання знання, що не задане в ієрархічній формі, а являє собою децентровані конфігурації фрагментарного дискурсу, є руйнація цілісності світогляду сучасної людини та виникнення калейдоскопу одночасно існуючих у свідомості індивіда ідентичностей, що, в свою чергу, ускладнює процес інтеріоризації морально-етичних цінностей.

Отже, в сучасних умовах послаблення родинних зв'язків, посилення негативних тенденцій впливу засобів масової інформації та інших елементів соціального середовища саме інститут освіти здатний здійснювати корегування аксіосфери окремої особистості та спрямовувати її духовну енергію на досягнення власної моральної досконалості. Освіта є вагомим механізмом трансляції морально-етичних цінностей, морального досвіду та орієнтації на історично обумовлені моральні еталони, зафіксовані в суспільній свідомості. Прагнучи залучити людину до морально-етичних цінностей, освіта виконує одну з основних своїх соціокультурних функцій, реалізує завдання моральної соціалізації особистості, що полягає у сходженні окремої людини від індивідуального до суспільного під прямим чи опосередкованим впливом різних суспільних чинників. Змістом моральної соціалізації виступає засвоєння саме морально-етичних цінностей, що є пріоритетними в певному суспільстві. Так, українська молодь, ідентифікуючи себе як представника українського суспільства, для успішної моральної соціалізації повинна інтеріоризувати, тобто усвідомити як свої власні, ті морально-етичні цінності, що виходять нині на перший план в аксіосфері моралі українського соціуму.

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

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

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

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

Але питання пріоритетності саме емоцій в пізнанні морально-етичних цінностей залишається досить дискусійним в сучасному філософському дискурсі. Тому для визначення оптимальних механізмів впливу на свідомість окремого суб'єкта у сфері дії того соціального інституту про який йшла мова

вище, вкрай важливо звернутись до такої гносеологічної проблеми як пріоритетність розуму чи почуттів у процесі пізнання аксіосфери моралі.

Перша позиція, яку ми будемо розглядати, а саме - раціоналізм, обґрунтовує прерогативу абстрактного пізнання перед чуттєвим, а основою поведінки людини, зокрема моральної, вважає розум. Представники цього напрямку, до числа яких можна віднести Аристотеля, Декарта, Ляйбніца, Канта, Гегеля та інших, відстоюючи достоїнства і переваги раціонального пізнання, джерело ціннісних принципів – добра, обов'язку, краси – вбачають саме в розумі, що поєднує у собі знання та цінності. На їх думку, на основі чуттєвого пізнання не можна побудувати теоретичних понять, постулатів, законів, яким має бути притаманна загальність та необхідність. Дійсним же їх джерелом може бути лише розум. Тому і імперативно-оціночні постулати, наприклад «категоричний імператив» І. Канта, можуть бути похідними лише від розуму. В цьому сенсі, вони виступають умосяжними принципами, вільними від усякої чуттєвості, що порушує їх чистоту [160, с. 69-72].

Так, Аристотель визначає доброчинність як панування розуму над почуттями. Наявність своєрідного внутрішнього зору, що дозволяє відрізнити добро від зла, є необхідною передумовою успіху діяльності розуму, що здійснює вибір. Тому розсудлива людина, на його думку, неодмінно повинна бути щасливою і доброю. Чуттєве та орієнтоване на насолоду життя, в свою чергу, обмежує можливість досягнення щастя, але це не заперечує в цілому позитивної ролі почуттів [16].

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

Рене Декарт, вбачаючи джерело моралі в інтелектуальній інтуїції, за допомогою якої людина здатна осягнути сутність добра та зла, наголошує на необхідності підпорядкування пристрастей розуму. Реалізувати це можливо шляхом спостереження за поведінкою оточуючих та співвіднесенням цих дій з

благом та злом, яке вони несуть у світ, що, у свою чергу, стає прикладом моральності. Для задоволення душі, вважає Декарт, людина повинна йти шляхом доброчинності, що трактується як її звичка поступати згідно із совістю [88, с. 546].

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

Так, посилення інтересу до аксіосфери моралі в романтизмі епохи Просвітництва знайшло своє відображення в творчості Е. Шефтсбері, який ввів у філософський обіг поняття «моральне почуття». Він визначав його як особливий вид пізнавальної здібності, що базується на рефлексивному почутті, спрямованому на відображення емоцій. Моральне пізнання є безпосереднім і зрозумілим, воно інтуїтивне [305, с. 219]. Наголошуючи на вирішальному значення емоцій в мотивуванні людських вчинків, Шефтсбері вважав основою доброчинності їх природну гармонію, що скеровує особистість на задоволення не тільки власних, а й чужих інтересів.

Ця концепція знайшла своє підтвердження і подальший розвиток в творчості Ф. Хатчесона, який, обґрунтовуючи пріоритет морального почуття перед розумом більш систематизовано, наголошував на його пізнавальній здатності усвідомлювати, що є добром, а що – злом. Механізм дії цього почуття він пов’язував з отриманням задоволення від доброчинності або страждання від порочного вчинку у ході їх сприйняття [292, с. 47]. Розглядаючи мотиваційну сферу людських вчинків, Хатчесон виділяв любов як конститутивну емоцію особистості, що спрямована на благо інших людей.

Д. Юм, наголошуючи на «афективній» природі моралі, характеризує моральне почуття – совість – як активний принцип, що впливає на афекти. Це, у свою чергу, означає, що неактивним принципом по відношенню до моралі можна вважати розум. Згідно з Юмом, моральність, зокрема морально-етичні цінності, не можна пізнати за допомогою розуму і тому ми скоріше відчуваємо моральність, ніж судимо про неї [321, с. 228-230].

Цікавою в контексті нашого дослідження є також точка зору представника Марбурзької школи Г. Когена, який вважає, що цінності є плодом «чистого почуття», що складається з «чистого пізнання» та «чистої волі», яка, у свою чергу, відтворює зміст моральності. Крім цього, він зазначає, що творцем любові до людини, як самопочуття людства в людині, виступає мистецтво [126, с. 58-59].

Ф. Брентано, акцентуючи увагу на тому, що характерною рисою внутрішнього сприйняття людини є спрямованість на об'єкти, дійшов висновку, що цінності відкриваються нам в межах інтенціональних відносин суб'єкта і об'єкта, а виникнення любові, як однієї з морально-етичних цінностей, обумовлено переживаннями, за допомогою яких ми усвідомлюємо те, що щось є справжнім та безсумнівним благом [44, с. 57]. Здійснення ж морального вибору, на його думку, відбувається завдяки наявності інтелектуальної інтуїції.

Співзвучної точки зору дотримується М. Шелер, який визначає особистість саме як «ens amans» – любляче буття. На його думку, внаслідок ідентичності розуму у всіх людей та наділндивідуальності актів розумової діяльності, не можна визначати особистість як суб'єкт лише розуму, бо це його знеособлює. Шелеру імпонує ідея «логіки серця», тому він наголошує на автономії цінностей та емоційного життя, через які розкривається змістовна сторона світу цінностей та порядок їх осягнення людиною. Згідно з Шелером, цінності, зокрема морально-етичні – це апріорні сутності, феномени, що являються нам в акті емоційної інтуїції [302].

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

РОЗДІЛ 2
НАЦІОНАЛЬНІ І МЕНТАЛЬНІ МЕХАНІЗМИ СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

2.1. Національний менталітет та національно-політична активність як механізми розвитку громадянського суспільства

Українська нація, проходячи різні періоди становлення як у межах об'єктивних ознак, так і в ракурсі трансформації національної свідомості, опинилася в умовах, коли відбувається одночасний процес розвитку громадянського суспільства, це обумовлює специфіку формування морально-етичних цінностей громадянського суспільства. Хоча ці обидва процеси рівні за значимістю, адже система морально-етичних цінностей громадянського суспільства бере свій початок від національних основ та традицій, однак загальні основи розвитку громадянського суспільства значно ширші від національних основ функціонування та трансформації національних меж і статусів. Національні ознаки так чи інакше впливають на процеси, що сприяють або заважають розвитку складових громадянського суспільства і відбуваються в національній державі та суспільстві, де існує панівна нація.

Процес формування нації набуває характеру політичної визначеності на період проголошення демократичної держави в Україні, тому, на нашу думку, громадянське суспільство за формальними ознаками встановлюється на відповідній національній основі. Для цього процесу характерним є волевиявлення громадян та стан свободи вибору у визначенні власних національних і громадських пріоритетів при виборі мови спілкування, символічної цінності державних символів, а також врахування специфічних рис функціонування соціальних інститутів та соціальних галузей.

Громадянське суспільство у світі стало об'єктивною умовою існування нації в демократичних державах, однак це не означає, що особливості його становлення та функціонування однакові для всіх країн і світових

співтовариств. Всіх їх об'єднує те, що основи розвитку громадянського суспільства задані глобальними умовами функціонування суспільних відносин, які відповідають тій чи іншій історичній епосі.

XX століття також виступає носієм відповідних рис, які стали основою для формування нації та механізмів розвитку громадянського суспільства. Отже, розглядаючи громадянське суспільство як соціальне явище, що акумулює певні механізми, які призводять до змін у суспільстві, а тим більше до змін у свідомості, необхідно враховувати національні особливості розвитку соціальної системи. Однак при такому аналізі важливо враховувати специфіку історичних особливостей становлення нації для визначення напрямків розвитку громадянського суспільства в будь-якій національній державі, тому ми робимо акцент на дослідженні механізмів становлення та майбутнього розвитку громадянського суспільства на основі національного менталітету української нації. Важливим елементом наукового аналізу стає оцінка передумов становлення громадянського суспільства окремої нації, що містяться в національному менталітеті.

Загальними вимогами до формування нації та розвитку громадянського суспільства в Україні стало те, що основи громадянського суспільства були сформовані у більшості країн світу задовго до того, як цей процес почався в Україні. Тому можна стверджувати, що українська нація перейшла на стадію політичного оформлення власного статусу у суспільстві в період, коли демократія була проголошена у більшості країн світу, а громадянське суспільство стало тією основою оформлення національних прав, що прийнята світовим співтовариством і базується на збереженні та дотриманні громадянських прав кожного етносу, який включений у соціальну діяльність як представник національних інтересів.

Спроби запозичити досвід країн, що мають багатолітню історію існування громадянського суспільства, не мають успіху – адже в США, у Франції та інших країнах існують дві партії, які базуються на полярних позиціях і приходять до влади під час зміни історичних умов, наприклад,

республіканська партія перемагає на виборах під час економічних криз, а демократи – у періоди певної стабілізації.

В Україні ж як на початку ХХ століття, так і в сучасних умовах існувало та існує багато партій, які постійно конкурують одна з одною, однак згідно з їх програмами відстоюють однакові принципи. Соціальні умови в сучасному українському суспільстві вимагають поєднання в захисті соціальних та національних прав громадян, врахування інтересів етнічних груп, але не конфронтації таких інтересів в рамках одного, окремо взятого національного суспільства.

Таким чином, проголосивши власний суверенітет, Україна лише обрала загальноприйняту форму існування спільнот та особистостей в сучасних умовах. У той же час, прийнявши цю форму встановлення та регуляції відносин в суспільстві, українці не можуть повністю відтворити умови функціонування громадянського суспільства, що закріплені в США або в будь-якій демократичній державі, яка має досвід існування в умовах громадянського суспільства вже довгий історичний період.

Історичний досвід функціонування законів розвитку соціальних процесів в умовах громадянського суспільства та боротьба за збереження національних інтересів має свої позитивні риси та недоліки, які детерміновані національною специфікою розвитку таких країн, але на основі української нації вони можуть проявитися в новій формі і викликати значно більше протиріч, ніж можна було очікувати.

Це припущення підтверджує і соціальний стан в минулих радянських республіках, в умовах якого формуються нації та встановлюються норми і морально-етичні цінності громадянського суспільства.

Дослідження громадянського суспільства є найактуальнішими в сучасних умовах розвитку науки. Вперше теорія громадянського суспільства була сформована в роботах Платона та Аристотеля. В науці існує багато наукових концептуальних обґрунтувань основ існування та розвитку громадянського суспільства від епохи Середньовіччя до сьогодення. Диспут щодо розгляду

цього терміну почався у XVIII столітті. Мислителі Дж. Фостер та Т. Пейн вважали громадянське суспільство земним втіленням Богом даного природного права [255, с. 17].

В сучасній науковій думці за класифікацією Горбаня О. В. виділено декілька напрямків наукового дослідження громадянського суспільства, таких як: соціально-філософський (В. Андрущенко, В. Бех, К. Гаджієв та інші); соціально-історичний (А. Галкін, А. Зубов, А. Кулик); політологічний (А. Автономов, Д. Ольшанський, А. Сунгуров); соціологічний (Г. Дилигенський, В. Левашов, О. Мітрошенков); соціально-психологічний (М. Каган, Е. Краснухіна); культурологічний (Е. Белокурова, Д. Берестовська, Н. Бєляєва) [72, с. 4].

На думку Дж. Кіна громадянське суспільство описує складний і рухливий комплекс захищених законом недержавних інституцій, які здебільшого є ненасильницькими, самоорганізованими, саморегульованими і перебувають у постійному зв'язку одна з одною та з державними інститутами, котрі є для них «рамкою», звужуючи та водночас уможливлюючи їх діяльність [121, с. 15]. Це один з підходів до інтерпретації категорії «громадянське суспільство». Інші ж визначали його в рамках теорії історії, яка передбачає, що громадянське суспільство є однією з актуалізацій етичної ідеї вищого Розуму, який прокладає собі дорогу, або ж воно є лише епізодом розвитку модерного класового суспільства [60, с. 56-60]. Е. Дюркгейм трактував громадянське суспільство як спонтанний, групоцентричний образ «братерства і любові» – цінностей, які лише вибірково можуть узгоджуватися з механізмами органічної солідарності, що існують в суспільстві [115, с. 35]. Працювали також мислителі, які трактували громадянське суспільство як звичаєвий історично обумовлений набір інструкцій, який хоча і вважається винаходом модерного світу, але обмежується у своєму існуванні лише деякими регіонами, і немає жодної гарантії, що таке явище успішно існуватиме й надалі [122, с. 20-24].

Громадянське суспільство також може бути визначене як «сфера або підсистема суспільства, яка є аналітичною і певною мірою віддаленою від сфер політичного, економічного і релігійного життя». Іншими словами,

«громадянське суспільство є сферою солідарності, в якій напружено переплітаються як абстрактний універсалізм, так і партикуляристські версії спільності. Воно є як реальною, так і нормативною концепцією» [255, с. 291].

У сучасних розвинених країнах громадянське суспільство не є простим придатком економічної системи і, тим більше, придатком держави, а виступає «ареною діяльності різноманітних організацій, кожна з яких прагне захистити політичні або класові інтереси певної соціальної групи» [177, с. 10]. У результаті саме співіснування і конкурентна боротьба різнорідних соціальних сил підривають спроби державної монополізації політичного, морального або інтелектуального впливу.

Ж.-Ф. Ревель визначав громадянське суспільство таким, що складається з громадян, які діють у всьому за власною ініціативою, поза актами держави і поза відповідальністю перед державною владою [92, с. 6]. «Міжнародне товариство прав людини» (МТПЛ) громадянським називає суспільство, в якому його члени мають не тільки незалежні від уряду організації і пресу, але і самі є економічно незалежними від держави [5].

Д. Грін називав громадянське суспільство недержавним добровільним «царством загальної активності», керованим почуттям обов'язку людей по відношенню один до одного і до соціальної системи свободи в цілому [332]. Це визначення близьке до розуміння Д. Істоном політичного співтовариства як об'єднаного відчуттям спільності по відношенню до відомої кількості схожих або ідентичних цінностей [73, с. 54].

Теоретично традиція громадянського суспільства, на думку А. Селігмана, бере свій початок у працях А. Шефтсбері, Ф. Хатчесона, А. Фергюсона і А. Сміта. Пізніше його концепція була розвинена Б. Констаном, Л. Стейном і А. Грамши. Сам А. Селігман вважає, що громадянське суспільство це арена, на якій вільна індивідуальність, самодетермінована, розташовує своє прагнення до особистої автономії [312]. Іншими словами, громадянське суспільство є формою інтеграції громадськості, яка протистоїть державній інтеграції. Тому якщо в рамках марксистської інтерпретації соціальної динаміки суспільні

суперечності ведуть до держави, то в рамках англо-американських уявлень про соціальний прогрес люди об’єднуються, щоб протистояти йому

Цікаво те, писав С. Верба, що сьогодні багато країн рухаються в «громадянському» напрямі США і Великобританії, тоді як самі ці країни поступово відходять від цієї позиції. Не бажаючи бути поглиненими державою, вони об’єднуються на «неінтеграційній» основі індивідуальної свободи. Тому громадянське суспільство є щось відмінне від держави, щось «за межами» держави і практики державних функціонерів [6].

Втім, ще у Великій хартії вольностей 1215 р. стверджувалося, що громадянське суспільство утворює сферу, в якій люди є вільними від не обг’рунтованого вторгнення з боку уряду. Саме таке піднесення абстрактного авторитету права над персоніфікованою владою закріплено у Великій хартії. [51].

Цей підхід, що зберігся до сьогодні, проник навіть у сучасні популярні підручники політології для середніх шкіл. У одному з американських видань такого роду стверджується, що громадянське суспільство утворює сферу добровільних особистих, соціальних і економічних відносин і структур, які, будучи обмежені законом, не є частиною державних установ. Громадянське суспільство забезпечує простір свободи своїх членів, захищений проти необг’рунтованого вторгнення в нього з боку офіційної влади. Так завдяки створенню незалежних структур сили і впливу громадянське суспільство стає необхідним засобом підтримки ідеї обмеженого правління .

Свого часу Г. Гегель говорив, що хоча індивід, безумовно, є метою для себе, здійснення даної мети з потреби пов’язане з іншими індивідами і тому повинне припускати певну форму громадянської універсальності [61, с. 10]. З даної ідеї, писав пізніше Д. Ролз, випливає важливий конституційний наслідок, а саме те, що первинна політична влада може бути представлена лише виключно колективним організмом, владою громадськості, волею вільних і рівноправних громадян [152].

Дана теоретична конструкція дійсно близька початковим принципам політичної еволюції США, що і дозволило А. Селігману заявити про стильову

практику американського політичного життя як про втілену ідею (парадигму) громадянського суспільства [312]. Фактично ніщо, окрім прагнення зберегти свободу, не інтегрує людей в громадянське суспільство. Суспільство ж, як унікальне політичне ціле, не має корпоративної свідомості. Як писав В. Перес-Діас, громадянська асоціація не має ніякої загальної мети, окрім універсальних правил, які повинні дотримуватися всіма в ім'я здійснення індивідуальних устремлінь [338]. Вже для шотландських моралістів часів А. Фергюсона бути громадянином означало поважати відчуття інших [275]. Еволюція ж цієї якості призвела до того, що, захищаючи індивідуальність, громадянське суспільство опинилося в опозиції державі. Врешті-решт, писав Д. Холл, громадянське суспільство стало складним політичним комплексом, балансом згоди і конфлікту, різноманіття і консенсусу, рівно необхідних для життя сучасної людини [186].

Для Ф. Оксборна громадянське суспільство є заснований на різноманітті територіальних і функціональних громадянських об'єднань соціальний феномен, значущість якого визначається мирним співіснуванням таких об'єднань при збереженні ними здатності чинити опір підпорядкуванню державі [337]. Е. Геллнер писав, що громадянське суспільство є втіленням неурядових інституцій, достатньо сильних для того, щоб протистояти державі, одночасно не перешкоджаючи їй зберігати мир і виступати арбітром між різними інтересами [62, с. 32].

Як говорив С. Грінер, зріле громадянське суспільство постає перед нами в декількох вимірах, найважливішими з яких є індивідуалізм, privacy, ринок, плюралізм і класова структура. Його характерними рисами виступають також верховенство права, організація недержавних груп і інтересів, а також плюралізм, що перешкоджає будь-якому домінуванню [208]. Як говорить один з героїв роману О. Хакслі, «в часи Джефферсона було багато американців, що вміли самостійно заробити на життя. Економічно вони були незалежні і від уряду, і від великого бізнесу. Ось через те з'явилася наша конституція» [289, с. 116].

Недарма, як писав Д. Талмон, свобода почувається в безпеці лише там, де

політика не вважається найважливішою справою і де існує багато рівнів неполітичної приватної і колективної активності. Природно, що в останньому випадку успіх громадянського суспільства залежатиме від людської здатності будувати відносини на взаємній довірі, незалежно від того, чи добре індивіди знають один одного [208].

Всі наведені підходи до визначення категорії «громадянське суспільство» свідчать про те, що воно склалося стихійно, як сукупність зв'язків між індивідами, що формують основу соціуму. Задовольняючи власні потреби в процесі взаємодії з іншими індивідами, вони одночасно реалізують загальні потреби всіх інших учасників взаємодії. Індивід є самоціллю громадянського суспільства, але самостійно, без допомоги інших, він не в змозі досягти певних цілей, тому важливо враховувати принцип консолідації індивідів у різні соціальні угруповання, в тому числі і національні.

Отже, індивід розвивається як самоціль, якщо в своїй діяльності він органічно поєднує індивідуальні та суспільні інтереси. На цьому ґрунтується принцип громадської відкритості [115, с. 71]. Він займає центральне положення в системі врегулювання відносин в такому суспільстві. Відкритість отримує нормативний статус опосередкування громадянським суспільством власних потреб перед державною владою.

Сенс відносин «людина-держава», нарешті, зводиться до простої тези: навіть якнайкраща правова держава – це слуга, підлеглий суб'єкт, а не господар громадянського суспільства.

Існування сучасного громадянського суспільства неможливо собі уявити без ефективних правових гарантій соціальних пріоритетів «громадянськості», а це означає, що мова йде про конституцію і конституціоналізм. Адже саме цей термін, що вперше з'явився в світі у XVIII столітті як правове джерело, прямо націлений на підтримку прав людини і загальної громадської свободи в їх взаємообумовленому протистоянні державному патерналізму і бюрократичній експансії.

Конституціоналізм – це історичний феномен, що виник одночасно з

буржуазним переконанням: добробут і справедливість досяжні лише за допомогою самоврядування і ринку [278, с. 143-144]. Конституція, таким чином, є суспільне, а не державне нове право. Мета останнього – охороняти і зберігати буржуазно-капіталістичні пріоритети, головним з яких є свобода. Іншими словами, конституція оформляє відділення добробуту і справедливості від політичної влади, регулюючи відносини між державою і суспільством так, щоб держава, залишаючись гарантом громадянських прав, перестала політично контролювати суспільство [288, с. 144].

Досягнення обмеженого правління є загальним для всіх конституційних систем, писали Ч. Сандерс і У. Прусс [241, с. 95], тому конституціоналізм слід інтерпретувати як систему обмежень урядової влади (Д. Коммерс і В. Томсон). Недаремно у Д. Талмона головним об'єктом конституції є захист громадян від власного уряду і його образ [208]. Конституції дійсно не створюються, а зростають. Їх появу знаменує зрілість громадянського суспільства. Тому ухвалення нефіктивної конституції є ніби актом політичної ініціації народу. Воно означає, що громадськість не тільки усвідомила своє принципове верховенство над державною владою, але і почала ототожнювати себе з головним чинником політичного прогресу [251, с. 125-134].

Конституція – це гарант свободи громадянського суспільства, виразом якої є відома міра позитивного хаосу, невпорядкованості в економіці (ринок), політиці (демократія), приватному житті (privacy). Вона є не стільки упорядник громадського життя, скільки гарант проти його надмірної організованості і регламентованості. За допомогою конституції, писав Т. Грін, ми застерігаємо себе проти «дбайливого, як бабуся, уряду», а також проти надмірного. Іншими словами, органічна конституція створюється для того, щоб захистити людей від держави, а зовсім не для того, щоб допомогти державі в захисті громадян одного від одного [201].

Органічні конституції виникли в епоху домінування приватної власності, особистої ініціативи і заповзятливості, тому конституція і капіталізм зв'язані не стільки хронологічно, скільки структурно. Закономірно, що при капіталізмі

правові системи починають трансформуватися з однополярних в біполярні, де один полюс – нове право (право громадянського суспільства), або конституції, орієнтується на свободу, а другий полюс – поточне законодавство (право держави) зберігає відданість «утихомиреному сьогоденню».

Конституції «посттоталітарних країн» врахували ці чинники вельми самобутньо. Після розпаду Радянського Союзу кожна радянська республіка проголосила власний суверенітет і закріпила конституційним шляхом демократичну державу, намагаючись встановити громадянське суспільство, однак, якщо без детального вивчення розглянути їх стан суспільного розвитку, то можна сказати, що він досить помітно відрізняється.

Важливим аспектом становлення громадянського суспільства стало внесення змін до Конституції, адже громадськість звикла ставитися до конституції як до «юридичного генерала», частково благодушного, іноді схильного до соціальної демагогії, але в своїй основі завжди пірамідального, авторитарно самовладного. Звичайно, конституція, як і будь-який органічний закон, повинна протистояти юридичному і політичному свавіллю, але важливішим в ній є те, що вона оберігає громадянське суспільство від надмірної зарегульованості, ідейного обскурантизму, посягань живої влади на владу деперсоніфіковану і абстрактну.

Основою конституційних змін стало громадське зречення уявлень про конституцію як про правову структуру колективізму. Конституції у громадянському суспільстві заперечують утилітарні аргументи на користь вторгнення держави і її агентів у сферу приватного життя, індивідуальних прав і свобод людини. На думку П.-А. Гольбаха вже з моменту проголошення незалежності в соціально-зрілих суспільствах були лише ті конституції, які служили «вуздечкою для вождів» [71, с. 286] і ті, що на думку Ж.-Ж. Руссо прославляли авторитет права над політичним авторитетом влади [236, с. 117].

Хоча в Україні, як і раніше в Росії, відмовилися від конституційного закріплення розділів, спеціально присвячених громадянському суспільству, спроби зробити це в їх офіційних конституційних проектах достатньо

симптоматичні. Що ж до «посттоталітарних конституцій», які діють, то в преамбулі Конституції Молдови 1994 р. перераховані загальногромадянські, а не державні пріоритети: правова держава, громадянський світ, демократія, гідність людини, права і свободи, вільний розвиток особи, справедливість і політичний плюралізм [195, с. 452].

Не розділені інтереси громадянського суспільства і держави в Конституції Узбекистану 199 р., де в ст. 16 записано, що статті Конституції не можуть тлумачитися на шкоду республіці Узбекистан, а здійснення прав і свобод громадян не повинне порушувати прав і свобод держави (ст. 20)[195, с. 454]. У ч. 4 ст. 29 Конституції Словацької Республіки 1992 р. записано, що політичні партії і політичні рухи, а також союзи, товариства або інші організації відокремлені від держави. Аналогічне правило записане в ч. 4 ст. 20 Конституції Чеської Республіки 1992 р. [131, с. 122].

Конституція Литовської Республіки 1992 р. містить розділ III під назвою «Суспільство і держава», а Конституція Естонської Республіки 1992 р. – розділ «Народ». У ст. 54 Конституції Казахстану 1993 р. забороняється незаконне втручання державних органів і посадових осіб в діяльність громадських об’єднань, так само як і забороняється покладання на громадські об’єднання функцій державних органів. Ця ж Конституція містить два розділи під назвами: «Суспільство, основи його устрою» (розділ II) і «Держава, її органи й інститути» (розділ III))[195, с. 453].

У ст. 4 Конституції Болгарії 1991 р. стверджується, що республіка створює умови для вільного розвитку громадянського суспільства [131, с. 123], а в преамбулі Конституції Литви 1992 р. зазначається, що Основний Закон приймається в результаті прагнення литовського народу до відкритого, справедливого, гармонійного громадянського суспільства [195, с. 190, 542].

У преамбулі Конституції Киргизстану 1993 р. підкреслюється, що Конституція приймається в результаті прагнення народу утвердити себе як вільне і демократичне громадянське суспільство [195, с. 258]. Пошана до принципів громадянського суспільства проголошена в Преамбулі Конституції

Чехії 1992 р. [131, с. 125].

Разом з тим, як писав В. Шаповал, нові конституції «посттоталітарних країн» залишилися, в своїй основі, законами держави, а не громадянського суспільства. Будучи орієнтованими на конкретний образ майбутнього, вони постають перед нами жорстко програмними документами для прийдешніх поколінь, що вельми відрізняє їх від ліберальних конституцій, котрі зазвичай встановлюють лише процедурні правила і не зумовлюють характер і цілі політики [299, с. 14].

Так чи інакше, але загальний аналіз показує, що в конституціях «посттоталітарних» країн повинні бути закріплені гарантії забезпечення прогресу на основі максимальних швидких перетворень, проте не таких, які б дорого обійшлися простим людям. Вони повинні припускати як традиційний контроль громадського суспільства за державою, так і спеціальний контроль за державною діяльністю з боку спеціальних громадських інституцій, перш за все правозахисних організацій.

Існування вільного ринку на основі вільної конкуренції між товаровиробниками сформувало необхідність правової регламентації домовленостей між ними як факту волевиявлення. Водночас система усвідомлення власних правових вимог зводиться до укладання між приватними особами угод на основі обмінних стосунків, що встановлені за законами ринкового обігу.

Громадянське суспільство функціонує на основі таких принципів, як відкритість, гуманізм, солідарність. Таким чином, першою основою розвитку громадянського суспільства є відкритість, отже важливою рисою національного менталітету, який сприяє розвитку, є відкритість до сприйняття цінностей всіх етнічних груп та панівного етносу з метою їх об’єднання. Тільки тоді можна спрямувати цей процес на консолідацію суспільних процесів. Соціальною передумовою такої громадянської відкритості виступає лібералізований ринок, який перетворює рух у сфері суспільного відтворення, де це тільки можливо, на процес встановлення стосунків між приватними особами і тільки доводить до

завершення «приватизації» громадянського суспільства.

На цій основі формуються основні особисті свободи, які узгоджуються з гарантіями правового статусу особи, а не зі станом і родовитістю. Вони ґрунтуються на певній системі норм, які ідентифікують приватну сферу та кодифікують стосунки приватних осіб між собою. Особисті свободи, таким чином, частково гарантують легалізацію приватної власності, з якою пов'язані основні договірні свободи – такі як свобода промислів та успадкування.

Виходячи з самої ідеї громадянського суспільства, система вільної конкуренції здатна саморегулюватися. Але тільки за умови, що в обмінний процес не втручається жодна позаекономічна інстанція, навіть якщо вона обіцяє функціонувати в ім'я загального добробуту та справедливості, що враховані в міру здібностей і працьовитості індивіда.

Суспільство, яке визначається тільки законами вільного ринку, виглядає не лише як сфера, вільна від панування, а й взагалі від насильства, економічна міць кожного окремого товаровиробника уявляється в межах величин одного порядку, де вона не має ніякого впливу на механізм цін, внаслідок чого ніколи не може стати безпосередньо ефективною як могутність над іншими товаровласниками.

Критеріями громадянської правової держави є компетентність та юридична сформованість, організаційною передумовою – «раціональне» адміністрування та «незалежна юстиція». Сам закон, якого мають дотримуватись виконавча влада і правосуддя, повинен бути однаковою мірою обов'язковий для кожного, причому в цьому питанні не можна допускати жодних пільг чи привілеїв [122, с. 10-11].

В самому законі закріплюється принцип відкритості. Одна група основних прав стосується свободи думки і слова, свободи преси, свободи зібрань і асоціацій та інших свобод та політичної функції приватних осіб у цій відкритості (право юстиції, рівне виборче право, право голосувати). Інша група основних прав стосується статусу свободи кожного зокрема (свободи особи, недоторканості житла). Третя група основних прав стосується взаємин

приватних власників у сфері громадянського суспільства (рівність перед законом, захист приватної власності).

Основні права гарантують: сфери відкритості і приватного права, інституції та інструменти публічності, з одного боку, преса та партії і базис приватної автономії, сім'я і власність, з іншого, нарешті функції приватних осіб як громадян держави – політичну і так само товаровласників – економічну [22, с. 5-7].

Для методів роботи самих державних органів принцип відкритості виступає як принцип організації їх роботи. Він ґрунтується на проведенні оприлюднення парламентських слухань, що забезпечує відкритій думці її вплив на діяльність державних органів управління, тим самим визначає взаємозалежність між депутатами та виборцями, навіть незалежна юстиція потребує контролю через громадську думку, адже закон, виведений в ранг абсолюту, надає людям, що його здійснюють, надзвичайні повноваження, а це порушує сам принцип відкритості.

Отже, відкритість гарантується тоді, коли економічні та соціальні умови надають кожному однакові шанси досягти критеріїв доступу, тобто здобути кваліфікацію приватної автономії, котрі визначають освічену і заможну людину [95, с. 132].

Важливим аспектом встановлення певних владних відносин є також принцип гуманізму, адже ситуація може скластися така, коли влада існує ніби сама по собі, незалежно від вимог до неї з боку нації, тоді владні повноваження регламентуються в залежності від зовнішнього втручання світових організацій. Ваговим недоліком у цьому процесі формування інституту влади в громадянському суспільстві є те, що начебто основи його функціонування знають всі, однак механізми реалізації цих основ невідомі.

Наступним принципом, на якому функціонує громадянське суспільство є принцип солідарності. Цей принцип проявляється в політичній сфері суспільства. Хоча у політиці виконавча влада представлена президентом і кабінетом міністрів, законодавча – парламентом, судова – різними видами судів. В ідеальному громадянському суспільстві кожна дія влади повинна бути

на одному рівні з іншою на принципі солідарності. Формальні ознаки реалізації принципу солідарності громадянського суспільства в Україні закріплені Конституцією, однак розвиток громадянського суспільства на національній основі саме української нації відбудеться тоді, коли такий розподіл стане основою політичної культури, а не просто формальною ознакою.

Важливим акцентом функціонування громадянського суспільства є також те, що всі гілки влади повинні підпорядковуватися закону і не втручатися в повноваження інших. Подібний стиль регуляції владних відносин переноситься на діяльність суспільних організацій, що функціонують в громадянському суспільстві у вигляді лінійно-функціонального стилю управління. Такий стиль управління надає більше можливостей для взаємодії між урядом та громадськими організаціями, адже таким чином нівелюється абсолютизм влади уряду та його надзвичайні повноваження у рішеннях і контролі дій громадських об’єднань та інститутів.

Однак в сучасних умовах рівноваги в управлінні не існує, адже іде розподіл владних повноважень за принципом посилення або президентської, або парламентської влади. Подібні владні перетворення обумовлені історичними обставинами і традиціями, що збережені в підсвідомості, однак національний досвід в історії суспільного розвитку української нації свідчить про те, що в українському суспільстві існували громадські організації, які дотримувались принципів самоуправління та ставили в центр власної взаємодії з владою право відстоювати власні інтереси. Це були спроби відстоювати право українців на вивчення національної мови, право участі у виборах, право на вільну торгівлю на рівні з представниками інших націй, право на володіння та розпоряджання землею, право на отримання вищої освіти, право на створення політичних організацій. Все це свідчить про те, що основи громадської ініціативи закладені історично в національній культурі, необхідно лише надати їм можливість для розвитку.

Все це є основами, що характеризують громадянське суспільство: відкритість, лібералізований ринок, правова захищеність та задоволення

індивідуальних потреб; для того, щоб реалізуватись і функціонувати в суспільстві, це має закріпитись у свідомості людей, при чому перш за все в середовищі освічених людей – серед інтелігенції та еліти, тобто на певному становому рівні під впливом історичних обставин буде функціонувати єдина громадська думка – і в тому разі, якщо така соціальна група стане багаточисельною, зможе функціонувати громадянське суспільство, що знайде своє втілення в діяльності людей різних сфер.

Суспільна відкритість у свідомості приватних осіб на різному становому рівні існує у вигляді «природного порядку». Саме формування уявлення про природний порядок відкритості могло б забезпечити принципово автономний і гармонійний перебіг суспільної репродукції [22, с. 57]. Громадська думка, в свою чергу, була б позбавлена тягаря структурних протистоянь – з одного боку, а з іншого — тією мірою якою вона пізнавала б і враховувала закони суспільного розвитку – у рішеннях орієнтувалася б на обов'язкові виміри, яке саме регулювання стає практично необхідним в загальних інтересах. Це дало б змогу громадській думці через орієнтовану на загальні інтереси організацію суспільства звести до мінімуму конфлікти інтересів та бюрократичну тяганину і, якщо цього не вдається повністю уникнути, то застосовувати до них надійні критерії відкритого обмірковування.

Взаємовідносини, що обумовили об'єктивну реальність, стали формуватися на рівні соціальної структури та її динаміки. Адже статусні групи також є носіями громадянського менталітету на національній основі. Важливою характеристикою соціальної структури є соціальна мобільність. Національна приналежність виступає критерієм горизонтальної мобільності, однак в залежності від історичних умов представники окремої нації поповнювали вищі верстви соціальної структури, а представники за певною національною характеристикою – залишалися внизу соціальної ієрархії.

Точно в такому ступені статусні групи в залежності від становища в суспільстві, від престижу професії та суспільної діяльності, якою вони займалися, і формували національний менталітет. Адже якщо представникам

нації не вдавалося досягти відповідного поважного становища та реалізувати власний потенціал, то в їх свідомості складалися стереотипи, що треба змінювати національність; цілком ймовірно, це відвертало їх від вирішення національних питань. Ті ж невеликі групи, що представляли націю та зберігали її інтереси і відтворювали традиції в нових умовах, не могли активізувати діяльність всіх інших соціальних груп. Звідси й пасивність, байдужість, інтровертивність, або заглибленість у себе тощо. Найменші зрушення та перетворення виступають як героїзм та обростають міфами.

Статусні групи стають основою формування чіткої наукової концепції про закономірності функціонування суспільства. Така концепція представлена в роботах філософів, істориків, економістів та політологів, що реалізуються в політичних програмах різних громадських організацій, сформованих на національній основі.

Окрім станової орієнтації громадська думка, що формується в свідомості людей, знаходить власне відображення в їх діяльності через мережу незалежних від держави інституцій, об'єднань і організацій, створених самими громадянами для виявлення своїх потреб та обстоювання власних інтересів. З-поміж різних безумовно важливих рис, що характеризують громадянське суспільство, в свідомості громадян найсуттєвішою є «здатність людей узгодженими й осмисленими діями впливати на уряд» [22, с. 96].

Система взаємовпливів повинна здійснюватись крізь опосередковану діяльність окремих індивідів у межах суспільних організацій громадського напрямку. Ці організації повинні не просто контролювати діяльність урядових організацій, а й захищати права кожного індивіда від самовладдя. Підконтрольна діяльність базується на заходах, що відображалися б в уявленнях про справедливість людей. Однак іноді в оцінці діяльності суспільних організацій люди стояли на позиціях власних образ та невирішених проблем побутового характеру, а не на детальному аналізі інформації про їх діяльність.

Організаціями, що виконували б такі функції, повинні стати профспілки, громадські організації лікарів, викладачів, екологів. Однак ці організації

існують здебільшого за рахунок державних дотацій, а це означає, що іноді вони займають позиції сильнішого, тобто адміністрації, нехтуючи інтересами і вирішенням питань окремого індивіда.

Різні громадські організації намагаються вирішити питання соціального життя різнопланового характеру: освіта, національні проблеми, література, мистецтво. Соціальні організації та їх діяльність перш за все є представниками активності або пасивності соціальних інститутів, соціальних спільнот та статусних груп. У громадських організаціях перетинаються їх інтереси. Входження особи до тієї чи іншої соціальної організації, рівень їх матеріальної забезпеченості, організація апарату управління, кількісне представництво різних статусних груп – все це забезпечує уявлення про маленьку модель суспільства, а також про умови формування свідомості.

Таким чином, до принципу відкритості у формуванні такої організації виходить принцип всезагальності. Більшість членів таких організацій розглядають власну діяльність в них як сходинку у політичній кар'єрі, а подібний підхід і досить часті випадки прояву в такому вигляді громадської активності викликають зневіру у дієздатності суспільних організацій та їх правоспроможності.

Інститут управління в громадських організаціях, що створені у нових умовах, повторює принципи, закладені в державі. Закріплений в Конституції принцип управління міститься в розподілі влади між трьома гілками: законодавчою, виконавчою та судовою, кожна з яких має власні повноваження. Функції кожної з названих гілок влади захищені законом. Такий принцип розподілу влади був підтриманий в Україні ще за часів складання першої конституції П. Орликом. Однак довгий період існування в умовах, де цей принцип постійно порушувався, сформував у свідомості людей чіткий стереотип, що влада є влада, а розподіл її на три частини ще більше закріплює її повноваження в суспільстві та встановлює її положення поза законом.

Отже, громадянське суспільство – це процес організації сукупної цілісності національних норм та цінностей, що формуються в процесі взаємодії

соціальних спільнот, інститутів і закріплені в національному менталітеті.

Формування громадянського суспільства на національній основі в межах однієї держави в умовах історичних катаклізмів можна простежити на прикладах європейських країн та країн Латинської Америки [121, с. 35].

Становлення громадянського суспільства знаходиться під впливом окремих умов, що визначають національну специфіку його розвитку. Адже громадянське суспільство – це та форма організації суспільної діяльності, яка формується на певній національній основі, що включає спільне територіальне розташування національної спільноти, мову спілкування, специфіку економічного розвитку та політичного управління.

Механізмами становлення та розвитку громадянського суспільства в сучасній Україні є національний менталітет і національно-політична активність.

В наукових дослідженнях процесу розвитку громадянського суспільства виділяють різні фактори, такі, як: соціальна відповідальність, вибори, самостійність органів самоврядування, відповідальність ЗМІ, громадський контроль тощо, однак роль національного менталітету української нації в процесі розвитку громадянського суспільства досліджена недостатньо, що обумовлює необхідність звернутись до цього аспекту.

В національному менталітеті закріплені соціальні та національні символи, що зберігають інформацію про минулі намагання волевиявлення українського населення до відстоювання власних національних інтересів у несприятливих для цього умовах, а отже, були нереалізовані або закінчилися поразкою та розчаруванням.

На нашу думку, це досить важливо враховувати, тому що нереалізовані прагнення свободи та національні образи формують у підсвідомості чітку перешкоду у вигляді страху, що наступні спроби також закінчаться поразкою чи покаранням. Крім того, державний диктат і монопольний контроль за діяльністю різних соціальних інститутів стали передумовою для припинення їх діяльності і відсутності будь-якої ініціативи з боку окремої особистості.

Отже, об’єктивні умови сформували уявлення в національному

менталітеті української нації про те, що громадські організації та суспільні спільноти можуть зберегти самостійність і право на збереження власного середовища від втручання державних інститутів тільки в тому разі, коли мають дозвіл на це з боку держави, або економічно захищені, що дозволяє їм здійснювати правове врегулювання відносин з державними інститутами, обмежуючи їх втручання.

Нація також формується на основі спільної взаємодії різних етносів, які історично проживають на окремій території. Саме за спільної згоди усіх представників етнічних груп, налагодження спільного досвіду господарювання та єдиної волі до єдності навколо панівного етносу і може сформуватися нація, а роль держави в цьому випадку полягає у тому, щоб забезпечити правову підтримку такого співіснування.

Національний менталітет формується на основі спільного досвіду співіснування та традицій культури у різних галузях суспільного життя: економічного, політичного і культурного.

Національно-політична активність як механізм соціальної зрілості громадянського суспільства певним чином структурована, вона реалізується через поведінку, мотиви, бажання інтереси різних соціальних груп, що об'єднані в націю, а їх реалізація в умовах сучасності здійснюється на основі взаємодії між державою та громадськими інституціями на основі верховенства права.

Необхідно зазначити, що структурно національно-політична активність може бути конструктивною і деструктивною, еволюційною і революційною, векторною і хаотичною, такою, що направляється внутрішніми мотивами особи і спровокованою ззовні. Наприклад, демократія в Європі сформувалася на основі буржуазної революції «зверху», а побудова комунізму – на основі революції «знизу», демократія в сучасній Україні та визначення європейського розвитку також формувалася на основі Майдану» та багатьох жертв. У будь-якому випадку структура національно-політичної активності визначається необхідністю диференціації політичної дії в політичній системі суспільства між державними органами влади та громадськими інституціями, де відмінність між

її складовими є істотною

У національно-політичній активності роль структури грає функціональне призначення окремих видів політичної поведінки. Цей підхід зручний і не суперечить сталим способам визначення структури діяльності людини. Структура зв'язує об'єкт, одночасно розділяючи його подібно до того, як скелет тварини, що зв'язує її органи – розділяє їх функціонально. Сенс структури в тому, що вона забезпечує єдність композиції автономних елементів, на відміну від маси, де композиційна множинність елементів (а тому і структура) відсутня.

Демократія вимагає свободи, а тоталітарне правління потребує контролю. Вибори припускають плюралізм, а політичне лідерство – харизму. Крім того, структура складається з елементів, які завжди взаємозв'язані. На думку А. Уайтхеда, соціальний порядок суспільства є достатньо структурованим у тому випадку, якщо, по-перше, існує певний спільний елемент форми, що виявляється у визначеності кожної реальної суті, яка входить в суспільство-з'єднання; по-друге, цей спільний елемент форми виявляється у кожного члена з'єднання завдяки умовам, що накладаються на нього здатністю схоплювати інші члени з'єднання; по-третє, ці схоплювання накладають умову відтворення, внаслідок того, що включають позитивні відчуття, які містять загальну форму [265, с. 605].

Такий принцип зв'язує органічну конституцію і політичний лібералізм не тільки хронологічно, а й логічно, тобто структурно. Іншими словами, конституція як нормативний регулятор охоплює політичну активність лише певного типу. Конституційні аспекти органічно властиві політичній активності не стільки держави, скільки структурної пари: держава – громадянське суспільство, що потребує гарантій взаємодії вищого рівня.

Розгляд питання про структуру національно-політичної активності є необхідним елементом дослідження, оскільки конституційне регулювання політичної активності здійснюється стосовно її структурних підрозділів. Своєрідність же останніх достатньо велика. Регулювання деструктивної національно-політичної поведінки (наприклад, через «право на повстання») істотно відрізняється від регулювання конструктивної активності.

Конституційне відношення до створення політичних теорій інше, ніж до проведення політичних страйків. Масові акції відрізняються від індивідуальних політичних дій, а професійна політична активність – від непрофесійної тощо.

Ведучи мову про структуру політичного, П. Лебедев підкреслював, що в політиці структура відіграє стабілізуючу роль. Структури рідко піддаються ревізії і корінним перетворенням, забезпечуючи, тим самим, стабільність державного управління впродовж життя багатьох поколінь [144]. Політичні структури недержавного управління також стабільні, проте націлені не на безпеку, порядок і захищеність, а на вільну ініціативу, плюралізм і терпимість, бо саме цими властивостями політична активність громадянського суспільства істотно відрізняється від політичної активності держави.

У тоталітарних країнах спонтанна національно-політична активність громадянського суспільства має маргінальний характер і, в цілому, стагнує, а конституції є не більш, ніж декоративною правовою оболонкою порядку. У демократичних же країнах структура політичної активності націлена на інновації і динамізм. Тут політична активність громадянського суспільства і держави створюють складну конституційну метаструктуру, біполярну за своїми пріоритетами, хоча і з очевидним домінуванням цінностей громадянського суспільства. Тому відобразити конституційні аспекти політичної активності ліберально-демократичного суспільства можна лише в системі подвійної ієрархії цінностей в матерії політичного.

Згідно з Ж.-Ж. Руссо, політичний організм є структурованим і називається державою – коли він пасивний, сувереном – коли він активний. Державою іменується при зіставленні з собі подібними. Його члени в сукупності іменуються народом, а окремо є громадянами − як члени цивільної общини або якщо беруть участь у верховній владі, і підданими, якщо підкоряються законам держави [236, с. 312]. У К. Кавеліна цар є сама держава − ідеальний, благотворний і грізний її вираз; він вище всіх, поставлений поза всілякими сумнівами і суперечками і недоторканний; він неупереджений до всіх; всі перед ним рівні, хоча і не рівні між собою [112, с. 221].

«Тіло» кожної епохи володіє ієрархічною «анатомією», писав Х. Ортега-і-Гассет, тому суспільство є аристократичним за своєю суттю, хочемо ми того чи ні [200, с. 49]. Оскільки політична харизма − це тяжіння простих душ до видатних особистостей, у М. Лосського розвиненіші діячі стоять на чолі менш розвинених. Як вниз від людського «Я», так і вгору від нього ми знаходимо ступені організованості: сукупність «Я» утворює народ (націю, державу), народи – суть елементи людства, що входить в єдність всесвіту, з чого і виникає ієрархічний персоналізм. Усюди, де є система, повинно існувати і щось надсистемне, писав М. Лосський [159, с. 527].

У І. Степанова політичні відносини діляться на субстанціональні (між класами, націями тощо); субстанціонально-інституціональні (між народом, класами, націями, особою – з одного боку, і політичною системою – з іншого); інституційні (усередині політичної системи) [251, с. 36]. В цілому ж, аналізована цими й іншими авторами якість структурної політичної активності дає значні пояснювальні можливості в інтерпретації роботи механізмів конституційного регулювання.

У будь-якому суспільстві сполучені не тільки економіка і політика, соціальне і релігійне, а й найелементарніші, так само як і найвитонченіші прояви духу [139]. Структурна активність виникає з якості складності, тому там, де неможливо або скрутно пояснити структуру і зв’язок елементів, ми визнаємо особливу складність світу, писав Ж.-М. Леге [146]. За множинністю елементів політики стоїть невичерпність самої реальності. Саме ця обставина приводить нас до неприйняття тоталітаризму й інтелектуальної диктатури. На основі невизначеності легко споруджувати будівлю демократії, якщо істина невідома нікому, всі мають право її шукати. Демократія дрейфує в невідомому напрямі, але в ній, хай і з обмовками, реалізується евристичний потенціал кожного з учасників, і це здатне надихати суспільство навіть у глибокій кризі.

Оскільки еволюція будь-якої системи веде до збільшення кількості її внутрішніх елементів і зв’язків між, ускладнення структури демократичного процесу в посттоталітарних країнах є природним. Проте у віддаленій

перспективі таке ускладнення загрожує структурним розпадом суспільства не тільки на ворогуючих осіб, а й на ворожі класи [141, с. 23-24]. Так або інакше, цивілізація Західної Європи традиційно сприяла розвитку в суспільстві численних сил і ієрархій, суперництво між якими розгорталося в зовсім різних напрямах. Для Ю. Липи Європа завжди була розділена на блоки, що володіють моральною винятковістю і автономним «енергетичним ритмом» [148, с. 17]. Плюралізм політичного життя Заходу вже в середньовіччі призводив до того, що люди часто не могли зрозуміти, від кого в політичному сенсі вони залежать.

Крім того, національно-політична активність векторно орієнтується то на традицію і цінності минулого, то на майбутнє, що відкриває нові шляхи для змін і зростання. Д. Рісмен описав основні типи політичної поведінки людей в межах подібних орієнтацій. Політична активність може бути структурною і за психологічним малюнком, виступаючи то як цілеспрямована і стихійна, то як творча і руйнівна [103, с. 140]. Недаремно А. Тойнбі вірив, що й усередині знайденої єдності людство залишатиметься багатообразним [258]. У Г. Маркузе органічно втихомирює лише та політична система, яка не втрачає свого внутрішнього різноманіття [169, с. 36].

Національно-політична активність структурована ще і тому, що люди бувають зазвичай ворожі в одному і солідарні в іншому відношенні одночасно. І хоча їм властиво об’єднуватися навколо політичних цілей в групи, це не означає, що різноманіття політичних цілей тим самим якось обмежується. Адже політика – це множинні відносини навіть усередині окремо узятої людини Тому не дивно, що структура політичного має складний генезис. Адекватно або неадекватно відбиваючись в конституціях, вона не завжди поміщається в межах того або іншого національного правового поля [151, с. 215-216].

Виходячи за межі регулятивних можливостей національних правових систем, сучасна політична реальність відбивається в публічному міжнародному праві і виявляється на рівні національних органічних кодів політичної активності безпосередньо. На думку О. Тоффлера, нормативний код як сукупність великомасштабних органічних принципів і правил пронизує

активність всякої цивілізації як її дизайн, що повторюється [262, с. 46]. Г. Моска в близькому до цього сенсі писав, що кожна епоха і століття мають власний «набір ідей і вірувань», які впливають на механізми політичного співіснування [183]. Кожна національна спільність і кожна держава, стверджував О. Гірке, структуруються під впливом не тільки якісних особливостей їх членів, але також і під впливом особливостей їх території [127, с. 2]. Форми правління природно розрізняються залежно від розмірів, життєвих форм і звичок різних народів, вважав А. Фергюсон [275]. У близькому до цього сенсі Д. Істон говорив про інтелектуальну, інформаційну і культурну основу суспільства [73, с. 56].

Показовим є те, що і для С. Вейль «структура людського серця − реальність серед реальностей світу, така ж, як траєкторія небесного світила» [50, с. 242]. В. Соколевіч у схожому значенні писала про передконституційну нормативну платформу, що утворюється соціальними зв'язками, суспільною свідомістю і національними історичними традиціями [52, с. 7].

Сьогодні ми цілком безумовно можемо говорити про структурні коди американської, західноєвропейської, східноєвропейської, центрально-європейської і інших менш крупних політичних цивілізацій, більш-менш відображених в текстах писаних конституцій. Мабуть, існують також автономні політичні коди країн, що входили раніше до складу СРСР. Власне кажучи, розпад останнього є лише ще одним тому підтвердженням.

О. Тоффлер вважав, що кожна цивілізація має власну структуру розподілу влади між класами, расами, регіонами і статями [262], а М. Мід і Р. Бенедікт доводили, що культури знаходять структурну неповторність, порізному оцінюючи окремі сторони людської особи [171, с. 49]. У В. Соловйова структурні відмінності Сходу і Заходу пояснюються тим, що східна політична культура виникла на основі родового побуту, а західна − під переважаючим впливом побуту дружинного. З цих передумов і виникли, на його думку, східна монархія і західна республіка як правління вільних людей [245, с. 75].

В. Гулієв аналізував структуру політичної участі, яка, як він вважав, може

бути консультативною, співрішучою і вирішальною [77, с. 10]. Разом з Ф. Рудінським він писав про політичну структуру народовладдя, в якій виділяються: джерело влади (народ); носій влади (держава); учасники влади (громадські організації і громадяни); суб'єкти владних повноважень (державні органи, органи громадських організацій); об'єкти влади (суспільство, класи, колективи, громадяни) [77, с. 28-29].

Ю. Скуратов у структурі політичної активності розрізняв функцію народу, вид управлінської діяльності і конституційний принцип [227, с. 8].

А. Чередниченко писав про структурне ділення політичної активності на організаційну, теоретичну, виховну, виконавську і управлінську. Він також розрізняв соціально-практичну і духовно-теоретичну політичну діяльність [297, с. 23].

А. Ковлер і В. Смірнов писали про індивідуальну і колективну, добровільну і примусову, активну і пасивну, традиційну і альтернативну, революційну і охоронну політичну участь [125, с. 8], а І. Ільінський, у свою чергу, виділяв організаційні, процедурні, статутні інститути і субінститути політичної поведінки [107, с. 78].

В цілому ці класифікації об'єднує те, що в своїй основі вони мають конституційну структуризацію політичної активності, яка колись існувала в минулому, на види, підвиди, групи, інститути і субінститути. Майже всі такі класифікації виходили з аналізу текстів правових джерел, в яких не згадувалася деструктивна політична активність, так само як і політична активність опозиції, дисидентів і правозахисників. У таких підходах рідко виділялися індивідуальні політичні зусилля і багато що інше, що легко пояснюється особливостями тоталітарного політичного режиму.

У Т. Гоббса влада розділена на позитивну і негативну, причому перша підрозділяється на монархічну, аристократичну і демократичну, а друга – на тиранічну, олігархічну і анархічну [132]. Г. Моска, у свою чергу, розрізняв два способи правління: феодальний, в якому функції виконавчої, судової, законодавчої і релігійної влади об'єднані; і бюрократичний, в якому не всі виконавські функції сконцентровані в одних руках [183].

Зрозуміло, найбільш важливим в конституціоналізмі є поділ політичної влади на владу народу і державну владу. Оскільки народ, як писав А. Шлезінгер, через структурні причини не може правити безпосередньо, він делегує свої повноваження представникам [307, с. 130].

У результаті суспільні системи становлять трикутник, що утворюється політиками, державним управлінням і групами інтересів. При цьому структурні закони розташовують політичні відносини у вертикально-горизонтальній системі координат. Вертикальні відносини виникають між носіями соціальних інтересів і їх виразниками. Горизонтальні ж утворюються між шарами в суспільстві, партіями, рухами і класами [121, с. 58-59].

У Ю. Хабермаса виборці здатні усвідомлювати свої інтереси лише після їх узагальнення в політичному дискурсі, бо політичні рішення не поставляються суверенним народом, але надаються йому. У результаті формування політичної позиції не починається з народу, але проходить через нього [286, с. 77]. На думку Д. Брайса, громадська думка виробляється небагатьма, але потім зміцнюється активністю багатьох людей [43]. Іншими словами, політичні відносини за схемою «народ-представники», так само як і за схемою «влада — народ», самі по собі ще не означають, що селективна (котра відбирає зразки рішень) демократична влада парламентської більшості підпорядкована вужчій творчій, що створює ринок зразків, владі. Структура їх взаємин набагато складніша. Але очевидно, що з такої структури випливає висновок про те, що вектори прогресу і демократії далеко не завжди співпадають.

Саме через органічну природу структури політичних відносин цей прийом не бездоганний стосовно до конституційних та інших вищих судів, що приймають позови до держави в цілому або виступають арбітрами в спорах про прерогативи народного і державного суверенітетів. В більшості Конституцій країн СНД немає розділення судових органів та держави, пряме ототожнення судової влади з державною властиве Конституції Казахстану 1993 р., [195, с. 123].

Ще більш суперечливими в «посттоталітарних» конституціях виглядають

норми про здійснення правосуддя ім’ям держави, народу і суспільства, а не ім’ям конституції або закону. Адже в цьому випадку праву відводиться роль не деперсоніфікованого авторитету, абстрактного правила гри, в якій держава є лише одним з учасників.

Те, що конституція є вища деперсоніфікована нормативна структура, видно на прикладі ст. 1 Конституції Італії 1947 р., в якій записано, що суверенітет народу (вища політична влада) здійснюється «у формах і межах» Конституції; а також на прикладі ст. 1 Конституції Греції 1975 р., в якій йдеться, що «вся влада... здійснюється так, як це вказано в Конституції» [131, с. 104], а саме є робочим інструментом державної влади, важелем держави, якимось позитивістським підсумком і продуктом демократії. Тим часом, як писав А. Токвілль, вже починаючи з 1789 р., реальним ворогом політичної свободи є не деспотизм королів, а необмежена парламентська більшість, тоталітарна демократія [261, с. 28].

Ще і сьогодні, на жаль, суд трактується як один з прямих каналів народовладдя (ст. 2 Конституції Чехії 1992 р.) [131, с. 83]. Але ж винесення судових ухвал (вироків) ім’ям держави не тільки побічно підтверджує інструментальний характер суду по відношенню до держави, але і недвозначно ставить державу в позицію судді у власній справі. Незважаючи на суперечність даної конструкції, саме вона превалює в цілому ряду посттоталітарних конституцій (ст. 109 Конституції Литви 1992 р. та ін.) [195, с. 98].

Іноді зустрічається, що конституції проголошують здійснення правосуддя «ім’ям України» (ст. 124 Конституції України 1996 р.) [130, с. 36], «ім’ям народу» (ст. 101 Конституції Італії 1947 р.), «ім’ям Короля» (ст. 117 Конституції Іспанії 1978 р.) [131, с. 83]. Проте, лише в ст. 114 Конституції Молдови 1994 р. закріплена норма про здійснення правосуддя ім’ям закону [195, с. 83].

Слід зазначити, що структурний принцип розподілу влади виявляється більшою мірою на горизонтальному, ніж на вертикальному рівні. Власне кажучи, горизонтальні відносини і є по-справжньому політичними. Вертикальна ж схема політичної активності на повірку майже завжди

виявляється адміністративною. Саме на горизонтальному рівні відносин потрібні терпимість і плюралізм, саме тут однопартійна демократія, як писав Н. Сесардіч, стає такою ж схожою на справжню демократію, як чоловік із прізвищем Зелений схожий на зелений колір [239].

Природно, що структурні аспекти політичної активності виявляються не тільки в практиці реалізації фундаментального принципу розподілу влад, але і на факультативному рівні, в поділі влади на ординарну і надзвичайну, в політичній активності – на конструктивну і деструктивну. Наприклад, якщо конструктивність виявляється в наділенні об'єкта підкріплення зусиль рисами, які раніше йому не належали, а деструктивність, навпаки, в позбавленні об'єкта рис, що раніше належали йому, то політично конструктивною буде активність, котра утверджує багатопартійність або свободу преси, а політично деструктивною – та що створює партійну монополію або встановлює інформаційний контроль Недарма А. Богданов писав, що деструктивна активність, як правило, завжди має на увазі зменшення практичної суми і способів поєднання активностей в тому або іншому об'єкті [36, с. 143].

Таким чином, структура національно-політичної активності похідна не тільки від ієрархічного устрою влади, множинності елементів політичної системи або національного розуміння класичної схеми розподілу влади. Проте в конституційному сенсі найбільш важливою структурою політичної активності завжди залишається її розподіл на державну політичну активність і політичну активність громадянського суспільства.

Генетичні витоки такого поділу виявляються в ідеї народного суверенітету, який по відношенню до суверенітету державного вважається первинним. Як стверджувалося в «Енциклопедії» Д. Дідро, свою владу король отримує від підданих. Саме з цієї ідеї походить уявлення епохи Просвітництва про народний суверенітет як про первинну владу, що конструює вторинну державну владу за згодою керованих [222, с. 234]. І хоча, як свідчить Р. Арон, Т. Гоббса довго не відпускав страх перед громадянською війною, врятувати від якої могла лише абсолютна монархія, вже Б. Спіноза дивився на проблему

простіше, відстоюючи обмеження урядової влади на користь соціального світу і цивільної свободи [18, с. 18].

Ідею обмеженого правління пізніше концептуально розвинув В. фон Гумбольдт, який, зокрема, писав, що при створенні державного устрою необхідне не тільки попереднє визначення «панівної» і «підлеглої» частин нації, але також і об'єктів, на які політична влада поширюватиме свою діяльність стосовно яких вона зобов'язана буде її обмежувати [78, с. 25]. Таким чином, політичну сферу він розділив на простори, що припускають особливу структуру відносин між ними.

Слід зазначити, що і в А. Токвіля державна і громадська сфери виразно розділені. Державу у А. Токвіля складають асамблеї, міністерства, суди, армія і поліція. Громадську ж сферу («civil life») утворює недержавна активність, здійснювана індивідами у різних видах суспільної діяльності окрім домашніх і побутових турбот. І якщо економічні громадські асоціації у нього існують заради приватних інтересів комерції та індустрії, то політичні громадські асоціації займаються виробленням і підтримкою доктрин, які їм хотілося б утілити в життя. В результаті, релігія громадянськості вимагає у А. Токвіля підпорядкування держави суспільству, а політична релігія – суспільного підпорядкування державі [261, с. 25].

Релігія громадянськості, або ідея пріоритету народного суверенітету перед державним, як відомо, лягла в основу американської конституційної доктрини вже у другій половині XVIII ст. До Європи ця ідея проникла під впливом Ш. Монтеськ'є, що «пересадив» на континент англійські уявлення про політичну владу асоційованих представників громадськості. Тому логічно, що у О. Гірке вже і європейський конституціоналізм базується на ідеї конкуренції двох сил у політичному полі: сили держави з її пристрастю до всемогутності і сили індивіда з його прагненням до свободи [127, с. 2].

Проте найґрунтовніше серед політичних філософів розрізняв активність держави і громадянського суспільства, мабуть, Г. Гегель, який, зокрема, писав: «Дійсна влада вважається, правда, як єдина і сконцентрована в уряді; але їй

протиставляється можлива влада, і ця можливість повинна як така володіти здатністю примушення по відношенню до даної дійсності» [61].

Передбачається, що це друге безсиле існування загальної волі повинне володіти здатністю думки, чи слід владі покинути ту першу волю, з якою вона пов'язана, чи відповідає ще влада поняттю загальної свободи. І цій волі належить взагалі здійснювати контроль над верховною владою, і якщо в ній приватна воля витіснить загальну, позбавити її влади; причому зроблено це повинно бути за допомогою публічної заяви, що володіє абсолютною силою дії, внаслідок чого з цієї миті всі дії верховної державної влади втрачають всяке значення. Не можна допускати, щоб влада відособлялася сама за допомогою власної думки; це було б повстанням; бо ця чиста влада складається з безлічі приватних воль, які, отже, не можуть конструюватися в загальну волю. Проте друга, загальна воля оголошує, що ця множина, як співтовариство, або чиста влада, об'єднана з ідеєю загальної волі, оскільки ця воля більше не присутня в попередніх володарях [61, с. 222].

Пізніше цю думку відтворив Ю. Хабермас, кажучи, наприклад, що систему фінансового обігу, а також економічну владу, так само як і владу громадської адміністрації в структурно складних сучасних суспільствах можна лише стримувати. Проте у будь-якому разі ця влада повинна бути відокремлена від комунікативних сфер суспільства, усунена з простору суспільної думки і приватного життя, природа яких має спонтанний характер. Інакше ворожа спонтанності бюрократична раціональність проникне в повсякденне життя людей; щоб цього не сталося, система громадської комунікації повинна оберігати межі свого світу [286, с. 90].

Тому, як писав Ю. Хабермас, «ми повинні розрізняти владу, що народжується в процесі комунікації, і адміністративно вживану владу. У діяльності політичної громадськості зустрічаються і перехрещуються два протилежні процеси: з одного боку, комунікативне формування легітимної влади, яка народжується у вільному від всякої репресивності процесі комунікації політичної громадськості, а з іншого – таке забезпечення

легітимності через політичну систему, за допомогою якого адміністративна влада намагається управляти політичними комунікаціями» [286, с. 49-50].

Б. Рассел також розрізняв два види великомасштабної політичної активності. З одного боку, як він вважав, суспільна безпека вимагає централізованого урядового контролю, який може розширитися до розмірів світового уряду. З іншого ж боку, громадянське суспільство рухається шляхом прогресу, що конкурує з соціальним порядком. Ситуація при цьому ускладнюється ще й тим, що на користь прогресу людство вимушене допускати якщо не все, то багато що. Не дивно тому, що у свідомості сучасної людини всі конфлікти можуть одного разу злитися у фундаментальне протистояння: суспільство – влада, духовний істеблішмент і духовний контрістеблішмент [222, с. 67].

На переконання Р. Рейгана, будь-яка демократія є системою обмеження державної влади, в результаті чого політика і уряд відіграють лише другорядну роль в порівнянні із справжніми цінностями життя, якими виступають сім'я і віра [224, с. 7]. Втім, теза про те, що найвищий обов'язок люди мають по відношенню до своїх родичів, а не перед общиною або державою, не є виключно західною.

Найбільш демократичні держави хоч і менше за авторитарні, але обмежені: традиційно такими обмеженнями є безпека, щастя і збереження як суспільства в цілому, так і його окремих частин, - писав П.-А. Гольбах [71]. Слідувати цьому правилу на практиці виявилося непросто. І хоча суверен, за задумом Ж.-Ж. Руссо, повинен був цілком присвятити себе охороні людської свободи, захисту громадської свободи присвячується сьогодні лише невелика частина урядових прерогатив [236, с. 94, 114].

На практиці уряди в набагато більшому ступені турбує стабільність і порядок. Ще Ф. Бекон характеризував державну активність, яка приборкує і підпорядковує собі суспільне життя, проте і сьогодні універсальною урядовою мрією залишається впорядкування поведінки народу. Недаремно улюбленою доктриною державної влади є доктрина порядку. Політичні керівники легко

ототожнюють порядок зі status quo, оголошуючи підбурювачем всякого, хто насмілюється виступити проти. Всякий професійний управлінський апарат прагне до збереження відносин, що склалися, і порядків, а не до їх перетворення [26, с. 214].

У результаті треба, мабуть, визнати, що в основі структурного поділу політичної активності на громадську і державну лежить фундаментальна відмінність між суверенітетом народу і державним суверенітетом. Крім цього стратегічного протистояння політичну активність можна структурувати і за іншими підставами. Наприклад, у Е. Фромма порядок, влада, підпорядкування й ієрархія закладені на патріархальному початку, а структури кровного зв'язку – у матріархальному [283]. А. Мюррей виділяв політичну активність лояльних громадян, послідовників, реформаторів, що повстають, відхиляються, відособлених і споглядальників [227, с. 8].

К. Поппер писав про застосування політичної теорії душі Платона у вивченні ієрархічних структур психоаналізу[214, с. 234], а В. Штерн − про способи розрядки політичної енергії особи «в собі» і «з себе» [311, с. 193].

Очевидно, що по відношенню до status quo будь-якої країни політична активність може мати консервативний, реформаторський, революційний і контрреволюційний характер. Тиранії, як відомо, скидаються диктатурами, а демократії припускають мирний спосіб заміни непридатних правлінь, хоча зазвичай в історії рідко зважають на старіння суспільних інститутів і вельми нечасто роблять серйозні спроби до їх оновлення [37, с. 49].

Мабуть, плідними також у структурному сенсі могли б стати ідея про поєднання в людині потреби в «цілому світі» з потребою в «камерному співтоваристві сімейного типу», так само як і ідея про те, що лише динамічні умови стимулюють соціальний прогрес [22, с. 121].

Цінною в структурному аспекті виглядає вимога Ф. Хайєка не переносити правил адміністративно керованого мікросередовища на макросередовище громадянського суспільства, бо структурні особливості малих колективів не відтворюються на цьому рівні [288, с. 123]. Крім того, як писав М. Маринович,

«посттоталітарний» парламент не здатний зробити ривок з тоталітарного суспільства в демократичне, бо в його структурній трансформації закладений не стільки політичний прагматизм, скільки таїнство народного духу [165, с. 99].

Громадянське суспільство структуроване, як структурована і держава. Проте структура громадянського суспільства має не вертикальний, як у держави, а горизонтальний характер. У цьому сенсі громадянське суспільство є «вільна синергія», «анархія в сенсі позитивному», порядок, який спонтанно випливає з внутрішньої солідарності людей, що працюють, не потребуючи примушування і управління [198, с. 31]. Логічно, що при цьому громадянське суспільство має відмінні від держави пріоритети. Якщо для держави ними залишаються безпека, стабільність, порядок і захищеність, то для громадянського суспільства пріоритетами стають свобода, ініціатива, динамізм і спонтанна активність. Таке розмежування пріоритетів має глибокий характер, структурно зумовлюючи зміст більшості органічних конституцій.

Виразне розмежування державного і суспільного, як відомо, визнавалося також у марксизмі, котрий протиставляв державі свободу і різноманітність приватного життя, які не пригнічуються і не поглинаються єдністю державної волі.

Якщо, як писав В. Амелін, державна влада служить прозаїчній меті підтримки громадського порядку, то розвиток суспільства ініціюється іншими соціальними механізмами. Тому спроба соціалістичного устрою синтезувати владу і механізми розвитку була, на його думку, не тільки історичною, але і логічною помилкою [8]. У цьому ж сенсі Б. Курашвілі писав про систему соціального опонування апарату управління в СРСР [141, с. 12-13]; А. Мігранян – про інститути публічної влади, що можуть контролювати діяльність бюрократії [170]; В. Гулієв — про диференціацію самоврядування і державного управління при соціалізмі [77, с. 7]. Як сказав одного разу П. Друкер, з часом майбутні суспільства олюдняться, можливо, настільки, що з «кристалічних» перетворяться на «рідинні» [94, с. 23]. Ця широка метафора вимагає пояснення, проте загальний сенс універсальних структурних змін сучасної політичної

активності вона схоплює.

Процес становлення та розвитку громадянського суспільства в сучасній Україні базується на національному менталітеті, що закріплює своє символічне значення в збереженні морально-етичних цінностей громадянського суспільства та реалізується в структурних елементах національно-політичної активності через діяльність громадських організацій, їх взаємодію з державними інституціями, легалізацією цих дій через конституцію та закріплюючи їх інституціонально.

Отже, громадянське суспільство надає можливості для активнішого процесу націєтворення тому, що соціальні умови створюють національним групам можливості пройти шлях від етнічного стану до політичного, та формують принципи оформлення державних меж представникам різних етносів.

2.2. Ментальні передумови розвитку громадянського суспільства в сучасній Україні

Суб'єктом громадянського суспільства є активна, творча людська одиниця, адже громадянське суспільство виникає разом з появою громадянина, який усвідомлює себе індивідуальним членом суспільства, і який наділений комплексом прав і свобод та відповідальний перед іншими громадянами.

Існування громадянського суспільства передбачає усвідомлення кожним окремим індивідом і населенням взагалі своїх власних інтересів, які дуже різноманітні й нерідко суперечливі. Чинники, що впливають на формування громадянського суспільства, поділяються на зовнішні та внутрішні. Зовнішні, які йдуть від взаємовідносин колишніх радянських республік, а також від впливу розвинутих західних держав, і внутрішні, що формуються на основі специфічних етнічних ознак існування, які включають об'єктивні та суб'єктивні фактори [3, с. 94].

Зовнішніми факторами в даному випадку виступають загальні риси

розвитку, притаманні всім суспільним системам у XXI столітті. Е. Азроянц у своїй роботі «Глобалізація: катастрофа чи шлях до розвитку?» виділяє такі шість ознак: демографічний вибух; велика кількість людських жертв, знищених протягом XVIII-XXI століть; створення біполярного світу, що розвивається на антагоністичному протистоянні; домінування у світі єдиної країни, що задає стереотипи поведінки та створює образ добробуту; перехід від індустріалізації до використання нових технологій; інформаційний вибух [3, с. 6-13].

Проходячи крізь свідомість, всі названі чинники змінюють національну і громадську свідомість, а, отже, стають важливим фактором формування громадянського суспільства у відповідних історичних умовах на певній національній основі. Так демографічний вибух формує у свідомості цінність збереження життя кожного заради гармонійного існування всіх. Друга ознака глобалізації формує у свідомості нації рису фаталізму та вчить цінувати кожен окремий момент життя. Третя ознака утворює почуття невизначеності щодо власних суспільних життєвих орієнтирів. Четверта – на перше місце у свідомості та в суспільній діяльності ставить матеріальні цінності перед духовними. П’ята ознака розбиває життя людини на певні окремі моменти та звужує коло її спілкування. Шоста – призводить до втрати специфічних рис, за якими національні групи визначають власну ідентичність та унікальність.

Внутрішнім чинником є зміна ставлення до громадянського суспільства, тобто трансформація громадської свідомості. Єдиним варіантом у процесі переходу від «тоталітаризму» до «демократичного суспільного розвитку» є громадянське суспільство. Воно давно сформоване в західних країнах, але копіювання даної системи організації громадського життя не є виходом для України, бо треба враховувати культурні, історичні та територіальні чинники, що вплинули на формування громадської думки, та власні підходи до створення і функціонування громадянського суспільства.

Наступним внутрішнім чинником є ідеологічна трансформація. Головна ідея, яка домінує на пострадянському просторі – ідея звільнення від тотального контролю з боку держави над діяльністю суспільних груп та громадських

інститутів, а це ототожнюється з почуттям свободи від страху перед загрозою покарання. Звільнення від тотального контролю цілком логічно пов'язується з набуттям свободи. Такий вияв свободи «від чогось» повинен стати виявом свободи «для чогось», однак страх все одно зберігається і в більшості випадків. Саме він виступає рушійною силою і визначає мотивацію дій людей в суспільстві. З одного боку, страх перед пригніченим минулим та його повторенням в майбутньому, а з іншого – страх перед свободою, з якою не розумієш, що робити. Часто він діє підсвідомо, а це означає, що доки не буде усвідомлено причину цих страхів, динаміка розвитку громадянського суспільства буде повільною.

Якщо погодитися з інтерпретацією поняття «громадянське суспільство» як саморегульованої системи недержавних інституцій, через які громадяни реалізують власні громадські інтереси, то з цього витікає, що громадянське суспільство створюється не державою, а громадами, тобто виростає «знизу» в процесі тривалої еволюції, хоча виключити роль держави в цьому процесі неможливо. Вона певним чином регламентує діяльність інституцій громадянського суспільства, підтримуючи або гальмуючи їх розвиток.

Отже, громадянське суспільство формується на етнічній та територіальній основі, яка трансформується в національну. Громадськість життя будь-якої нації повинна стати основою свідомої діяльності, а потім трансформуватися в національний менталітет. Основними компонентами становлення громадянського суспільства виступають: активна діяльність кожного індивіда в процесі групової взаємодії, на основі чого створюється свідомість, що інтегрує риси як суспільних груп, так і нації в цілому. Особистість повинна усвідомлювати, що спільне існування та сприйняття інтересів нації як власних збереже її інтереси та захистить їх у потрібний момент.

Конкуренція як основний принцип економічного розвитку суспільства повинна сприйматися не як щось вороже або нав'язане ззовні і як те, з чим потрібно боротися, а як необхідний елемент подальшого розвитку нації та

особистості для створення основи зацікавленості індивідів одного в одному, що сприяє згуртованості нації. Основами економіки громадянського суспільства стають приватна власність та приватизація як безпосередні економічні кореляти принципів індивідуальної свободи та конкурентних настанов вільної особистості, яка шукає для себе користі.

Держава з цього процесу не виключається, вона повинна перетворитися із самоцільної та суверенної сутності на службовий інструмент виконання ролі більшості громадян, чия мета полягає у розвитку та вдосконаленні соціальних умов для вільної самореалізації індивідів, внаслідок чого були вироблені різні сценарії контролю держави з боку суспільства.

Отже, громадянське суспільство є наднідивідуальною єдністю громадян, чия солідарність по відношенню до закону як соціального гаранта свободи знаходить відображення в контексті всезагального інтересу, а тому відсутність соціального захисту, який повинна надавати держава, остаточно дискредитує основні постулати громадянського суспільства про зменшення ролі держави в соціальному житті та соціальну автономію індивіда.

Цей аргумент підкріплюється реальним становищем громадських організацій в суспільному житті, адже жодна з них не має відповідних коштів для того, щоб перебрати на себе, хоча б частково, функції держави із здійснення соціального захисту населення, а також правової безпеки.

Таким чином, процес розвитку громадянського суспільства в Україні відбувається на основі національних чинників, які визначають свідому поведінку представників різних статусних груп та соціальних інститутів. Національна ідентичність стає основою зміцнення громадянського суспільства через реалізацію соціально-психологічних факторів розвитку громадянського суспільства. До них відносяться: механізм адаптації – національна ідентичність здійснює самоідентифікацію особистості з певною нацією в процесі зміни соціальних умов, шляхом перетворення структурних елементів національного менталітету у систему цінностей та ціннісних орієнтацій, які покладені в основу функціонування інститутів громадянського суспільства та встановлення

партнерства між громадськими інститутами та державними; механізм інтеграції – національна ідентичність сприяє об'єднанню громадян у вияві інтересів, потреб і цілей, що формують впевненість у існуванні можливості для успішного вирішення індивідуальних проблем на організаційно-правовому рівні функціонування інститутів громадянського суспільства, а ніж індивідуальному; компенсаторний механізм – національна ідентичність є основою на особистісному рівні, яка забезпечує самозбереження та відтворення в умовах кризи та соціальних ризиків, а на груповому рівні забезпечує соціальний захист громадських інститутів, діяльність котрих спрямована на збереження історичної національної пам'яті навіть в умовах занепаду національної культури; механізм регуляції – національна ідентичність забезпечує поєднання національного менталітету та базисних основ функціонування громадських інститутів через трансляцію цінностей нації у системі національно-правової культури [135, с. 23].

Враховуючи умови глобалізації, які детермінують загальний розвиток різних національних та етнічних груп, національні риси дозволяють зберігати унікальність внутрішнього світу нації. Вони задають основу для формування відповідного типу особистості, активної, мобільної, відданої інтересам нації, яка орієнтована не лише на здобуття власного добробуту, але й на отримання нацією відповідного рівня розвитку, який забезпечив би їй престиж та визнання не тільки серед її представників, але й на світовому рівні.

Специфічність розвитку громадянського суспільства в Україні визначають також за діяльністю різних соціальних інститутів, тобто за направленістю їх діяльності в національному русі, а також за їх участю у розвитку різних сфер суспільства. Серед факторів, які б сприяли подальшому розвитку громадянського суспільства можна виділити такі: посилення інформаційно-комунікативних процесів серед представників етнічних громад шляхом здійснення програм соціального захисту населення та волонтерських програм; підтримка з боку держави національно-політичної активності громадян через реалізацію їх інтересів та волевиявлення в діяльності

громадських інститутів, поширення відкритості інформації про діяльність громадських інститутів для популяризації результатів їх діяльності серед населення; виконання громадськими інститутами не тільки контролюючої функції по відношенню до оцінки якості функціонування державних інститутів, а й підтримки тих ініціатив держави, що спрямовані на покращення життя населення, підтримка та збереження статусу статусних груп та національних еліт, які є важливим носієм національних ознак, що детерміновані у повсякденній діяльності через трансляцію системи цінностей, що формуються ними в процесі суспільної життєдіяльності.

В реальності типи суспільств, які існують в Європі та США, не збігаються з моделлю «громадянського суспільства» в тому, що існує конфлікт між загальним і приватним інтересом. Індивіди виступають представниками різних угруповань, тому відсутній контроль за владою з боку загалу. Таким чином, відсутній механізм, котрий перешкоджав би перетворитися демократичній владі на владу абсолютну, що призводить до відповідних наслідків. Тому якщо інші країни, в яких громадянське суспільство стало традицією існування, не змогли виробити механізми захисту, то сподіватися, що в Україні такі механізми будуть задані історично, марно.

Однак, на нашу думку, громадянське суспільство в Україні має власну історію. Адже в умовах відсутності власної державності вільна діяльність та ініціативність існували в прихованому вигляді і нагадували вседозволеність.

Громадянське суспільство в Україні має власні зародкові традиції в елементах місцевого самоврядування давньоруських міст та спробах суспільної, зокрема економічної емансипації в рамках кодифікованого звичаєвого права. В Україні поступово розвивається місцеве самоврядування і незалежне судочинство, з’являються громадські організації та освітні заклади. Водночас процес зародження громадянського суспільства в Україні і подолання середньовічної станової системи суттєво обмежуються невисокою урбанізованістю краю, економічною відсталістю та загальним колоніальним статусом українського населення.

Наприкінці XVIII століття, після об'єднання Лівобережжя і Правобережжя України, процес становлення громадянського суспільства на цих територіях переходить у латентний стан. Винятком вважаються західноукраїнські землі – Галичина, які після розпаду Польщі потрапляють до складу Австро-Угорської імперії. Тут, в умовах конституційної монархії та дарованих нею відносин ліберально-демократичних свобод, громадянське суспільство формується більш-менш за тією ж самою моделлю, що і в інших країнах Центрально-Східної Європи. Наприкінці XIX століття – на початку XX в Галичині вже існує практично увесь спектр інституцій громадянського суспільства: молодіжні, жіночі, спортивні і навіть релігійні та культурно-освітні і наукові організації, кредитні та кооперативні спілки, незалежна преса і політичні партії.

У міжвоєнний період ці інституції збереглися під авторитарним польським режимом і лише в 1939 році були скасовані радянською владою. Традиція відносно тривалого розвитку громадянського суспільства в Галичині виявилась, однак, вирішальною для подальшого відновлення його інституцій через півстоліття, в умовах відносної суспільної лібералізації, викликаної в Радянському Союзі політикою «перебудови». Характерною рисою інституцій громадянського суспільства, що почали масово виникати наприкінці 80-х років у Галичині була їх всіляко підкреслювана спадкоємність щодо реальних, а часом і міфічних попередників передвоєнної Галичини (газети «Віче» та «Поступ»), НТШ, товариства «Просвіта», молодіжних організацій СНУМ та «Пласт», студентських братств).

Становлення громадянського суспільства у Східній Україні відбувалося у значно складніших умовах, унаслідок чого його повноцінне існування у більшості регіонів, особливо на периферії, залишається проблематичним. Отже, і на цих територіях досить чітко проявляється історична спадщина та типологія ментальності, що сформувалися в минулі роки.

Безумовно, українці мають достатньо підстав вважати незалежність своєї держави соціальним явищем, що знаходиться під загрозою з боку колишньої

метрополії, котра протягом століть зводила нанівець їх емансипаційні потуги і котра й нині вороже ставиться до української незалежності як до абсолютно ненормального явища. Але ще більшу загрозу для української незалежності становить нинішня ситуація, зокрема вкрай низька національна свідомість населення.

Розвиток громадянського суспільства не може ігнорувати національних особливостей однієї держави, але й абсолютизація національної ідентичності йде врозріз з основами громадянського суспільства. В такому випадку націоналізм набуває характеру шовінізму: прикладом може виступати Німеччина 30-40-х років, коли право на існування мала лише «арійська нація», тому національні інтереси, національні цінності повинні поєднуватися з традиціями формування громадянського суспільства, які сформувалися і функціонують в країнах Європи, та в той же час їх приклад не є панацеєю для наслідування в українському суспільстві.

Сформувати українське суспільство було б простіше, якби не було історичного розподілу на Західну та Східну Україну. Західна Україна історично мала якусь частину суспільно-політичного досвіду громадської національно-політичної активності, що був характерний для країн Східної Європи. Він включав в себе інституції середньовічного європейського права (литовські статути, магдебурзьке право), конституційний розвиток у межах Австро-Угорської конституційної монархії, проголошення ЗУНР, діяльність ОУН, введення приватної власності на землю в середині XIX століття, відсутність державного втручання в економіку (тобто менший історичний досвід колективізації та індустріалізації). Оскільки радянський уряд вводив одержавлення в основному примусово, то після ліквідації радянської влади західні українці повернулися до традиційних форм існування, які, як засвідчують дослідники, подібні до громадянського суспільства.

Громадське життя, що розвивається в Україні, має переважно національне забарвлення: новостворені інституції громадянського суспільства звертаються до історії у пошуках аналогів демократизму саме на українських територіях;

пошук засад в минулому: проводяться порівняння з моделями розвитку сучасних країн Європи; інститути громадянського суспільства мають етнічну основу формування, бо відсутність великих громадських організацій призводить до ситуації, де нація як соціальна спільнота виступає тією основою, що сприяє розвитку організацій громадянського суспільства.

Визначивши основні характеристики нації та громадянського суспільства, розглянемо напрямки розвитку громадянського суспільства крізь призму кожного з них.

Важливість забезпечення функціонування механізмів захисту та претендування на рівні права з іншими етносами є суттєвим показником закріплення громадськості та формування почуття національної приналежності до української нації в сучасній Україні. Отже, важливим механізмом, який перевтілить ментальні символи національної ідентифікації у громадську свідомість, є інститут армії. Гарантії національної безпеки, що входять до основних функцій армії, сприятимуть зміцненню статусу громадянського суспільства в соціальній реальності, а також ефективній трансформації національної свідомості.

Вагомість територіального аспекту в конституюванні національної свідомості виявляється в тому, що наявність території як місця компактного проживання етнічної спільноти є необхідною передумовою ідентифікації етнічнооднорідного і соціально-політичного плюралізму [13, с. 34]. Поліетнічне українське суспільство, що стало фактично історичною передумовою формування української нації в умовах відродження громадськості суспільства, сприяло відродженню процесу розвитку громадянського суспільства на основах загальних принципів демократизації світового співтовариства та на принципах виховання цінності національних символів і норм, що обумовило напрямки вибору шляхів розвитку українського суспільства загалом.

Першою ознакою національного менталітету, за якою йде ідентифікація кожного з представників української нації, є територія. Територія проживання нації окрім державних кордонів містить в собі ще й природне середовище та

географічне розташування, а також регіональну специфіку існування нації. Всі ці компоненти в громадянському суспільстві повинні регламентуватися специфікою українських національних традицій, адже поліетнічна українська нація не може вдатися до націоналістичних позицій і розселити кожного з представників різних етносів по етнічних зонах у країні. Цінність території для кожного із етносів, що входять до нації, може набувати тієї ж символіки, що й етнічні традиції.

Спільність території – це одна з ознак, що об'єднує етноси в націю. На територіальних основах формується повага до кожного, хто проживає в межах цієї території. Функціонування інституту армії орієнтоване на захист кожної етнічної групи, що входить до нації. На основі спільності території проживання виховується толерантне ставлення до різних етнічних груп, які збагачують культурний потенціал нації. Толерантність та повага до них виховують у свідомості нації цінність інтересів та традицій кожного народу, що проживає на Землі, незалежно від вибору його національних уподобань. Сформовані на національній основі такі риси менталітету становлять механізми розвитку громадянського суспільства в сучасних умовах існування українського народу.

Однак в нових умовах традиційні риси, що характеризували територію як середовище, де жили батьки, трансформуються в державні межі, в яких розвивається громадянське суспільство і набуває ціннісного змісту українська нація як така. Територія в даному випадку представлена як земля, яка годує і захищає, а також є домівкою для української нації. Однак вона потребує захисту, турботи, а для виконання таких функцій необхідно створити відповідні соціальні інститути. Один з таких, який відповідає за захист території проживання української національної громади – інститут армії. Суспільна значимість армії полягає в тому, щоб захищати національний суверенітет та надбання країни [10, с. 25]. Причому соціальний захист з боку соціального інституту – української армії повинен стосуватися не тільки етнічних представників України, а й громадян України, що є представниками інших етнічних груп, які проживають на території української держави.

Наступною ознакою розвитку громадянського суспільства в Україні є економічна та політична специфіка українського національного менталітету. Аграрна специфіка економічного розвитку залишається переважною галуззю, що забезпечує внутрішній та зовнішній ринок України. Однак, крім неї економічна спеціалізація включає в себе розвиток промисловості, туризму та торгівлі. Перехід до ринкової економіки спричинив вияв такої важливої риси ментальності, як індивідуалізм, однак у новій формі: якщо колись він виявлявся в захисті власних інтересів від втручання ззовні, то зараз це знаходить свій вираз у тому, що приватний сектор за відсутністю правового захисту забезпечує себе та захищає власні інтереси вже від втручання держави; в суспільстві фактично відсутня довіра до влади, а отже – кожен сам за себе. Хоча необхідно відзначити, що усвідомлення власної належності до національної спільноти, яка є тією ланкою, котра оцінить результати праці, зможе посприяти процесу інтеграції.

Індивідуалізм в економічній діяльності в сучасних умовах виявляється в тому, що в різних галузях економіки приватний сектор набуває значного розширення та складає основу для вираження творчого потенціалу у різних видах економічної діяльності. Однак говорити про абсолютну самостійність в економіці не можна, адже багато людей не володіють досвідом у розпорядженні землею та не вміють по суті це робити, крім того, при несприятливих умовах, вони потребують підтримки держави, а також відповідних змін у ціновій політиці з її боку, у правовій підтримці та правовому захисті. Тільки тоді, на нашу думку, індивідуалізм проявиться у відповідних результатах та на краще зміниться ситуація «скільки не працюй, все одно віддачі не отримаєш», яка у свою чергу формує у свідомості індивіда негативний стереотип про марність власних зусиль, що призводить до пасивності у поведінці.

Важливо також виключити зі свідомості очікування в отриманні результатів одразу, а тим більше орієнтацію на піклування лише про власний добробут, тобто індивідуалізм повинен поєднуватися з окремими рисами колективізму, які підкріплюються суспільним визнанням націю зусиль та

діяльності особистості. Формування ідеї розвитку національної економічної системи з використанням господарського досвіду українців сприятиме вихованню цінності результатів праці не тільки для кожного окремого індивіда, але й для нації загалом. Адже визнання результатів власної праці українцями як національною та державною спільнотою формує у свідомості почуття необхідності індивідуальних зусиль не тільки собі, а й іншим. Праця людини на користь загалу, а загалу – на користь кожного окремого представника нації сприяє активізації процесу єднання на національній основі.

Політична специфіка України також спирається на досвід минулого: президентсько-парламентська система управління має схожі орієнтири в українському суспільстві, в гетьманаті, та знаходить власні витоки ще з надбання інших країн, що обумовлює процес становлення громадських інституцій в Україні. Політичне управління в Україні має лінійно-функціональний характер, тобто обов'язки та повноваження Президента обмежені Конституцією і діяльністю парламенту. Однак важливою рисою організації процесу політичного управління в сучасній Україні є представництво нації, хоча влада поки що не обмежена діяльністю громадських організацій і повністю не підконтрольна їм, а це поглиблює пасивність нації відносно захисту власних прав. Крім того, поки що влада не має довіри з боку нації. Більшість громадських організацій залежить від державної підтримки, а така риса менталітету, як «егалітаризм» стає якісною рисою поєднання державних та громадських інтересів з національними.

Важливим аспектом перетворення політичної діяльності зі сфери загальносуспільного напрямку у сферу суспільно-національну є поєднання спільних зусиль державних інституцій та громадських організацій у становленні ідеї громадянського суспільства. Така взаємодія сприятиме формуванню принципів державної ідеології, якщо буде існувати підтримка з боку громадських організацій, що у власній діяльності не будуть акцентувати увагу тільки на вирішенні проблем соціального характеру, а привнесуть у цей процес і національні символи.

Наступною сферою, в якій зосереджено поєднання громадських національних інтересів, є культура. Вона містить в собі також громадські відносини, що обумовлюють специфіку розвитку економіки та політики. Отже, поведінка людей в цих соціальних площинах, формування їх свідомості, на наш погляд, багато в чому сприятиме формуванню внутрішнього змісту нації та розвитку громадянського суспільства.

Першим елементом, що включається в культуру, є мова. Використання української мови як основи спілкування нації повинно стати обов'язковим атрибутом розвитку громадянського суспільства в сучасній Україні. Мовна політика стає дуже важливим показником того, що українська нація не досягла певного розвитку і досі користується не стільки російською й українською мовами, скільки «суржиком». Ситуація погіршується ще умовами лобіювання іншої мови та введення її в користування. Крім того, інститути освіти не переведені повністю на викладання українською мовою. Більшість з них використовують російську, звідси і невизначеність людей щодо її застосування.

Мовна політика також не використовується в економіці, адже більшість кампаній застосовують російську мову або іноземну. Громадські ж організації спрямовують власну діяльність на вирішення багатьох економічних питань та роботу з різними соціальними групами, що на сьогодні більш незахищені, – це організації Червоного Хреста, Ветеранів Афганістану, дітей-Чорнобильців, організації «Шлях до дому», що працюють здебільшого з представниками маргінальних груп. Багаточисельність таких організацій свідчить про те, що в громадянському суспільстві в Україні існує велика кількість соціальних питань, вирішення яких відсуває на інший план національні питання. Однак це не зменшує необхідності працювати над національними питаннями, адже якщо вони не будуть вирішуватися, гонитва за подоланням суспільних протиріч призведе до ситуації, коли ми знайдемо людей, що вирішать наші соціальні та економічні проблеми, а тим більше умови, за яких буде запропонована хоча б ілюзія цього вирішення – тоді ми ризикуємо позбутися національного суверенітету задля реалізації такої ілюзії.

Отже, якщо ми хочемо зберегти єдність нації та суверенітет держави, подібна робота повинна здійснюватись під егідою української національної тематики та збереження національної сутності.

За передачу і збереження системи знань, що запозичені з етапів етнічної історії нації та її громадянської активності, відповідають такі інститути, як: інститут сім'ї, інститут освіти, релігійні інститути.

Громадська думка має форму здорового людського розуміння і поширена в народі як різновид упередженості, та навіть у такій формі вона віддзеркалює справжні потреби і правильні тенденції реальності. У ній визріває усвідомлення самої себе у станових зібраннях, там належні до громадянського суспільства стани залучаються до законодавства.

Історично громадська думка сформувалась на основі відокремлення суспільства від держави, тобто приватне життя повністю відійшло від державного в середовищі інтелігенції – це відбувається на професійному рівні, а в селянстві – на общинному.

Приватність життя забезпечується в громадянському суспільстві інститутом сім'ї. Сім'я відіграє важливу роль у формуванні громадської думки. Вона робить перші кроки у процес соціалізації та адаптації особистості. В сім'ї задаються норми і цінності в поведінці особистості, які стають тим кістяком, на який нашаровуються нові цінності в оцінці навколишнього середовища. Вони набувають принципового значення у здійсненні вибору або під час прийняття рішення.

Звісно, сім'я залишається певною мірою «консервативним» інститутом, більш традиційним і звичаєвим, аніж всі інститути взагалі, однак вона також знаходиться під впливом тієї сукупності змін, що відбуваються в світі. Деякі її функції перебирають на себе інститути освіти та виховання. Формування окремих навичок дитини, розвиток її талантів і здібностей, виховання прагнення до соціальної активності та ініціативності, а також розвиток творчих рис як в інтелектуальній, так і в фізичній праці здебільшого перебуває під керівництвом різних соціальних груп та інституцій, однак, навіть в таких

умовах, саме в сім'ї закладаються уявлення про необхідність розвитку особистості в суспільстві.

У разі, якщо сім'я не орієнтує індивіда на соціальну активність, дуже рідко сам індивід знаходить сили та фактори мотивації, що формують особистість. Це ж саме стосується і формування прагнення до ідентифікації себе з окремою нацією; через те, як члени сім'ї оцінюють становище нації в суспільстві, як ставляться до діяльності національних спільнот у розвитку економічної та політичної сфер, – визначається світобачення індивіда, а подальша включеність індивіда в суспільну діяльність ще більше закріплює негативне або позитивне ставлення, що багато в чому визначає його активність.

Типологія сім'ї значно змінилась за останній період. Так, традиційна патріархальна сім'я (або матріархальна) існує поряд з егалітарною сім'єю на рівних основах. Якщо раніше авторитет батька або матері задавався згідно з традицією, то в сучасних умовах він залежить від багатьох факторів, але й від традиції також.

Так, авторитет базується окрім традицій ще й на повазі до того внеску, який впливає на добробут сім'ї. Важливою характеристикою, що відображає сучасний стан цього соціального інституту, є взаємна повага інтересів та потреб кожного з його членів, причому вони не приносяться у жертву заради індивідуальних примх. Отож, індивідуалізм – це не принцип, за яким одна людина заради власних інтересів пригнічує індивідуальні прояви інших, а це означає, що кожен індивід однаково цінний для суспільства з власними поглядами та світосприйняттям.

Таким чином, сім'я в громадянському суспільстві повинна враховувати відчуття «солідарності», що базується на взаємоповазі та взаємодопомозі. Вона привносить до основних ознак, які характеризують громадянське суспільство, ще й ознаку солідарності з урахуванням індивідуалізму, яка формується і функціонує на базі станової структури суспільства, проявляється в діяльності громадських організацій, заснована на підтримці суспільної рівноваги між урядом та окремими суспільними групами й функціонуванні сім'ї як

соціального інституту, що регулюють політичну систему, контролюють механізми економічного розвитку та трансформують основи розвитку галузей культури, яка детермінує поведінку окремого індивіда.

Інститут освіти згідно з вимогами, які до нього ставить суспільство в підготовці особистості, що активно включена в систему відносин з різними соціальними групами та формується на певній національній основі, об'єктивно функціонує як дієвий інструмент соціалізації людей саме в такому напрямку; для цього інститут освіти повинен бути гнучким, відкритим для взаємодії з нацією та суспільством. Завдяки цьому він зможе забезпечувати можливість для духовного, інтелектуального та фізичного розвитку громадян України. Завданням інституту освіти є забезпечення повноцінного фізичного, психічного і духовного здоров'я особистості; формування її світогляду відповідно до національних загальнолюдських цінностей, розвиток творчих здібностей, набуття соціального досвіду. Концепція освіти «особистісно орієнтованого навчання та виховання», яка спрямовує свою увагу на особистість, що зможе критично мислити, спроможна опрацьовувати різноманітну інформацію, прагне змінити на краще власне життя і життя держави. Важливою є участь в цій роботі педагогічних кадрів, які в основу педагогічного процесу ставлять особистість учня і поряд з традиційними методами використовують інноваційні технології, спрямовані на розвиток творчої особистості, розкриття її можливостей та здібностей.

Інститут освіти включає до свого складу освітні заклади, професійні колективи, а також два напрямки діяльності, за якими спрямована система дій: навчання та виховання. Незалежно від якості та різновиду системи оцінювання, функціонування системи освіти спрямоване на отримання базових знань, а також для забезпечення відповідного рівня освіченої людини, її завданням виступає не стільки забезпечення високого рівня освітньої підготовки, скільки формування такої особистості, яка могла б поповнювати власний рівень знань протягом життя.

Виховання як один з аспектів функціонування інституту освіти спрямоване на передачу цінностей та норм, які притаманні сучасному суспільству, а спроби передати ідеальну картину навколишнього світу скоріше відвертають учня від освіти. Звісно, виховання спрямоване на передачу загальнолюдських та «вічних» цінностей, однак у кризових умовах воно повинне бути спрямоване на допомогу учневі адаптуватися до навколишнього середовища.

Виховання як один з важливих елементів освіти виробляє напрямки роботи, орієнтовані на плекання в особистості цінностей, котрі визначають її ідентифікацію з нацією, а головне – надає розуміння того, що цей вибір свідомий. Отже, головними пріоритетами є: виховання у кожної особистості любові до власної землі, мови, історії, культури свого народу, поваги до культури інших народів, що спрямоване на розвиток патріотизму, любові до народу України. Одним із напрямків роботи національного виховання є формування екологічної культури особистості, гармонії її відносин з природою.

Слід зазначити, що в системі освіти є особливий напрямок, який визначає загальну орієнтацію інституту освіти, – це національна концепція освіти. Згідно з нею, разом із загальнолюдськими цінностями передаються й національні. Важливим елементом національної концепції освіти стає виховання почуття, за яким набуті знання будуть використані на користь національного розвитку, збереження цілісності і самобутності нації та забезпечать активізацію процесів її внутрішнього формування.

У громадському суспільстві існування інституту освіти повинне мати правову регламентацію та правовий захист. Тим більше, що освіта в громадянському суспільстві переходить з під державного контролю на часткове самозабезпечення. І стає громадською організацією, що має свій керівний апарат, власну структуру, спеціалізацію, права та обов’язки, регламентовані статутом даної організації.

В громадянському суспільстві, що будується на національній основі, інститут освіти також відповідає за гуманізацію відносин у суспільстві, якщо

нація складається з представників різних етносів; принцип гуманізації повинен орієнтуватися на терпимість стосовно них, тобто на повазі до їх національних традицій, національних цінностей та звичаїв.

Кадрова підготовка спеціалістів для роботи в напрямках навчання і виховання в ідеальних умовах існування громадянського суспільства повинна будуватися на високому професійному рівні правового і економічного захисту. Однак треба враховувати принцип вільної конкуренції, згідно з яким виживає найсильніший. Крім того, цінність праці педагога-професіонала залежить від ставлення до його професії, а також від власного творчого потенціалу.

З національною концепцією освіти органічно пов'язане питання про збереження та передачу національної мови шляхом її використання в повсякденному житті, в різних галузях суспільства. Оскільки нація − це одне з найважливіших громадських об'єднань, то функціонування національної мови є одним з важливих механізмів, який допомагає їй закріпитися на національному просторі. Використання національної мови повинне стати такою ж особливістю національної культури, як і національні символи. Вона є сукупним образом нації в будь-яких соціальних умовах – у кризових або стабільних.

Інститут освіти в нових умовах спрямований на зміну національного менталітету, детермінованого новими умовами його статусу в громадянському суспільстві, адже він сам повинен дбати про збільшення фінансування інтелектуальної праці педагогічних кадрів, бо це підвищить престиж функціонування інституту освіти в суспільстві. Кожен елемент освіти повинен орієнтувати власну діяльність на підвищення пріоритету інтелектуальної праці, а це забезпечить престиж нації, що може виховувати не тільки добрих спеціалістів у різних галузях, але й активно діючих свідомих громадян, які здатні не просто пливти за течією, а й змінювати навколишнє середовище.

У громадянському суспільстві релігійні інститути знаходяться на тому ж рівні, що й інші. Розмаїття видів релігійних інститутів згідно з конфесійною належністю задовольняє потреби більшості громадян у виборі віри.

Роль інтелігенції у національному самозбереженні проявляється в

діяльності та програмах різних громадських організацій, першою з яких було Кирило-Мефодіївське братство. Однак, згідно з його програмою, кирило-мефодіївці не виступали за суверенітет українського суспільства, скоріше ратували за федеральний устрій.

Народники, що представляли громадський рух у другій половині XIX століття, також не дуже акцентували увагу на національному питанні, вони наголошували на суспільному перетворенні: влада залежить від волі народу, принципами організації влади оголошуються її виборність, змінність, підзвітність, підконтрольність. Однак вони вважали, що тільки при громадянському суспільстві можливе національне самозбереження [269, с. 39]. Такої ж думки дотримувалися в своїх працях М. Драгоманов, І. Франко. Отже, українська інтелігенція виховувалась у відповідному середовищі, де головними були соціальні проблеми, що стосувалися селянства й робітників, вирішення цих проблем мало поліпшити життя найбільших за чисельністю верств населення.

В умовах сучасної України мова, наприклад, могла б іти про такі громадські інститути, як «Міжнародна амністія», «Зелений світ», «Міжнародне суспільство прав людини», «Меморіал», «Українсько-американське бюро захисту прав людини», тощо [110].

Чи не одним з перших поєднання ідей зміни соціального становища та вирішення національного питання вивів М. Грушевський. Отримання незалежності українською нацією є за М. Грушевським «…об'єктивною логікою життя, яка пов'язана не тільки з територіальними володіннями, а й з природними нахилами народу» [75, с. 24]. Однак, на наш погляд, захоплення національними питаннями відволікло його увагу від вирішення інших питань соціально-економічного та політичного характеру.

«Національний ідеалізм» Д. Донцова, що увійшов в основу програми ОУН, орієнтований на використання будь-яких засобів, навіть аморальних, заради здійснення національних інтересів також ігнорує вирішення соціально-політичних проблем і зацікавлений у створенні міцної національної меншості,

що під впливом духу романтики, релігійного панування, містичного пориву може призвести до національного визволення.

В. Липинський також у своїх роботах поєднав ідею громадянського суспільства та вирішення національного питання, віддавши перевагу нації, яка, на його думку, буде формуватися на основі класу «селянської аристократії», а на нашу думку, це є результатом соціальних умов формування української нації на початку XX століття. Основною умовою української державності є поєднання релігійної, регіональної, політичної, організаційної та національної сфер [149, с. 21]. Цінностями організації української нації є єдність її етносів у межах однієї державності, віри та справедливості, любові до землі й до людей. [175, с. 41]. Подібна сукупність цінностей, на нашу думку, є більш традиційною, побутовою і дещо ідеалізованою, тому що базується скоріш на уявленнях про те, яким повинно бути громадянське суспільство, де нація стоїть на чолі, ніж на реаліях існування.

Роботи багатьох вчених та праця інтелігенції в сучасному українському суспільстві свідчать про трансформацію національного менталітету при розбудові громадянського суспільства. Прагнення, наміри та уявлення, що збереглися обумовлюють поведінку інтелігенції дії якої наповнені стереотипами, міфологізацією багатьох історичних подій від Київської Русі до Гетьманщини, перебільшенням національного руху тощо. Однак ситуація потребує формування нових міфів та стереотипів. Вони повинні пов’язуватися з процесами включення української нації в суспільне життя.

Джерелом символів української нації має стати не побутова культура, а громадянська, що буде включена у фольклор; гордість за націю буде базуватись не на історичному минулому, а на реальних справах та досягненнях українців у суспільному житті світу та України. Архетип «неньки-України» має будуватися на прагненнях вивести Україну на світовий рівень, який буде свідчити про те, що вона зможе не тільки прихистити, а й надати правову підтримку. Тоді «архетип» рідної землі асоціюватиметься не з окремою домівкою, а з територіальними межами всієї України.

Важливою складовою трансформаційного статусу української нації в громадянському суспільстві є інститут релігії, який виконує функцію збереження традицій та цінностей, що детермінують поведінку різних статусних груп у суспільстві. Для української нації інститут релігії, до якого входили різні конфесії (православна, греко-католицька, іудейська та інші) відіграв важливу роль у національній ідентифікації, адже в умовах панування інших держав в Україні інститут релігії залишився одним з осередків, в якому українці могли знайти захист. Навіть у Запорозькій Січі існувала власна церква, від якої воїни-козаки отримували благословення. В сільській громаді церква була осередком історичної пам'яті та виконувала функції інституту освіти, тобто забезпечувала власне початкову освіту, виховувала повагу до батьків та людей, а також до традицій, якими жили інші покоління.

У громадянському суспільстві релігійні інститути знаходяться на тому ж рівні, що й інші. Розмаїття видів релігійних інститутів згідно з конфесійною належністю задовольняє потреби більшості громадян у виборі віри.

У громадянському суспільстві інститут релігії, при сучасній невизначеності, особливо в середовищі молодих, залишається найбільш консервативним центром, в якому зберігається історична пам'ять та чітка структура цінностей, яка регламентує життя людини, незважаючи на постійну зміну соціальних умов життя людей. Згідно з Конституцією України в українському суспільстві закріплене право на вільне віросповідання. Адже кожен представник нації вільний у власному виборі конфесії. Однак спостерігається чітка тенденція щодо вибору тієї чи іншої конфесії з боку старшого покоління більше, аніж з боку молоді; релігійність в даному випадку визначається не тільки вибором тієї чи іншої конфесії, але й фаталізмом в оцінці навколишнього середовища.

Важко об'єктивно оцінити зв'язок взаємовпливу інституту релігії та громадянського суспільства і процесу його становлення в Україні. Але, незаперечно, при цьому треба враховувати благодійницьку діяльність інституту релігії і підтримку ним рівноправ'я та злагоди між представниками різних

національних груп, а також політичного інституту нашої держави, що у свою чергу забезпечує йому статус автокефалії.

Трансформація цінностей та національного менталітету відбувається на основі взаємодії різних соціальних груп, а перш за все інтелігенції, статус якої залежить від соціальних умов існування нації в громадянському суспільстві. Важливо в цьому статусі визначити систему цінностей та норм, якими керується інтелігенція при розбудові власних відносин з іншими статусними групами, а також організує власну діяльність в управлінні та інших галузях суспільної діяльності.

Збереження ідеї громадянського суспільства як суспільного ідеалу не можливе за відмови від актуальної стратегії його практичної побудови і зосередженості на конкретних питаннях, пов'язаних із вдосконаленням механізмів ринкової економіки та розбудови правової держави в Україні. Хоча цей шлях потребує досить копіткої роботи, проте він є єдиною можливістю виходу із загальної кризи, запобігаючи тим самим перетворенню України як на тоталітарну державу, так і на кланово-мафіозне суспільство, що існує в деяких країнах Латинської Америки.

Умовно українське суспільство можна розглядати як таке, що вийшло зі стану «закритого суспільства», та ще не отримало статусу «відкритого» воно є, так би мовити, «привідкритим суспільством», де риси авторитаризму і демократії своєрідно поєднуються і доповнюють одна одну. Розвиток такого типу суспільства в Україні відбувається швидше, ніж громадянського. Незважаючи на збереження в цілому все ще тоталітарних форм взаємовідносин між державою і суспільством, наявна недостатня спроможність держави здійснювати належною мірою функції централізованого контролю. Причинами цього можна вважати: протистояння різних гілок влади, недостатню продуманість й ефективність функціонування «вертикалі влади», відсутність належним чином розробленої правової бази для кодифікації соціальних дій в умовах «багатоукладності» і соціально-політичного плюралізму.

Українська нація стоїть на шляху до творення як певної цілісності

перетворення аморфного суспільства в громадянське, що об'єднане не спільним минулим, а спільним майбутнім. Досягти такого результату можна шляхом поступових економічних, політичних та інших реформ у поєднанні з різноманітними просвітницькими, культурно-освітніми заходами, тобто еволюційним шляхом, який би не загострював мовних, релігійних, етнопсихологічних та інших відмінностей серед різних груп українського населення, а навпаки – інтегрував їх ідею спільного творення передової, економічно розвиненої, демократичної, шанованої в цілому світі держави, однаково своєї для людей, що живуть у ній.

Інший шлях – революційний, тобто шлях, як дехто вважає, державного волюнтаризму, що призведе до міжетнічних конфліктів та авторитаризму, який унеможливлює саме існування громадянського суспільства. Для того, щоб запобігти революційному шляху створення громадянського суспільства в Україні, треба провести ефективні економічні реформи, які б забезпечили економічний добробут та процвітання у суверенній українській державі. Треба дати населенню України відчуття причетності до певної спільної історії й культури; у жодному разі не можна починати українізацію з мови, а лише з історії та культури, тобто з того, що здатне зацікавлювати, об'єднувати, а не залякувати та роз'єднувати.

У вільній, незалежній державі мова не може і не повинна бути ознакою патріотизму: вирішальною ознакою «українськості» є вже не мова, а самосвідомість. Багато політичних діячів говорять про те, що українською мовою повинно викладатися більшість наук та дисциплін, подаватися інформація в ЗМІ, а також проводитися діловодство, але для того, щоб сформувати покоління україномовного населення, необхідно, щоб дорослі захотіли, аби їх діти говорили українською мовою, тому ми знову повертаємось до процесу формування національної свідомості.

Цей процес змушує українську націю зробити висновок, що українці мають власну історію, територію і власне особисте походження. Це дає можливість нам усвідомити себе як самостійну історичну одиницю, усвідомити

не тільки позитивні моменти співіснування, а й негативні – стереотипи поведінки, що шкодять процесу формування самої нації та громадянського суспільства. Якщо зробити акцент на національній ідентичності й протиставити українську націю іншим етнічним групам, що проживають на території України, то буде важко протистояти традиційній психології і створити громадянське суспільство, тому необхідно поєднати націоналізм з космополітизмом [205, с. 71-77].

Необхідно зазначити, що українська нація вже сформована, адже існує велика кількість складових частин нації (етносів), які називають себе громадянами України, наголошуючи в той же час на приналежності до певного етносу – євреїв, росіян, болгар, чи регіону мешкання, тощо. Окрім цього, громадяни України, що прожили під владою комуністичної партії, не поспішають від неї відмовлятись, вважаючи її дуже впливовою силою, що здатна до об'єднання.

Національно-демократичні сили, що прийшли до влади, повністю не замінили апарат комуністичної партії. Склад урядовців незалежної держави залишився тим же самим, але під іншими прапорами. Звісно, це шкодить функціонуванню громадянського суспільства в Україні, незважаючи на створення та діяльність громадських організацій, профспілок, дотепер не створено єдиної економічної бази. Власність на землю лише номінально закріплена за населенням, але насправді вона зберігається за тими державними структурами, що й раніше, за регіональною автономією.

Економічні реформи будуть подібні до тих, що проводились в Китаї, а політичні – подібні до реформ у Східній Європі. На це є кілька причин: в Китаї, як і в Україні, комуністичні настрої зберігаються, хоча і в дещо модернізованому вигляді, але й Китай, і країни Східної Європи, а також Україна набули смаку демократії та свободи вибору; крім того, в період економічної і політичної кризи США Україна більше тяжіє до підтримки Європи і обирає проєвропейський шлях розвитку, тому що країни Європи, як і Україна, мають давню історію заснування власних держав – це по-перше, а по-

друге, історично намагаючись протистояти російській та польській експансії, Україна шукала зв'язків з європейськими країнами. Важко передбачити, що Україна запозичить шляхи напрямку розвитку європейського суспільства, однак головне – це обрати певний шлях розвитку і ґрунтовно дослідити тенденції розвитку громадянського суспільства європейських країн.

За часи, коли українське суспільство формувалося під впливом комуністичної партії та чіткої регламентації уряду, при відсутності певних громадських прав і свобод, але при реальній економічній стабілізації, хоча й уявній, люди все ж таки почували себе спокійно та затишно. А під час проведення демократизації зруйнувалася економічна база функціонування суспільства. Отримані права та свободи не принесли нічого, окрім невдоволення, тому більшість громадян України в умовах боротьби за існування досить пасивно реагують на встановлення інституцій та традицій громадянського суспільства, а також процеси формування української нації на політичному підґрунті. Вони не становлять потужної політичної сили, що здатна корегувати діяльність уряду, але в той же час немає і чітких настроїв щодо ліквідації незалежності або демократизації. [185, с. 144-146].

Велику роль у поширенні громадської думки, сприянні розвиткові свідомості громадян відіграли дисиденти, але це було тимчасово, бо вистояти під тиском репресій та в умовах громадської «повинності» було практично неможливо. У 60-ті роки самвидав не зник повністю, він розбився на політичний та літературний. Інтелігенція не вступала в протидію з владою, тому намагалася не писати антиурядових творів, а жорстока цензура призвела до того, що серед заборонених творів опинилися роботи з філософії, психології, генетики тощо. Це зіграло важливу роль у збереженні громадських організацій, які були не готові до революцій, але мріяли висловлювати свій протест у будь-якій формі. Органи безпеки не забороняли таку суспільну діяльність інтелігенції: з одного боку вони запобігали конфронтації в суспільстві, а з іншого – створювали формальну ситуацію дотримання громадських ознак конституції країни рад перед світовим товариством [231, с. 170-174].

В сучасному українському суспільстві розвиток літератури підпорядковується законам ринкової економіки, адже повинен існувати попит на такі твори. Окрім того, існування преси в сучасній Україні має дві тенденції: це засоби масової інформації, які висловлюють погляди, які мають велику ступінь заідеологізованості та заполітизованості, однак майже недосяжні для осмислення більшістю населення; це розкриття певної проблематики нейтрально, тобто шляхом простої фіксації фактів без аналізу та висловлювання власної оцінки. Але такий підхід до повністю нейтрального викладення інформації можна прочитати в кожному підручнику, а популяризація тієї чи іншої історичної тематики викликає обурення науковців та активної частини інтелігенції.

Сьогодні ми живемо в суспільстві, де потреба в таборах та в таємній поліції відпала, вони витренували масу, яка в залежності від соціальних та історичних обставин розвитку змінює настрій, а влада перетворюється на віртуальність, що перебуває при владі й водночас ніби в опозиції, водночас ліворуч і ніби праворуч, відбиваючи й певним чином задовольняючи ту саму свідомість, що намагається задовольнити двосторонні настрої населення [204, с. 140-145].

Внаслідок різких суспільно-політичних змін чимало людей навіть розгублені і в сучасному просторі втрачають орієнтацію. Тому виник феномен так званої «амбівалентності» свідомості – одночасної орієнтації на протилежні, часто несумісні цінності. Не маючи чітких критеріїв та визначення орієнтирів, люди з амбівалентною свідомістю дуже легко підпадають під вплив різноманітних зовнішніх імпульсів. Тому їх відповідь на будь-яке, хоч би найважливіше питання, великою мірою залежить від того, хто і як це питання сформулював, в якому контексті воно прозвучало. Світоглядна амбівалентність такої маси людей відкриває перед панівними елітами колосальні можливості для всіляких маніпуляцій [196, с. 206].

Маніпулювати амбівалентним населенням і ще лише завдяки характерному для нього страху перед будь-якими конфліктами, його

внутрішній готовності загалом сприймати покірно які завгодно безглузді й цинічні рішення влади – «аби не було війни». Недарма влада через підконтрольні мас-медіа акцентує увагу саме на такому аспекті суспільних конфліктів, хоча не кожен з конфліктів повинен бути збройним.

Ми живемо в країні, де економічне становище будь-якого суб'єкта господарювання дуже мало залежить від його власне господарчої, виробничої діяльності, зате великою, коли не визначальною мірою – від зв'язків із владою. Саме від цього залежить вибивання пільгових кредитів, списання боргів, діставання експортно-імпортних та інших ліцензій. Кожен український «бізнесмен» чітко знає, що його особистий добробут залежить від необхідних зв'язків куди більше, ніж від ефективності виробництва нових технологій.

Громадянське суспільство складається в Україні, але не настільки, щоб владна олігархія могла б його цілком одержавити або зігнорувати, особливо в умовах залежності уряду від іноземних кредитів та міжнародної громадської думки. Комунікативні ідеології, що існують в суспільстві, не можуть стати засобом об'єднання громадських груп та організацій. Отже, в сучасних умовах існування українського суспільства існує велика кількість перешкод до формування громадянського суспільства, серед них: економічна нестабільність, відсутність правового регулювання ринку, юридичної оформленості політичних реформ, які проводяться без обговорення згідно зі статусом, закріпленим в Конституції, крім того, відсутні чіткі механізми ідеологічного впливу як в засобах масової інформації, так і в освіті.

Важливим фактором таких суспільних тенденцій є те, що громадянське суспільство виступає ідеалізованою формою західно-політичної культури. Однак в ідеальній формі воно не було реалізоване, бо не ототожнювалося ні з ринковою економікою, ні з психологією та звичками західної людини, ні з демократією як певним типом управління.

У свідомості громадян України ідеал «громадянського суспільства» схожий на велику громаду, де дбають про кожного і де квітуча економіка гармонійно поєднується з напрацьованими механізмами соціального захисту та

соціального забезпечення. Подібне уявлення про «громадянське суспільство» свідчить про неадекватне трактування цього терміну серед науковців, на основі цього будують теорію формування громадянського суспільства згідно з традиціями нації.

Сьогодні народ України стихійно консолідується і починає поступово усвідомлювати себе як єдине відносно ціле соціокультурне утворення, етнічні відмінності між основними складовими якого мають не принциповий і не конфронтаційний характер. Україна як незалежна держава можлива лише на основі консолідації, тобто все більш тісної взаємодії двох основних розмовних груп населення, що входять до складу українського суспільства, які демонструють природний і закономірний характер даного процесу.

Можливість й ознаки фактичної здійсненності подібної консолідації означають принципову вірогідність суспільної взаємодії двох основних різномовних складових культури України. Мова йде не про їх паралельне існування, не про поглинання однією зі складових іншої, а про поступову взаємну асиміляцію української та українсько-російської культур і перетворення їх на єдину цілісну двомовну культуру України, здатну стимулювати виникнення принципово нової ситуації в соціокультурному середовищі України.

Громадянське суспільство не можна встановлювати «наказом». Воно повинно вирости як цінність та спосіб життя народу, котрі підтримуються та захищаються політичними засобами. Громадянське суспільство – це вибір майбутнього, засіб ставлення до теперішнього, спосіб, що надає можливість людям визначитись як громадянам.

Тому проблема громадської самосвідомості й самовизначення є ключовою не тільки для розуміння всієї соціокультурної ситуації в Україні, а й для її реального майбутнього як самостійної держави. Розвиток громадянського суспільства можливий тільки тоді, коли люди внутрішньо визнають саму державу, в якій живуть, сприймаючи її не як ідею, а як ту конкретику, з якою мають справу щодня.

Національне самовизначення в рамках громадянського суспільства є показником суб'єктивного зарахування себе до певного етносу в межах нації і виступає позитивною силою тоді, коли люди визначають свою генетичну приналежність до етносу за принципом кровної спорідненості та внутрішньої ідентифікації на національних символах територіальної єдності, мовної спорідненості та історичної спадковості. Вони сприймають етнічні традиції, зразки поведінки, спосіб мислення як свої власні індивідуально-особистісні особливості, приймають рідну мову за принципом народження та «крові».

Етнічне або родове самовизначення є, мабуть, історично найбільш давньою формою ідентифікації. Однак в умовах потужних соціальних процесів, пов'язаних із зниженням суспільної цілісності держави та культури, етнічна «ми – свідомість» може стати домінантою.

Реалії ж України зовсім інші, не кажучи вже про те, що на її території проживає значна кількість людей, що за своїм походженням є представниками різних націй, на її теренах є й такі, котрі не можуть взагалі здійснити чітку етнічну самоідентифікацію. Для людей, які не належать до корінного етносу або взагалі не можуть здійснити цю саму чітку етнічну самоідентифікацію, державне або культурне самовизначення є основною формою громадської самосвідомості.

Громадянське суспільство є сукупністю та системою взаємодії активних, самостійних, самовизначених та громадсько-компетентних груп, котрі відстоюють та просувають власні інтереси. Те, наскільки кожна з цих груп, дотримуючись закону, зможе просувати власний інтерес, і складає сучасну картину демократичного громадянського суспільства.

РОЗДІЛ 3. МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ІМПЕРАТИВИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

3.1. Проблема переоцінки морально-етичних цінностей у сучасному громадянському суспільстві

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

Вперше о проблемі переоцінки цінностей в її концептуальному значенні заявив німецький філософ, представник «філософії життя» Ф. Ніцше. Змістовною стороною його концепції є не лише заміна одного комплексу морально-етичних цінностей на інший, а скептичне ставлення до моралі взагалі. Моральність у тій формі якій вона існує в суспільстві, що детермінована християнськими цінностями, на його думку, вступає в протиріччя з природною сутністю людини. Коли поняття «природи» в християнстві почало сприйматися як таке, що протистоїть Богу, «природне» стало ототожнюватись з чимось порочним [189, с. 642]. Головною природною сутністю людини є «воля до влади», в першу чергу, влади над собою. Реалізувати цю природну потребу під силу лише «надлюдині», яка є носієм гіпертрофованої індивідуальної свободи, що знаходить свій прояв у свободі від морально-етичних цінностей «рабської» більшості, таких, як самопожертва та співчуття.

Кризовий стан культури породив, за Ф. Ніцше, нігілізм сучасної людини, який можливо подолати лише за допомогою переоцінки запропонованих і, в кінцевому підсумку, нав’язаних християнством цінностей. Побудувати нову систему морально-етичних цінностей здатна лише надлюдина, що володіє видатними моральними і духовними якостями. Саме її дух після перебування в стані верблюда, що несе на собі тягар всієї людської культури, перетворюється

на лева, який запекло заперечує усі накопичені протягом тисячоліть цінності. Але лише тоді, коли він досягає стану невинності дитя, стає дійсно вільним для нового творення, дух надлюдини може породити нові цінності, що не вступатимуть в протиріччя з природною сутністю людини.

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

Представником першої позиції можна вважати Л. Фейєрбаха, філософські пошуки якого були зосереджені на питанні про відношення людини і Бога. На його думку, що кардинально відрізнялася від релігійного тлумачення, людина, яка стає на місце Бога, є творцем світу і самої себе разом з власними морально-етичними цінностями. Більше того, саме людина створила Бога за образом і подобою своєю, а не навпаки. «Те, що для релігії є першим, тобто богом, насправді є другим тому, що бог є тільки об'єктивованою сутністю людини; а що релігія визнає другим, тобто людину, ми повинні встановити і визнати як перше... Людина людині бог – такий вищій практичний початок, такий поворотний пункт всесвітньої історії» [273, с. 309]. Таким чином, в основу переоцінки морально-етичних цінностей Л. Фейєрбах покладає зміну ціннісного відношення до людини, якій він прагне надати значення вищої цінності.

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

Нового змісту проблема переоцінки цінностей набуває в межах філософії екзистенціалізму. Так, С. К'єркегор пов'язує кризовий стан культури з втратою

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

Не менш актуальною в контексті дослідження переоцінки морально-етичних цінностей у сучасному соціуму є концепція Е. Дюркгейма. Він пов’язує виникнення переоцінки цінностей з перехідним станом в якому знаходиться сучасне суспільство. Е. Дюркгейм зазначає, що за невеликий проміжок часу в структурі наших суспільств відбулися глибокі зміни; вони звільнилися від сегментарного типу зі швидкістю і в масштабах, подібних яким не можна знайти в історії. Тому моральність, відповідна цьому типу, зазнала регрес, але інша не розвинулася досить швидко, щоб заповнити порожнечу, залишену колишньою моральністю в нашій свідомості [97, с. 379]. Наслідком подібного відставання розвитку ціннісної сфери від інших таких, як економіка, політика тощо, є виникнення ціннісного вакууму, послаблення ролі морально-етичних цінностей та їх криза. Для позначення стану дезінтеграції суспільства, що наступає в результаті порушення його ціннісно-нормативної системи, він ввів поняття «аномії».

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

Отже, переоцінка морально-етичних цінностей на рівні соціуму виникає в періоди формування суспільства нового типу, що обумовлено необхідністю затвердження нової суспільно-економічної формації на ґрунті відповідної форми моралі. Так, епохи античності та середньовіччя, як ми могли побачити в першому розділі, мали протилежну систему морально-етичних цінностей. Внаслідок падіння Римської імперії та виникнення нової релігійної течії – християнства, яке стало новою етичною парадигмою, відбувся процес переоцінки цінностей, зокрема морально-етичних. В межах християнства, на противагу античному світогляду, почала проповідуватись цінність кожної окремої душі. Такі орієнтири давньоримської імперії, як розважливість та вміння досягати влади, були замінені іншими морально-етичними цінностями – відвертістю, довірою, покірливістю та вмінням прощати. Переоцінка цінностей на рубежі античності та середньовіччя переважно була детермінована релігійним фактором. Трансформація аксіосфери моралі, що відбулась в епоху Відродження пов’язана з процесом секуляризації та частковим поверненням до античних ідеалів. Послаблення ролі християнства в цей період сприяло відродженню гедоністичних та евдемоністичних цінностей, культу тілесності та поширенню індивідуалістичного ставлення до життя. Переоцінка ж цінностей на початку нового часу була обумовлена, скоріше, змінами в економічному устрої суспільства та засобах виробництва. Крім цього науково-технічний прогрес, що сприяв раціоналізації свідомості та поширенню сцієнтистського погляду на світ призвів до остаточної трансформації ціннісної сфери моралі.

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

Трансформація суспільства супроводжується соціальними метаморфозами, що знаходять свій вираз у змінах в сфері соціальних відношень

та суспільної свідомості, перш за все в її аксіологічному вимірі. Під час ідеологічної, економічної, правової, адміністративної трансформації та зміни повсякденних культурних практик виникає «нова соціокультурна реальність», важливими рисами якої є «переоцінка цінностей і формування їх нової ієрархії» [40, с. 190]. Саме в Україні соціокультурна трансформація проходить «високоактивно» та «нестабільно» і характеризується конфліктністю. У процесі зміни соціокультурних парадигм, у першу чергу, виникає конфлікт цінностей, який «спричинений тим, що внаслідок трансформаційних процесів існуюча ціннісно-нормативна система стає неадекватною новим умовам і соціальним відносинам. В той же час побудова нової системи цінностей є досить складним і відносно довгим у часі процесом. Конфлікт між старими, добре засвоєними цінностями, і новими, які тільки-но починають вимальовуватися, призводить до стану аномії» [40, с. 87].

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

Відродження історично зумовленої, традиційно української форми моралі викликає деякі труднощі у зв’язку з порушенням спадкоємності між поколіннями, перервою часовим періодом майже в сто років. Відновлення

національних українські цінностей, таким чином, вступає в протиріччя з залишками тоталітарної ціннісної системи, що в деякому сенсі обумовлюється їх полярністю.

Процес формування нової системи морально-етичних цінностей ускладнюється не лише протиріччям між тоталітарними та національними ментально обумовленими моральними уподобаннями українців, а й експансією західноєвропейських цінностей, що, в першу чергу, можна вважати наслідком глобалізації.

Як зазначає більшість дослідників цього феномену, початок процесу глобалізації можна віднести на кінець минулого сторіччя, зокрема, глобалізацію аксіосфери – на 90-ті роки, що пройшли під гаслом зміни культурної парадигми України у цілому. Але не всі погоджуються з цією точкою зору. Так, на думку Г. С. Померанця, початком глобалізації слід вважати «осьовий час» як єдиний релігійно-історичний процес [317, с. 131]. Проблемність сьогоднішньої ситуації пов'язують з тим, що західна цивілізація, об'єднав загальними економічними, інформаційними, транспортними структурними зв'язками всю планету, не в змозі запропонувати відповідно універсальні духовні цінності. Більше того, такі великі західні ціннісні орієнтири як наука, право і навіть християнство мають утилітарний та прагматичний зміст, що найбільш яскраво виявило себе у США.

Щодо моделі реалізації глобалізаційного процесу, слід звернутися до двох її альтернативних варіантів. Перший – більш позитивний варіант, це «глобалізація по горизонталі», результатом якої є ненав'язливе розширення горизонтів окремої культури і людини за допомогою збагачення її ціннісних уявлень та природного осягнення одних культур іншими. Другий варіант – це «глобалізація по вертикалі», змістом якої є політика універсалізації економічної та політичної сфер, а в кінцевому підсумку – уніфікація культур і цінностей [212, с. 75]. Саме у такій агресивній формі проявляє себе глобалізація у XXI віці, з експансією західних цінностей та намаганням перекреслити всю самобутність та культурне розмаїття у сучасному, поки що мультикультурному світі.

Можливістю уникнення глобалізаційної кризи та духовного колапсу, на думку деяких дослідників, є розробка загальноцивілізаційної стратегії розвитку на шляху до суспільства постматеріальних цінностей [203]. Саме цінності в еру глобалізму стають підставою для конфлікту між націями та державами, між представниками західної та східної культур. Тут необхідно згадати точку зору С. Хантінгтона, який зазначав, що цінності, зокрема морально-етичні, є тим «геном культури», який визначає специфіку усіх суспільних відношень.

Руйнування сталої системи морально-етичних цінностей призводить до втрати морального здоров'я нації та духовної безпеки, яка є системою тих умов, що дозволяють культурі і суспільству зберігати свої життєво важливі параметри у межах історично усталеної норми. Їх вихід за рамки норми під впливом різного роду чинників веде до дезорганізації та національної катастрофи, тобто розпаду суспільства як цілісної системи у зв'язку з руйнуванням духовних підстав, що структурують його [101, с. 4].

Вибір між такими вищими цінностями як добро та зло визначає спрямованість окремої особистості та розвиток суспільства в цілому. Внаслідок глобалізаційних процесів відбувається безконтрольне запозичення стереотипів життя, притаманних західному суспільству, що веде до занепаду української національної системи цінностей, заміною її псевдоцінностями та симулякрами. На думку В. А. Кутирєва, в глобально цілісній системі етноси не збагачують один одного, а взаємопоглинаються, культури не отримують імпульс для саморозкриття, а нівелюються, країни не коеволюціонують, співпрацюючи, а уніфікуються. Це не сплав етносів та культур з запозиченням у кожному кращого і включенням його в загальну цілісність, а перемога західної, особливо американської культури, над усіма іншими. Тому так звані загальнолюдські цінності фактично народжуються західною, ліберально-ринковою демократією [142, с. 153]. Держави, що є найбільш економічно та технічно розвинутими, в яких перевага віддається раціональному, а не емоційно-духовному початку, стають «законодавцями моралі» в сучасному глобалізованому світі, в результаті

чого на перший план у шкалі моральних цінностей сучасної людини виходять не безкорисливість і самопожертва, а їх протилежності.

Одним із найбільш важливих засобів протистояння глобальному є національне. Л. Аннінський, розмірковуючи про долю літератури сьогодні, підкреслює наявність «глобального» і конкретно-національного в кожному явищі культури. Якщо раніше актуальними були конфесійні, соціальні, державні, партійні ознаки, то сьогодні, в першу чергу – національні. Зараз саме «нація» – означення всього того конкретного, що протистоїть глобалізму в його віртуальних висотах [12].

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

Але існує і інший, більш позитивний погляд на процес, що відбувається в сучасному світовому соціумі, згідно якому, виходячи з соціальних та економічних потреб українського суспільства, необхідності утвердження ліберальних, навіть екзистенціальних цінностей, українська особистість повинна бути носієм загальнолюдських духовних цінностей. Вони є тією системою аксіологічних максим, що не пов’язані з конкретним історичним періодом розвитку суспільства або традиціями окремого етносу; вони існують у всіх типах культури, наповнюючи кожну з них власним змістом, що забезпечить їй здатність до конструктивного діалогу та повноцінного входження у світову спільноту. Внаслідок глобалізації «нова, урбаністична культура стає космополітичною за своєю сутністю. Звідси виникає і потреба загальнолюдського ствердження таких цінностей як толерантність і терпимість як єдиної безкровної можливості нейтралізації можливих конфліктів у міжетнічних та міжнаціональних стосунках» [221, с. 7].

У досвіді сучасних суспільств, що є активними учасниками процесу глобалізації, виразно виявляються тенденції, які ведуть у напрямку єдиного глобального етосу. Етичні норми поведінки, що реально практикуються, все більш звільняються від їх релігійно-світоглядних і політико-ідеологічних контекстів. Подальше існування сучасних суспільств є результатом громадської співпраці і повсякденної взаємодії людей різних вірувань і переконань. Економіка, політика, наука, інші сфери діяльності досягли такого ступеню складності, що вони можуть успішно функціонувати тільки у вигляді соціальних систем. Відбувається поступове і непомітне засвоєння деяких культурних стандартів як загальнозначущих. Але слід наголосити на необхідності докладання неймовірних зусиль задля розвинення паростків єдиних етико-культурних схем діяльності до глобального етосу. Тому вкрай важливо зайняти чітку позицію у питанні про те, чи готові ми прийняти цю перспективу або ж вона для нас стане рівнозначною культурній катастрофі [79].

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

Таким чином, необхідною умовою існування українського соціуму є збереження українським етносом власного обличчя, національних морально-етичних цінностей, що має запобігти повній асиміляції та розчиненню нашої нації у західному суспільстві. Національно-культурне у своєму протистоянні глобально-наднаціональному повинне зберегти саме суттєве – особистісне в людині [111, с. 60]. В іншому випадку виникає реальна загроза руйнування традиційних моральних цінностей українського народу, що призведе до повної втрати національної ідентичності та поставить під загрозу духовну безпеку нашого суспільства. Глобальне ж може стати життєвою реальністю українського соціуму лише у тому випадку, коли буде перевірене культурним кодом, тобто духовністю, котра не існує поза національним.

Ще одним визначальним фактором, що детермінує формування системи морально-етичних цінностей в сучасному суспільстві, в першу чергу на особистісному рівні, є процес все більшої індивідуалізації світового соціуму. Індивідуалізація стає важливішим для Заходу процесом, ніж постіндустріалізм і глобалізація, навіть якщо саме вони стали її джерелами [270, с. 481].

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

В «суспільстві споживання» індивідуалізм набуває нових якісних та кількісних характеристик. Ф. Фукуяма в своїй роботі «Великий розрив» [284] констатує наявність в сучасному соціумі таких «хворобливих» проявів як дезорганізація сімейних відносин та зростання злочинності, що є наслідком відсутності довіри до суспільних інститутів та іншої людини. Основою довіри між людьми, він вважає, цінності на які орієнтується людина у її повсякденному житті. Саме невідповідність системи морально-етичних цінностей новим вимогам, а в кінцевому підсумку їх занепад, призводить до Великого Розриву – фрагментарного стану суспільства, яке складається з натовпу одинаків. Аномічність сучасного західноєвропейського суспільства, на думку Ф. Фукуями, є результатом переваги в прогресивних державах індивідуалістських цінностей на відміну від азіатських країн в яких домінують цінності колективізму.

В постіндустріальному суспільстві панує гіперіндивідуалізм. Колективне начало не здатне підпорядковувати собі окрему особистість, яка прагне виштовхнути з приватного життєвого простору все те, що хоч трохи заважає

реалізації її власних цілей, орієнтованих на індивідуальні морально-етичні цінності. Але саме таке надмірно індивідуалістичне ставлення до життя, результатом якого є порушення рівноваги між особистісним та колективним, призводить, в кінцевому підсумку, до зменшення залежності долі людини від його волі. Приниження значення соціального, зокрема загальноприйнятих цінностей конкретного соціуму, в індивідуальному бутті надає йому симулятивної форми. Індивідуальне і суспільне позиціонуються у двох різних світах, що не пов'язані один з одним; у кожному з них діє своя логіка, практично незрозуміла в іншому [24, с. 28]. Таким чином, на шляху до жаданої свободи особистість стикається з перешкодою якою є її власна асоціальність.

На етапі «другого осьового часу» [99, с. 184] індивідуалізм, що став однією з головних ознак переходу від первинної до індивідуалістичної свідомості осьового типу, ознаменував формування людини як ідентичності, що здатна до рефлексії, критики та моральної відповідальності, в свою чергу, є не достатньою умовою для конструктивного розвитку моральної сфери сучасного соціуму.

Чим більше індивідуалізується суспільство, тим складніше окремим його представникам знайти спільну мову щодо морально-етичних цінностей на які необхідно орієнтуватися. Внаслідок протиставлення особистісного колективному руйнуються комунікативні зв'язки, втрачається здатність до контакту з іншими представниками соціуму, що веде до зростання відчуття самотності та втрати власної ідентичності. Підкреслюючи відмінності, а не подібність, ми допомагаємо людині індивідуалізуватися, що створює можливість для кожного реалізувати свій потенціал, зокрема власну етичну позицію, але в той же час ускладнює людські взаємини [263, с. 583].

Єдиним рішенням цієї проблеми, на нашу думку, є досягнення рівноваги між індивідуальним та колективним, результатом якого буде утворення гармонійного стану в якому внутрішня спрямованість особистості не буде вступати в протиріччя з моральним буттям соціуму в якому вона існує. Реалізувати це під силу лише людині, що здатна на самопізнання та розуміння

позиції, зокрема моральних пріоритетів, представників навколишньої соціальної середи. Як зазначає В. А. Малахов прагнення до збереження власної індивідуальної неповторності є незаперечною потребою, але справжню повноту і осмисленість буття особистість може відчути лише тоді коли розуміє, що її неповторні переживання важливі й для інших, чий внутрішній досвід, в свою чергу, є так само істотним і для неї. Отже, лише завдяки невимушеному взаємному залученню до внутрішнього світу один одного люди можуть відчути здійсненність свого життєвого призначення [162, с. 48].

В контексті інтеграційних процесів про які йшла мова вище, ця проблема набуває значення і для українського суспільства. Тут доречно звернутися до ментальних особливостей нашої нації. Як вже було зазначено вище, більшість дослідників феномену української ментальності виділяють індивідуалізм як одну з її головних рис, що є спільною для представників класичної західної ментальності та українського народу. Але, але слід зазначити, що в ментальності європейців індивідуалізм поєднується з такою рисою як раціоналізм, що призводить до прагматичного, утилітарного, споживацького, технократичного ставлення до навколишнього світу, що, в свою чергу, й спричинило духовну кризу в країнах Європи. В українському ж менталітеті емоційно забарвлений індивідуалізм базується ще й на такій психічній характеристиці українців як інтровертність [250, с. 197], що орієнтує дії представника українського етносу не на перетворення навколишнього світу заради своїх потреб, а на власне самопізнання та самовдосконалення. Таким чином, що стосується української моральної культури, виходячи з специфічного змісту ментальних особливостей нашого народу, навіть така риса як індивідуалізм в цьому контексті набуває позитивного значення.

Наступна детермінанта на якій ми повинні зупинитись окремо в нашому дослідженні є тенденція до гіпертрофованої технократизації та сцієнтизації світогляду сучасної людини, що є результатом розвитку техногенної цивілізації. Саме розвитку, а не виникнення тому, що під поняттям «техногенне суспільство» мають на увазі весь цивілізаційний прогрес Західної Європи

починаючи ще з доби Нового часу. На шляху свого динамічного руху означене суспільство пройшло певні етапи становлення, що були каталізовані трьома революціями в сфері науки – промисловою, технічною та технологічною. Але лише у культурі постмодерного типу, що триває і досі, техногенна цивілізація набула властивості антропо-екологічної кризи. У постіндустріальну фазу розвитку цивілізації світ вступив з пріоритетом фундаментальних наук і технологій, інформаційних ресурсів. Роль інтелекту та природничих наук піднеслась на небачену висоту. Функціонально-професійні знання «розійшлись» з гуманістичними цінностями, втрачені критерії моральності та духовності.

В соціально-філософському дискурсі останніх десятиріч набули поширення теорії, що обґрунтовують незаперечне значення науки і техніки в розвитку суспільства, розглядаючи їх як домінуючий та навіть єдиний чинник суспільного прогресу. Головними представниками технократичних теорій, що оголошують сучасну техніку і технологію основоположною причиною всіх соціальних змін є Д. Белл, О. Тоффлер та Дж. Гелбрейт з їх теоріями -пост, -над та нового індустріального суспільства відповідно, 3. Бжезинський, який є автором концепції технотронного суспільства.

На жаль посилення деструктивних тенденцій у XX-XXI століттях підтвердило тезу про те, що природничі знання, точні науки, технічні досягнення без необхідного рівня загальної культури та моральності призводять до тривожних кризових явищ. Виявилось, що лінія нестримного техногенного прогресу і його система цінностей несуть загрозу людській культурі, що техногенна цивілізація трансформується у «суспільство ризику» [68].

Технократизм, економізм та утилітаризм усе більше витісняють духовність та моральність. На історичну арену виходить людина техніко-економічна з прагматично-егоїстичним, суто раціональним ставленням до життя, котра сповідує технократичне мислення, науково-інструментальний підхід до всього. При зростанні ролі техніки у техногенній цивілізації відбувається відчуження людини, котра стає лише технічним елементом,

деталлю технічної цивілізації, перетворюючись на «людину-механізм» («Homo mechanicus»), «людину-споживача» («Homo consuments»). Засилля техніко-економічного і утилітарного у житті суспільства загрожує самим основам його існування, тому слід шукати ефективні способи подолання цього виклику.

У результаті стрімкого розвитку техніки мають також місце величезні особистісно-екзистенціальні втрати. Технічний прогрес збіднює духовне життя людства, девальвує морально-етичні цінності, висуваючи у центр уваги людей піклування про матеріальний комфорт, створюваний технікою, на що вказував ще К. Маркс: для того, щоб користуватися безліччю речей, людина повинна бути здатною до користування ними, тобто вона повинна бути у вищій мірі культурною людиною [168, с. 386].

В цьому контексті доречно згадати те, що духовність ще з часів Київської Русі була необхідною складовою української культури, сприяючи формуванню ментальних особливостей нашого етносу. Людину цього періоду, в першу чергу, хвилювало питання сенсу життя та моральні закони розвитку особистості, що призводило до етизації загальної картини світу через призму космічного конфлікту між добром і злом, в якій не було етично нейтральних компонентів [74, с. 194]. Таким чином, відродження та збереження духовної культури має історичне підґрунтя і є необхідною умовою для гармонійного розвитку сучасного українського суспільства, яке гостро потребує інтелігентної високоморальної особистості. Адже, так звана «одномірна людина» є непередбачуваною у своїй поведінці; цілісна ж людина – це багатогранна особистість з широким горизонтом мислення, яка вміє жити в альтернативному світі та усвідомлює відповідальність за наслідки своєї діяльності.

Велика сума знань про навколишній світ, масив постійно зростаючої інформації, яку людина засвоює, приводить до того, що з цього процесу вимивається морально-ціннісний компонент. Так, зокрема, В. В. Миронов зазначав, що зараз молода людина скоріше поглинає інформацію, ніж осмислює її, і тому розуміння світу і самого себе підмінюється кількістю накопичених знань, внаслідок чого людина розумна поступається місцем людині

функціонуючій [173, с. 7]. Таким чином, поняття «освічена людина», на жаль, означає не «культурна», не «моральна», а лише «інформована».

У зв'язку з все більшою технократизацією соціуму викликає занепокоєння і екологічна ситуація, що склалася в сучасному світі. Як справедливо підкреслює М. М. Мойсеєв, моральні основи та духовний світ людини, зокрема її поведінка в біосфері, вже не відповідають умовам життя сучасного суспільства. Екологічний імператив не може бути забезпечений в межах традиційної схеми адаптації суспільства до швидкоплинних змін стосунків з природою, викликаних самою діяльністю людини. Виникає потреба у терміновому формуванні нового морального імперативу, нового характеру стосунків людей між собою і з природою [179].

Слід зазначити, що емоційність, як одна з ментальних особливостей українців, є підґрунтям сентиментального та шанобливого ставлення українців до навколишньої природи (антеїзм). Так, С. Б. Кримський, аналізуючи архетипи української ментальності, зазначає, що «вихідним пунктом менталітету була ідея Святості Батьківщини, богообраності своєї землі, опора на захист своєї неньки-України» [218, с. 279].

Саме перевага емоційної, духовної компоненти нашого національного характеру орієнтує дії представників українського етносу не на перетворення навколишнього світу заради своїх потреб, а на власне самопізнання та самовдосконалення – на відміну від західного раціоналізму, який призводить до прагматичного, утилітарного, споживацького, технократичного ставлення до природи. Як зазначає В. С. Стьопін, у системі цінностей і світоглядних образів західної культури вектор людської активності спрямований назовні, на перетворення світу, а у східній традиціоналістській системі цінностей, яка вважає людину включеною в організм природи, мов би розчиненою у ній, орієнтований усередину – на самовиховання та самообмеження [252, с. 12]. Гармонійне єднання кращих рис цих двох протилежних ціннісних систем, в даному випадку, мова йде про історично обумовлену екологічність української моральної свідомості, може сприяти збереженню навколишнього світу.

Неможливість миритися з негативними наслідками науково-технічної діяльності, потреба в адаптації до стрімкого розвитку техніки вимагають заради спасіння природи і суспільства відмови від суто технократичних орієнтацій, потребують сповідування гуманістичних морально-етичних цінностей. Технократичний і гуманістичний аспекти культури мають доповнювати один одного як різні сторони єдиної цілісної системи. Цю проблему як соціокультурну Ч. Сноу обговорює у своїй роботі «Дві культури» [248]. Розмежування цих культур дійсно має глибокі підстави. Якщо результатом інтелектуальної діяльності є наука, емпіричні знання дійсності, усе створене на основі цих знань, то духовність втілюється в філософських поглядах, релігійних уявленнях, естетичних ідеалах, морально-етичних цінностях. Але необхідно усвідомлення того, що в реальному житті ці складові культури внутрішньо пов’язані одна з одною і обидві вирішують фундаментальні проблеми людського буття. Інтелектуальне та духовне начала мають взаємодоповнювати одне одного, формуючи цілісність культури.

Отже, технічна діяльність все ж таки є необхідною умовою перетворення природних явищ та процесів у культурі і постає органічною складовою культуротворення. Як зазначає Е. Гідденс, «через екологічні ризики декотрі мислителі у царині екології перетворилися на ворогів науки, ба навіть, раціонального мислення взагалі. Це не є надто розумною позицією. Ми й гадки не мали б про ці ризики без наукового аналізу» [64, с. 30]. Але вона має черпати свої стратегічні завдання, екзистенціальні та гуманістичні виміри у моральних ідеалах та цінностях. Без сумніву, морально-етичні норми та цінності мають перманентно розширювати і поглиблювати свій вплив на весь процес розвитку людства, і його майбутнє залежатиме від паралельного розвитку інтелекту і моральності кожної людини. Тільки оволодіваючи моральною культурою, можна подолати вузькість і однобокість мислення, сполучати у собі сучасний рівень професійних знань та навичок з гуманістичними моральними орієнтирами. Це забезпечує духовний розвиток особистості у самому широкому сенсі.

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

Авторитетні соціологічні дослідження свідчать про те, що цінності, які пропагувалися у Радянському Союзі для трьох чвертей населення нашої країни, нині вже втратили свою актуальність. Відбулась суттєва зміна моральних координат, погляду на те, що є добром, а що – злом. Але, на жаль, слід констатувати, що, попри втрати позицій старою системою морально-етичних цінностей, нова ціннісна матриця ще не набула домінантного положення у суспільстві. Якщо звернутись до детальної характеристики вікових, регіональних та релігійних особливостей, то можна відзначити, що найбільш суперечливо цей процес відбувається у людей старшого віку, які проживають у східних областях та є прибічниками української православної церкви московського патріархату. Так, серед українців у цілому відповіли негативно щодо сприйняття нової системи цінностей – 48,2 %, дали позитивну відповідь 24,1 % та взагалі не змогли визначитись 25,8 %. Що стосується представників різних вікових категорій, то негативну відповідь на це запитання дали 30,2% молоді та 56,2 % старшого покоління [313, с. 309-310].

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

Так, до першої групи відносяться люди, що, будучи носіями авторитарної свідомості, впевнені в існуванні лідера або «лінії партії», що може привести їх до «світлого майбутнього». Їх консервативна свідомість, прагнучи до збереження старої ідентичності, не здатна прийняти нову ліберальну систему цінностей, наслідком чого є виникнення агресивного або депресивного стану. Друга група представлена особистостями, зусилля яких, в силу їх ліберально-реформаторської та прагматичної позиції, спрямовані на адаптування власної системи цінностей до реальної ситуації. До третьої групи входять прихильники радикально-ілюзорної перебудови цінностей, які внаслідок ненависті до старих ідеалів, прагнуть перекреслити всю попередню історію. Аналогічно до представників першої групи, вони є носіями віри «в світле майбутнє», але такої, що заснована на тотальній руйнації попередньої системи цінностей, задля реалізації нової аксіологічної моделі. Четверта, реально-радикальна група, представлена людьми, що прагнуть усвідомити реальні об'єктивні протиріччя дійсності та надбудувати – над вже існуючою системою цінностей, здійснивши певне корегування – її більш досконалий варіант. До п'ятої групи входять люди, які є носіями маргінальної свідомості, що намагаються втекти від реальності, внаслідок повної руйнації власної системи цінностей і безперспективності побудування нової [271, с. 38-40].

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

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

Система морально-етичних цінностей, як було зазначено, складається з елементів, що повністю не виключаються з неї в той чи інший часовий проміжок, а лише відходять на другий план, набувають нових кількісних та якісних характеристик, функціонуючи в системі координат, якою виступають уявлення про добро та зло. Такі цінності визначають як загальнолюдські. Саме тому навіть у стратегії національної безпеки України взагалі відсутнє поняття «національні цінності»: його обсяг повністю включено до категорії «загальнолюдські цінності», якими на даному етапі розвитку світового суспільства виступають, в першу чергу, свобода та людська гідність [266].

Більш докладно така морально-етична цінність як «свобода», через репрезентацію великої кількості її визначень та розкриття її ролі у становленні громадянського суспільства в сучасній Україні, буде розглянута в наступному розділі. Але все ж таки ми вважаємо за необхідне зупинитися на аналізі цього феномену та виявленні меж його реалізації невідкладно.

Необхідно зазначити, що змістовна сторона такої морально-етичної цінності як свобода має свої специфічні національні риси. Джерелами цієї своєрідності слід вважати історичні умови, в яких знаходилась українська нація протягом всього часу свого існування, та її ментальні особливості. В європейському контексті цей феномен знаходить свій прояв у екзистенціалістському уявленні про свободу як хрест, який людина, внаслідок своєї приреченості, повинна нести. Таке ж саме сприйняття свободи відображене у філософській концепції Е. Фромма; він вказує на страх людини перед свободою та прагнення через самозаперечення позбавитись її. Він виділяє три механізми «втечі від свободи»: відмову особистості від власної незалежності та сублімацію відповідальності (авторитаризм); намагання зруйнувати прояви суспільного буття, що викликають відчуття власного безсилля по відношенню до них (деструктивність); втрату індивідуальності шляхом абсолютного підпорядкування соціуму (конформізм) [282].

Що ж стосується нашого суспільства, то, позбавлене упродовж століть можливості справжнього духовного самовизначення, відчуваючи на протязі

тривалого часу свого історичного існування тягар пригнічення, перебуваючи у межах «лабіринту несвободи», українство сформувало занадто романтичне уявлення про свободу, що на практиці здатне трансформуватися у «безмежність» і, в кінцевому підсумку, привести до сваволі [254, с. 40].

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

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

У сучасній же інноваційній цивілізації свобода, у першу чергу, розглядається в діяльнісному аспекті, в плані креативного ставлення до світу, як цінність суспільного буття. Таким чином, свобода як головна морально-аксіологічна домінанта західного світу виступає засобом вирішення проблеми взаємодії людини і світу; особистісне «Я» при цьому набуває пріоритетного значення по відношенню до зовнішньої реальності і спрямовує власну активність на її перетворення [20, с. 161-162].

Подолання такого «егоїстичного» ставлення до природного та соціального світів, що є наслідком поширення індивідуалізму, про що йшла мова вище, можливо шляхом усвідомлення того, що людина як суб’єкт вільного самоствердження має розглядати не лише себе, а й інших особистостей такими, які теж володіють цим правом. Більш того, найвищим проявом людської свободи у зв’язку з цим слід вважати саме здатність до самообмеження [254, с. 45]. Якраз завдяки цьому виявляється можливим досягнення головної мети,

що має вирішальне значення у суспільних і моральних проектах сучасної комунікативної філософії – здійснення свободи всіх.

У цьому сенсі можна цілком погодитись з думкою А. Етціоні, який зазначав, що рух у напрямку ще більшої особистої свободи вже не можна розглядати як перспективний для сучасного суспільства. Тому для Заходу, Сполучених Штатів особливо, настав час переоцінки співвідношення колективістських та індивідуалістських цінностей. Він пропонує нову модифікацію «золотого правила моралі» : поважай і підтримуй моральний порядок у суспільстві, якщо хочеш, щоб суспільство поважало і підтримувало твою незалежність [191, с. 317].

Слід зазначити, що межею свободи кожного окремого індивіду, так би мовити «платою» за неї, виступає особиста відповідальність. Кожний вчинок людини, як вільної істоти, водночас покладає на неї індивідуальну відповідальність, яку не можна нізвідки вивести, не на кого перекласти. Більш того, як наголошує М. М. Бахтін, у людини немає алібі в бутті: вона не може не здійснювати вчинок, оскільки вона вже є включеною в буття; здійснюючи моральний вчинок, вона привносить зміни в це буття, і тим самим бере на себе відповідальність за нього. Тобто, сам факт прийняття рішення про здійснення цього вчинку, не кажучи про його зміст, вже має певну міру відповідальності. Ця теза, що знайшла відображення в творчості Бахтіна, має дуже афористичну форму: не зміст обов’язку мене зобов’язує, а мій підпис під ним, що я одноразово визнав, підписав дане визнання [25, с. 37].

При цьому детермінованість сучасної моральності вище окресленими чинниками розвитку зумовила трансформацію змісту цієї морально-етичної цінності. Виходячи з дискурсивно трансформованої універсалістської етики, можна констатувати необхідність переходу на макро- та мікрорівнях взаємовідносин від монологічної до дискурс-етичної відповідальності, що знайшло своє відображення в двох контрарних моделях відповідальності. Різниця між ними полягає в тому, що монологічний зміст цієї цінності, який яскраво проявився у патерналізмі тоталітарних режимів, розділивши людей на

так би мовити відповідальних та таких, що позбавлені цієї якості, передбачає відповідальність особистості «за» свої вчинки. Цей тип, основу якого складають традиційне гіпертрофоване піклування про оточуючих та відповідні доброчинності, базується на конвенційному етосі. Діалогічна ж форма, що реалізується через відповідальність «перед» іншими людьми, групами та всім соціумом у цілому забезпечується демократичним механізмом дискурсивної етики. Це колективна відповідальність зрілих особистостей, які, спираючись на принцип справедливості, прагнуть узгодити інтереси та досягти консенсусу на основі діалогу [100, с. 21-24].

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

На наш погляд, специфіка національної форми моралі знаходить свій прояв і у співвідношенні таких категорій як «обов'язок» та «любов». Розгляд любові як морально-етичної цінності має багатоаспектний характер. Тому при визначенні людини як «ens amans» – люблячого буття [302], мається на увазі не тільки гносеологічній аспект – можливість за допомогою «логіки серця» розкрити змістовну сторону світу цінностей та порядок їх осягнення людиною, а й ступінь мотиваційного значення обов'язку та любові.

Слід зазначити, що в ході історичного розвитку моральної філософії були представлені різні позиції, іноді досить неоднозначні, щодо достатності любові як етичного принципу. Так, І. Кант наголошував на тому, що любов завжди залишається почуттям, що є суб'єктивним за своєю природою і не підпорядковується свідомій регуляції. Виключним мотивом моральної діяльності, на його думку, може виступати лише обов'язок. Любов же здатна стати мотивуючим принципом для окремої особистості лише тоді, коли буде зведена до обов'язку, але мова в цьому сенсі повинна йти саме про нього. З часом його позиція набула ще більш радикального значення. Протиставляючи

обов’язок любові як суб’єктивній умові моральності, Кант наголошував на тому, що реалізація добра по відношенню до іншої людини є обов’язком незалежно від наших почуттів, любов же не виникає з необхідності чи обов’язку і тому носить випадковий характер [119, с. 337].

Цікавим є і інший підхід до цього питання з точки зору особливостей того чи іншого соціуму у часовому вимірі. Так, дослідники аксіосфери соціуму, зокрема Рональд Інглгарт, наголошують на існуванні в сучасній світовій цивілізації двох систем цінностей – «матеріалістичної» та «постматералістичної», пріоритетність функціонування яких у певному соціуму визначається рівнем розвинутості тієї чи іншої країни. «Матеріалістичний» та «постматеріалістичний» типи ціннісної ідентифікації відрізняються спрямованістю інтересів представників соціуму – на забезпечення потреб виживання або самореалізації відповідно. Крім цих двох систем, він виділяє ще й «змішаний» тип, що виступає синтезом матеріальних та постматеріальних цінностей. Слід зазначити, що саме така система переважає в сучасній Україні, при цьому за період з 2000 по 2012 роки спостерігається тенденція росту постматеріалістичної складової з 32% до 40%. На думку німецького соціолога Гельмута Клагеса, в сучасному суспільстві відбувається зміна пріоритетів з цінностей «обов’язку і прийнятності» до цінностей «саморозвою і автономії», що вважаються аналогами попередньо представленої системи аксіологічних домінант [237, с. 287-289].

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

Ще одним аргументом на підтримку цієї тези являються ментальні особливості нашої нації. Тут слід згадати, що українці – на противагу раціональному сприйняттю представників Західної Європи – характеризуються значною мірою емоційним, сентиментальним сприйняттям навколишнього світу через «серце». Тому й мотивація реалізується в українському соціумі на

основі інших механізмів та з орієнтацією на інші морально-етичні цінності. Наприклад, більш раціональні європейці орієнтовані значною мірою на обов’язок, а любов ними сприймається лише як мінливе суб’єктивне почуття. Для українців же ця цінність має всеохоплюючий, вселенський характер, що передбачає любов до людини як такої.

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

3.2. Свобода особистості як пріоритетна цінність громадянського суспільства в сучасній Україні

Соціальна зрілість розвитку громадянського суспільства передбачає поєднання моралі та етики у діяльності особистості. Моральність вчинків особистості виявляється у індивідуальному виборі жити та адаптуватись до умов громадянського суспільства, а етичність виявляється у нормативній регуляції поведінки багато чисельних соціальних груп, до яких включені індивіди, що здійснюють особистий вибір. Морально-етична основа вибору особистості свідчить про її самореалізацію та соціальну зрілість, яка проявляється не в звільненні від об'єктивних законів, а в їх пізнанні та виявленні особистої свободи, що забезпечить прогрес розвитку громадянського суспільства.

У громадянському суспільстві свобода особистості формується у складному взаємозв'язку між особистих інтересів та інтересів суспільства. Їх узгодження призводить до виникнення проблеми необхідності та проблеми вільного вибору, як внутрішньої передумови морально-етичного сенсу формування цінності свободи. Абсолютно незалежних від свідомості і діяльності особистості у громадянському суспільстві не існує, адже саме через бажання, інтереси, погляди, мотиви, вибір особистості формується етичний

вибір співіснування саме в умовах громадянського суспільства та реалізація цього вибору через повсякденне дотримання цінностей громадянського суспільства

Морально-етична цінність свободи розглядається багатьма вченими, що виділяють різні аспекти її прояву. Наприклад, свобода як основа прогресивного розвитку суспільства розкривається ще П. Фейєрабендом, який писав, що свобода є єдиним принципом, який не перешкоджає науковому прогресу, на користь якого припустимо все («anything goes»), а вільним він вважав таке суспільство, в якому всі традиції мають рівні права і рівний доступ до центрів влади [272, с. 142].

Для Д. Ролза свобода виступає першим і найбільш важливим принципом справедливості, з якого все починається, справедливість заперечує правомочність обмеження свободи одних під приводом, що це сприяє добру інших. Кожен індивід повинен мати право доступу до основної свободи, яке не вступає у протиріччя з аналогічним правом інших, саме з цього потім витікає неможливість якихось політичних зобов'язань для громадян. Свобода необхідна людям вже хоча б тому, що вибір, який вони здійснюють на користь того або іншого виду активності, можливий лише в обставинах свободи [152]. Особливого значення набуває індивідуальна свобода в роботах Д. Брайса, який наголошував на прояві індивідуальної свободи, яка одухотворяє свободу політичну [43], А. Фергюсона, який вважав, що «свобода породжує такий розподіл функцій в громадянському суспільстві, який дозволяє кожному слідувати своєму покликанню відповідно до власної природи» [275]. Такої ж думки дотримувався С. Хантінгтон «…демократія цінна перш за все своїми позитивними наслідками для індивідуальної свободи» [291, с. 11].

На думку П. Кропоткіна, на Заході люди цінують особисту свободу вище, ніж добробут. Якщо раніше, писав він, робочі віддавали свободу в обмін на матеріальні блага, то більше цього немає [137]. В свою чергу, як не раз говорив Р. Рейган, неможливо частково поступитися свободою, не втративши її у всьому, «…прагнення свободи є основним і неприборканим» [226]. Б. Рассел

особливо відзначив те місце у І. Канта, в якому той писав, що не може бути нічого жахливішого, ніж підпорядкування однієї людини волі іншої [222, с. 220]. Той, хто відмовився від свободи заради безпеки, писав Б. Франклін, не заслуговує ні свободи, ні безпеки [279, с. 104].

В конституціях та нормативних документах країн Заходу також відстоюється пріоритет свободи, включаючи ризик «наддемократії» і хаосу, а не стабільності на основі доктрини порядку, добре ілюструється прикладами. Вже Велика хартія турбується про «свободу», «недоторканність права», «невід'ємні вольності» церкви; використовує поняття «вільної людини», яка не може бути «затримана, позбавлена майна, поставлена поза законом», «вигнана» або «розорена» інакше, ніж «за законним вироком рівних їй і за законом країни» (ст. 39), а свобода виїзду з Англії і повернення в неї гарантується при цьому не тільки купцям (ст. 41), але і «кожному» (ст. 42). [131, с. 108]. У свою чергу, англійський Білль про права 1689 р. забороняє судам обмежувати «свободу слова, думок і актів в парламенті» (ст. 9), проголошує принцип вільних виборів, дозволяючи відстоювати «вказане і викладене тут обмеження корони всіма своїми силами, не шкодуючи ні життя, ні стану, проти всіх осіб, які зроблять інше» [131, с. 105].

Декларація незалежності США 1776 р. проголошує, що «коли яка-небудь форма правління стає згубною для цієї мети (забезпечення життя, свободи і прагнення щастя), то народ має право змінити або знищити її і встановити новий уряд, заснувавши його на таких принципах і організовуючи його владу в такій формі, які здадуться найбільш придатними для здійснення його безпеки і щастя» [131, с. 64].

Про структурну опозицію свободи і регламентованого громадянського життя додатково згадується в 10-й поправці до Конституції США (1791 р.): «Перерахування в Конституції певних прав не повинне тлумачитися як заперечення або применшення інших прав, що зберігаються народом» [131, с. 34].

Французька Декларація прав людини і громадянина 1789 р. також проголошує, що, «метою всякого політичного об'єднання є збереження

природних прав людини, які не порушуються. Ці права суть свобода, власність, безпека і опір пригнобленню» (ст. 2). Свобода знаходить конституційне тлумачення в ст. 4 Декларації як можливість «робити все, що не шкодить іншому: таким чином, здійснення природних прав кожної людини має лише ті межі, які забезпечують іншим членам суспільства користування цими ж правами» Мета захисту свободи і громадських прав міститься в «Загальних положеннях» (ст. 2) Конституції Швейцарської Конфедерації 1874 р. [131, с. 79].

Слід зазначити, що забезпечення конституціями режиму свободи, в якій у першу чергу зацікавлене громадянське суспільство, не суперечить, з погляду суспільних інтересів, стабільності й порядку. За спостереженнями В. Ебенстайна, ідея вигідності свободи для забезпечення цілей порядку, висловлена в 1690 р. Д. Локком, була потім неодноразово підтверджена, так що правління народу в з'єднанні з правом на повстання проти тиранічного уряду стало «...якнайкращою перешкодою повстанню» [314].

Англо-американська ж конституційна система, заснована на праві народу на повстання, виявилася, як відомо, найбільш стабільною у світі. Дана теза в загальній формі зберігає справедливість і по відношенню до таких держав як Голландія, Швейцарія, країни Скандинавії [131, с. 73].

У свою чергу, Б. Малиновський на перше місце ставив політичну свободу. На його думку, хоча політична свобода виступає не єдиним типом свободи в людській культурі, її відсутність руйнує всі інші. Свобода для нього є найбільш істотним чинником всіх проблем сучасності, «…свобода складає квінтесенцію цивілізації». У категоріальному сенсі свобода у нього виступає в сукупності трьох елементів: умов, необхідних і достатніх для самостійної постановки цілей активності; ефективної активності з реалізації цих цілей за допомогою інструментарію культури; повної насолоди результатами даної активності [164, с. 23].

На перевазі політичної свободи над індивідуальною акцентував увагу Х. Арендт «….сенсом політики є свобода, а полем її застосування – дія» [15, с. 23].

І. Берлін вважав, що політична свобода є сфера дій поза перешкодами, які чиняться іншими. При чому на його думку сенс свободи полягає не тільки у відсутності людської фрустрації з приводу яких-небудь незадоволених бажань (що було б досяжне за рахунок простого придушення бажань), але також і у відсутності перешкод до можливих виборів і активності, які могли б потенційно привернути до себе людину [30].

Для Д. Грімма політична свобода − це відсутність концентрації влади [227, с. 23].

Ш. Монтеськьє сенс свободи тлумачить в значенні безпеки, гарантії, що громадян не будуть турбувати, якщо вони дотримуватимуться законів. Вона означала також право додержуватися власної думки за умови, що держава нікому не нав'язуватиме своєї позиції. Для Ш. Монтеськ'є політична свобода людини полягає не в тому, щоб робити все те, що хочеться. У суспільстві, де є закон, свобода може полягати лише в тому, щоб робити те, чого треба хотіти, і не бути змушеним робити те, чого не варто (згідно із законом) хотіти. Володіння політичною свободою тому припускає у нього правління законів, при якому громадянин не боїться іншого громадянина. Інакше кажучи, Ш. Монтеськ'є розрізняє політичну свободу, виражену в державному ладі (і здійснювану за допомогою розподілу і взаємного врівноваження влад), і політичну свободу, що реалізується у відчутті впевненості громадянина у власній безпеці [181], для Ж. Ж. Руссо свобода − це участь у справах співтовариства, в призначенні правителів, завдяки чому громадяни могли б вважати, що вони підкоряються лише самим собі [235].

Це класичне уявлення Р. Арон доповнив розумінням свободи як можливості бути соціально мобільним, право кожного звільнитися з «клітки життя», померти в іншій ролевій якості, ніж та, в якій людина спочатку народилася [17].

І хоча, на думку Ю. Хабермаса, політична свобода завжди є свободою суб'єкта, який сам себе визначає і сам себе здійснює, це завжди свобода людей в умовах певної системи правління. Іншими словами, це свобода слідувати

своєму бажанню у випадках, коли цього не забороняє писаний закон. В той же час, природна свобода полягає у нього в тому, щоб не бути зв'язаним нічим, окрім закону природи [286].

Такій свободі, писав К. Ясперс, зазвичай властиві два моменти: пристрасне прагнення саме до свободи і тверезість в оцінці цілей, що безпосередньо стоять перед нею [325].

Політичну свободу К. Ясперс вважав фундаментальною, такою, що передує всім іншим свободам. На його думку, воля до створення заснованого на праві світового порядку ставить своєю метою не просто свободу, але політичну свободу, що відкриває перед людиною можливість справжнього вибору [324, с. 263]. Можливо, саме тому Р. Рейганом політична свобода розцінюється як найбільш фундаментальне право з-поміж усіх прав людини [226].

Слід зазначити, що політична свобода інтерпретується деколи не тільки як внутрішня свобода громадянина або народу, але і як зовнішня свобода держави, яка поєднується певним чином з внутрішньою політичною несвободою. Проте цей вид політичної свободи тут не розглядається.

Ф. Мозер політичною свободою вважав свободу громадянина думати, говорити і писати [178, с. 223]. Д. Брайс бачив у ній участь громадян в управлінні справами суспільства [43], Г. Честертон політичною свободою вважав можливість відкрито виражати те, що турбує гідного, але незадоволеного члена суспільства [298, с. 144].

Д. Хауард вважав політичну свободу правом виражати себе повністю і вільно висловлювати погляди, які можуть здатися іншим неортодоксальними, єретичними або неприйнятними [293, с. 6]. На думку Р. Люксембург, політична свобода є свобода інакомислення, свобода тих, хто думає інакше; бо все соціальне, що виховує, очищає і оздоровляє, залежить саме від цієї умови, котра втрачає свою ефективність тоді, коли політична свобода стає привілеєм [159, с. 45].

Слід зазначити, що сучасні визначення політичної свободи відрізняються деколи складністю внутрішньої структури й ідеології. Наприклад, у Д. Ролза свободу можна зрозуміти, якщо звернутися до трьох положень: суб'єктів, які

вільні; заборон і обмежень, від яких свобода звільняє; а також до того, що саме суб'єкти вільні робити або не робити [227].

Б. Малиновський структурно поділяв свободу на мету, що реалізує дію і результат. У його концепції свобода зберігається лише за умови, якщо: мета вільно обирається індивідом або групою, а не індоктринується; дія, що реалізує свободу, чиниться в умовах автономної відповідальності її суб'єктів, а не контролюється примусовою владою; результати вільної активності розподіляються між її учасниками, а не відбираються зовнішньою по відношенню до них силою [164, с. 26].

Свобода є свобода, як двічі два дорівнює чотирьом, писав Мартін М. Шимечка [294], і якщо це прийняти, все інше зрозуміле. Адже Д. Оруелл показав, як доведеться жити, якщо ми не зможемо стверджувати, що двічі два дорівнює чотирьом у романі «Скотній двір». Свобода, писав С. О. Літторін, це не тільки умова позбавлення від економічної злиденності, а й головний чинник миру і співпраці між народами [154, с. 74].

Свобода особи, говорив О. Герцен, є найбільша справа [256]. На ній і лише на ній може вирости справжня воля народу. У С. Трубецького без свободи немає ні права, ні влади, ні пізнання, ні творчості [264, с. 156] На переконання І. Канта, свобода висловлювати свої думки для публічного обговорення, не піддаючись за це звинуваченням в загрозі для суспільства, витікає з корінних прав розуму. Адже думка жива контактами і обміном [222].

Підкреслюючи абсолютну цінність свободи, К. Ясперс говорив, що там, де немає свободи, неможлива справедливість, тому смертельна небезпека не загрожує людині до тих пір, поки вона вільна [325], а Д. Дьюї нагадував своїм читачам, що свобода здатна зазвичай подбати про себе сама, тобто без застосування поліцейських правил [328], а Ф. Хайєк наголошував на виявленні політичної свободи в участі у публічній владі і законотворчості. Спираючись на авторитет Дж. Дьюї, Ф. Хайєк підкреслював активне начало політичної свободи як розпорядження владою здійснення чого-небудь, відсутність зовнішнього

примусу (як у Дж. Локка і Ш. Монтеськ'є) він називав негативною (у юридичному сенсі) стороною свободи [288].

У І. П. Павлова рефлекс свободи – характерна реакція всіх живих істот, найважливіший з природжених інстинктів. Будь-яка перешкода на шляху живого організму руйнується, якщо вона суперечить життєвому курсу [202].

Зростання цивілізації г'рунтується на волі, говорив Ф. Хайєк, і якщо раніше передумовою політичної теорії виступало рабство, то тепер такою передумовою вочевидь є свобода. Свобода це не лише певна цінність, а джерело і умова всіх моральних цінностей [288]. «Духом, який панує серед людей всякого звання, віку і статі, є дух свободи», говорив А. Адамс [227, с. 27], а А. Ейнштейн під свободою мав на увазі соціальні умови, при яких вислів думок про загальні і особливі елементи людського знання не залучає до небезпеки або серйозних ускладнень носія таких думок [315, с. 92], а у Р. Коммерса вона є самоцінним наслідком морального скептицизму в плюралістичному суспільстві, умовою існування інших цінностей. Свобода може бути обмежена тільки на користь самої свободи, але ніколи на користь «добра» − публічного або приватного, писав він [227].

Свобода, писав Х. Ортега-і-Гассет, є потенційна можливість інтелекту роз'єднувати традиційно об'єднані поняття. Історично ж вона була породжена обставинами міського життя [200, с. 14].

Окрім політичної та індивідуальної свободи вчені виділили інші види свободи, так Ж.-Ф. Ревель розрізняв соціальну, індивідуальну й інтелектуальну свободу [92, с. 9], а Е. Фромм і Р. Хирау, особливо виділяли фізичну свободу переміщення і психічну свободу людської спонтанності, при чому Е. Фромм вважав свободою можливість дій не в рамках необхідності, а на основі усвідомлення альтернатив і їх наслідків, бо, як він говорив, хоча і не існує чого-небудь, що не мало б причини, далеко не всі дії в світі детерміновані [283, с. 154], а Дж. Талмон писав, що свобода означає практичне рішення ініціювати що-небудь спонтанно [208].

Доречно сказати також про громадянську свободу, рамки якої зазвичай окреслюються законом. Існують поняття свободи преси, слова, совісті, академічної свободи й інших свобод, які не завжди позбавлені внутрішніх суперечностей. Наприклад, як вважає З. Бжезінський, сьогодні поняття свободи все частіше співвідноситься з визначенням хорошого життя, і якщо суспільство максимізувало принцип індивідуального задоволення, то громадянська свобода в такому суспільстві перетворюється на абсолют [32].

Б. Рассел вважав вельми вдалим визначення свободи Т. Гоббсом як відсутність зовнішніх перешкод до руху [222, с. 456] . Для Д. Дьюї свобода − це ефективна можливість робити конкретні речі, що нагадує її розуміння Вольтером як виняткової можливості діяти [328].

С. Франку також імпонувало розуміння свободи як «роботи» і «тимчасовості» [278], а у Н. Лосського вона означала до того ж відсутність залежності діяча або діяльності від яких-небудь умов [159].

М. Джілас вбачав свободу в звільненні науки і техніки від пут, нав’язаних їм формами власності, що склалися, а також у звільненні людського духу від догм і насильства [90]. Для В. Кудрявцева головне в свободі – це можливість вибору, право чинити за власною волею, без примусу [138], а у П.-А. Гольбаха свобода є право індивіда робити заради свого щастя все те, що не шкодить іншим співгромадянам [71].

Для Б. Спінози свобода була природним правом, індивідуальною здатністю судити про речі без примусу до цього [222, с. 37].

У свою чергу, розгорнене визначення свободи дає Т. Гоббс: «Під свободою, згідно з точним значенням слова, мається на увазі відсутність зовнішніх перешкод, які нерідко можуть позбавити людину частини її влади робити те, що вона хотіла, але не можуть заважати використовувати залишену людині владу згідно з тим, що диктується думкою і розумом» [222, с. 39].

Дж. Локк вважав свободу природним правом людини, яка не зобов’язана підкорятися волі і владі іншої людини. Крім того, Дж. Локк не визнавав за вільною людиною права знищити себе або живу істоту в своєму володінні, за

винятком випадків, коли таке знищення необхідне для благороднішого використання, ніж збереження. Відносячи свободу до вищих соціальних цінностей, він вважав, що свобода від деспотичної влади настільки істотна, що людина може розлучитися з нею, лише поплатившись за це своєю безпекою і життям [156, с. 275].

Розуміючи свободу як право людини розпоряджатися своїми діями, володіннями і власністю в рамках законів, не піддаючись при цьому деспотичній владі іншої людини, Дж. Локк ставив свободу громадянського суспільства вище свободи, яку має в своєму розпорядженні політична влада. У нього «співтовариство постійно зберігає верховну владу для порятунку себе від замахів і задумів кого завгодно, навіть своїх законодавців, в тих випадках, коли вони виявляться настільки дурними або настільки зловмисними, щоб створювати і здійснювати змови проти свободи і власності підданого» [156, с. 249].

Свобода залежить не тільки від того, чи хоче індивід рухатися і наскільки далеко, але і від того, як багато дверей йому при цьому відкрито. Така інтерпретація свободи була частково передбачена Дж. Локком, котрий писав, що «свобода є ідеєю, яка відноситься не до бажання або надання переваги, а до особи, що володіє силою діяти або утримуватися від дії відповідно до вибору або переконання розуму. Наша ідея свободи тягнеться так само далеко, як і ця сила, але не далі. Бо де заборона обмежує цю силу або де примус усуває цю нейтральність здатності тієї або іншої сторони діяти або утримуватися від дії, там свобода, а також наше поняття про неї зараз же припиняється». Ця теза набуває особливого значення стосовно громадської свободи, де простір дії індивіда не тільки не виключає, але і в обов’язковому порядку припускає контакт або взаємодію з простором свободи інших. [156, с. 290]. Саме така свобода, в термінах Ф. Достоєвського, може сприйматися не тільки як «легкість», але і як «тяжкість» [28, с. 179].

Для Л. фон Мізеса свобода означала можливість індивіда моделювати своє життя за власним планом, який не нав’язується йому властями за допомогою

апарату примушення. При цьому дії індивіда обмежуються не насильством або загрозою його застосування, а тільки фізичною структурою його тіла і природними межами його можливостей Л. фон Мізес писав, що історія західної цивілізації – це історія безперервної боротьби за свободу, що саме таким чином розуміється [172, с. 35]. Для Д. Буша свобода означає право людей жити без страху перед втручанням уряду в їх життя, без страху перед цькуванням з боку співгромадян і, відповідно, без обмеження свободи інших [46, с. 3].

Для Д. Сороса у свободі важлива можливість рівноцінної альтернативи. У разі, якщо альтернативи менш привабливі, ніж те, що індивід вже має, або якщо зміна його становища пов'язана з великою витратою зусиль і жертвами, то слід вважати, що індивід скований і піддається експлуатації. У разі ж, якщо альтернативи не гірші за те, що у людини вже є, тоді вона вільна і незалежна. Іншими словами, свобода максимальна, коли індивід має рівноцінні альтернативи своєму status guo [246].

На думку Р. Рейгана, свобода – це право ставити під сумнів і змінювати встановлений порядок речей. Це постійне перетворення ринку, здатність усюди помічати недоліки і шукати шляхи їх виправлення. Це право на висунення ідей, які здаються несерйозними для фахівців, але які, можливо, знайдуть підтримку простих людей. Це право на запровадження в життя мрії, підкоряючись голосу своєї совісті навіть в оточенні тих, що сумніваються. Це визнання того, що жодна людина, установа або уряд не володіє монополією на правду, що життя людини має нескінченну цінність і що тому воно має сенс [225, с. 7-9].

Д. Адамс говорив, що єдиний спосіб зберегти свободу – це віддати її в руки народу [2]. Проте успіх передання свободи в руки народу в «посттоталітарних» країнах залежить багато в чому від досконалості вигаданих для цього конституційних механізмів. Дія ж останніх неоднозначна, бо здатна впливати не тільки на юридичну і політичну дійсність. Витоки політичної свободи, як головного чинника органічної конституційної нормативності, можуть розглядатися в релігійному, філософському, історичному, ідеологічному та інших аспектах. Важливі, як завжди, – результати. «Кожна

людина, – писав І. Кант, – за природою вільна, і ніщо не в змозі поставити її в підпорядкування якій-небудь земній владі, за винятком власної згоди» [188, с. 131]. «Природна свобода людини полягає в тому, що вона вільна від якої б то не було вищої за нього влади на землі і не підкоряється волі або законодавчій владі іншої людини, а керується лише законом природи» [188, с. 274].

У сучасній інтерпретації обидві тези, мабуть, означають, що в природному стані індивіди вільні до моменту, поки їх воля не підпорядкована іншим людям в результаті насильства або договору, тобто владі політики. У І. Канта люди в природному стані не питають дозволу на свої дії у якоїсь іншої особи і не залежать від чиєїсь волі. Змінити цей стан вони можуть лише за ясно вираженим велінням Бога або добровільно підкорившись кому-небудь зі свого оточення [188, с. 263]. Іншими словами, як писав Т. Джефферсон, людство народилося без «сідла на спині» [9, с. 34].

Б. Данем вважав, що в поведінці кожної людини є щось, що має особливо важливе значення. Це щось егоцентричне і оточене любов'ю, якою людина здатна любити лише саму себе. І хоча індивідові зазвичай важко пережити провал своїх планів і надій, він у силах перенести це, якщо в душі його продовжують жити якісь ідеали. Проте, якщо людина не може ухвалювати самостійні рішення, якщо вона позбавлена свободи волі, то для неї дійсно «немає нічого хорошого на підмісячному світі» [85, с. 37]. Як писав В. фон Гумбольдт, людина спочатку володіє простором недетермінованої свободи, включаючи саму здатність реалізувати її. «Я визнаю доведеним, − писав він, − що дійсний розум не може бажати людині ніякого іншого стану, крім того, при якому не тільки кожна окрема людина користується найповнішою свободою, розвиваючи зсередини всі свої своєрідні особливості, але і фізична природа знаходить в руках людських ту форму, той образ, який довільно додає їй кожна людина в міру своїх потреб і схильностей, будучи обмеженою тільки ступенем своєї сили і свого права. Принцип цей повинен лежати в основі всякої політики, і з нього слід перш за все виходити» [78, с. 34].

Згідно з І. Кантом ідея свободи втілюється на інтелектуальному ґрунті, який грає роль причини по відношенню до дії [222, с. 166]. Закони свободи, на відміну від законів природи, він називав етикою, підкреслюючи при цьому, що за законами фізики все відбувається, а за законами етики все повинно відбуватися. Тому кожній розумній істоті, що має волю, належить також ідея свободи, якою вона керується.

М. Бердяєв також стверджував примат екзистенціального суб'єкта над об'єктивним світом: дуалізм, волюнтаризм, динамізм, творчий активізм, персоналізм, антропологізм і філософію духу. На його думку, філософія примату буття є філософія безособового. Насправді ж свобода не виводиться з буття, вона не вкорінена ні в що, існує в бездонності, в небутті. Свобода безосновна, не визначена, не породжена буттям; є прориви, безодні, парадокси, є трансценси. Лише тому існують свобода і особа. Примат свободи над буттям є для М. Бердяєва приматом духу над буттям [29, с. 217-218].

Для Ф. Хайєка інтелектуальна свобода г'рунтується на широких підставах загальної свободи і не існує без цього [227, с. 37].

На думку А. Камю, фактична свобода індивіда розвивається повільніше, ніж його уявлення про свободу [116, с. 24].

Така послідовність помітна, наприклад, у взаєминах ідеї свободи і політичної практики в XVII ст., коли у філософію бароко проникла відома формула: свобода є пізнана необхідність (Б. Спіноза). У дусі «століття розуму» Г. В. Лейбніц запропонував визначення свободи як інтелектуального детермінування людської активності у напрямі до кращої. У Т. Гоббса свобода реалізувалася в рамках впорядкованого соціуму, так що найбільша свобода підданих у нього виникає з замовчувань закону [222, с. 45].

У наш час можна говорити про дві основні концепції свободи, що мають якісь автономні аргументи. Першу з них Ф. Хайєк називав емпіричною і несистематизованою, а другу – спекулятивно-раціоналістичною. Емпірична концепція заснована на ідеї саморозвитку інститутів свободи, які спонтанно «виросли і були», її прихильниками є: Д. Юм, А. Сміт, А. Фергюсон, Е. Берк,

Ш. Монтеск'є, Б. Констан, А. Токвіль; а раціоналістична, навпаки, виникла як елемент утопії, яку, хоч і безуспішно, люди свідомо і цілеспрямовано намагалися здійснити, другу концепцію представляють енциклопедисти: Ж. Ж. Руссо, Ж. А. Н. Кондорсе, Т. Гоббс, Т. Пейн тощо.

У П. Кропоткіна витоки політичної свободи співвіднесені з двома протилежними парними тенденціями або традиціями буття: римською і народною, імператорською і федералістською, влади і свободи. «Найнаполегливіші страйки і найвідчайдушніші повстання відбувалися через питання про свободу, про завойовані права – аніж через питання про заробітну плату» [137, с. 38].

Аналізуючи концепцію свободи Г. Гегеля, Ф. Фукуяма писав, що у Г. Гегеля свобода і природа знаходяться в опозиції одна до одної. Свобода у Гегеля починається там, де закінчується природа, тобто там, де людина здатна подолати свій природний початок і усвідомити своє самозвеличення [284].

Тому свобода у Гегеля є феноменом, що еволюційно розгортається. Якщо східні народи знали, що лише один міг бути вільним, а грецький і латинський світ затверджували, що тільки деякі вільні, то ми знаємо, що абсолютно всі люди є вільними. На думку Ф. Фукуями, Г. Гегель був філософом свободи, що бачив кульмінацію історичного процесу в реалізації свободи в конкретних політичних інститутах. Залишаючись «чемпіоном державності», Г. Гегель повинен бути також зарахований до захисників громадянського суспільства, приватної економіки і політичної свободи, незалежної від державної влади і контролю [284].

Продуктом цивілізації вважав політичну свободу Ф. Хайєк. На його переконання, свобода це типовий артефакт цивілізації, що позбавив людину кайданів групи, настроям якої змушені були в колишні часи підкорятися лідери [288].

Для Е. Фромма витоки свободи вкорінені перш за все у внутрішню природу людини. Народившись саме з цього джерела, як вважається, свобода стала ідолом іудеїв в Єгипті, рабів у Римі, німецьких селян в XVI ст., а також

робітників у Східній Німеччині в XX ст. І хоча ідею авторитету і порядку Е. Фромм також вважав іманентно властивою людині, імператив свободи для нього в людині домінує [283, с. 146]. Адже, як говорив Ф. Моріак, влада держави «із століття в століття виявлятиметься безпорадною перед силою святої душі» [182, с. 186].

Історично, вважав Г. Гегель, право суб'єктивної свободи складає поворотний пункт між античністю і Новим часом. Це право, спочатку висловлене в християнстві, перетворилося потім на формоутворюючий принцип світу. В якості супутніх форм його супроводжували любов, романтичне сприйняття оточення, прагнення вічного блаженства, моральність і сумління, що трансформувалися пізніше в принципи громадянського суспільства та інші істотні моменти нового політичного устрою [60, с. 168].

Як політичний інститут, свобода вперше виявляє себе в афінському полісі. Саме там, писав К. Поппер, у неї з'явилися перші вороги: неуцтво, забобони, пристрасть сильних до завоювань і влади, а бідних до їжі. Проте головною загрозою свободі, на його думку, завжди залишалися «помилкові ідеї». На думку ж К. Ясперса, в Стародавній Греції існувала свобода, що не повторювалася більш ніде. Саме там поліс заклав основу західного розуміння свободи як ідеї і політичної реальності [325].

Л. фон Мізес писав, що оскільки на Сході ідея свободи не розроблялася, греки виявилися першими, хто зрозумів значення вільних інститутів [172, с. 59]. Незважаючи на те, що безліч досягнень науки прийшла у світ зі східних джерел, ідея свободи так і залишилася винаходом Стародавньої Греції. Звідси свобода перейшла до римлян, ставши потім загальним надбанням Західної Європи і Північної Америки.

Поступово свобода проникла в основу всіх уявлень західного суспільства про справедливо влаштований світ, істотно стимулюючи тим самим ідеологію вільного підприємництва та ініціативи. Оскільки, як писав Гегель, промисловий стан цілком залежить від себе, не дивно, що широке усвідомлення ролі свободи вперше виявилося в містах [60, с. 243].

У платонівській абстрактній державі суб'єктивна свобода ще не діє, бо там влада вказує індивідам на їх заняття. У свою чергу, на Сході практичний розподіл занять дуже довго визначався виключно. І лише в містах Західної Європи обставини, що історично склалися, і серед них в першу чергу необмеженість вибору професійних занять, потребують індивідуальної свободи. Пуританська революція вивела на сцену історії принцип свободи особи і сумління – «Божественні вимоги», за які необхідно боротися, як заявив О. Кромвель у промові перед Парламентом 4 вересня 1654 р. Переживши реставрацію, ідеї О. Кромвеля відродилися в «Славній революції», котра затвердила пріоритет парламенту у виданні законів, безсторонність юстиції, охорону прав особи, свободу думки і друку, а також релігійну терпимість як «дійсні і стародавні права народів цієї землі» [89].

В цілому, як вважає М. Фрідман, ситуація політичної свободи на Заході в XIX і початку XX ст., у поєднанні з капіталістичним ринком виявилася чи не винятком із загальної тенденції історичного розвитку. У решті ж регіонів світу надмірна концентрації влади «привернула і виростила людей іншої породи» [281].

Мабуть, найповніше імператив свободи виражений у І. Канта: «У всіх своїх починаннях розум повинен піддавати себе критиці і ніякими заборонами не може порушувати її свободи, не завдаючи шкоди самому собі і не накликаючи на себе нехороших підозр. Тут немає нічого такого важливого за своєю корисністю і такого священного, що мало б право ухилятися від цього випробовуючого і ревізуючого дослідження, котре не визнає ніяких авторитетів. На цій свободі г'рунтується саме існування розуму, що не має ніякої диктаторської влади, і його вироки завжди є не чим іншим, як згодою вільних громадян, з яких кожен повинен мати можливість виражати свої сумніви і навіть без ускладнення накладати своє veto» [188].

Оскільки ж, як говорив Ж. Ламетрі, передбачати заздалегідь, який вплив ті або інші думки чинитимуть на суспільство, неможливо, надання людям повної свободи висловлення думок є більш прийнятним, ніж її обмеження [143, с. 334].

Для А. Богданова боротьба за свободу слова, зборів і друку означала боротьбу за зменшення ворожих, руйнівних для складної системи суспільної активності дій [36, с. 26]. Його позиція з цих питань багато в чому передбачила сучасне розуміння ролі і значення політико-інформаційних відносин у суспільстві. Оскільки інформація за своєю природою непередбачувана, вільний доступ до неї пов'язаний з ризиком втрати стабільності в суспільстві, що турбує всякий уряд і державу. Тому для збереження своєї свободи суспільство потребує спеціально створених гарантій проти державного втручання в інформаційну сферу. Саме з цієї причини інформаційна свобода є найважливішою частиною, елементом політичної свободи.

Слід також зазначити, що, визнаючи політичну рівність індивідуальних оцінок будь-якого інформаційного повідомлення, ми тим самим виходимо з презумпції множинності феноменів політичної правди. З іншого боку, ситуація множинності політичних істин вимагає, щоб основні управлінські рішення ухвалювалися на демократичній конкурентній основі.

Ф. Хайєк писав, що кінцевою метою свободи є розширення людських здібностей, що дозволяє кожному поколінню прикладати до вже наявного інтелектуального потенціалу суспільства власну частку збільшеного знання, вдосконалених моральних і естетичних уявлень. Тому ніщо не повинно дозволятися або заборонятися до впровадження на основі певних апріорних уявлень. Тільки майбутній досвід може показати, що ж насправді є ціннішим [288].

Розвиток інформаційної свободи закономірно приводить до того, що наділені правом прийняття рішень особи все більш орієнтуються не на зовнішні авторитети, а на розумність власної думки та інтуїції, індивідуальний смак і знання. На думку Л. Шестова, застосування загальних правил в цьому випадку має лише відносну цінність. Усюди природа наполегливо вимагає індивідуальної творчості. «Люди не хочуть цього зрозуміти і всі чекають від філософії останніх істин, яких не було, немає і ніколи не буде» [304, с. 164].

Звичайно, зробити практично застосовним імператив свободи можна лише за умови, що ми погодимося за це якось платити. Найчастіше виявляється, що розмір цієї плати якраз і зумовлює темп нашого прогресу. Розширюючи свободу, ми прискорюємо свій рух вперед і навпаки. Що ж до плати за свободу, то вона передбачає не тільки прямі матеріальні вкладення в прогрес, але також і компенсацію невигод, які можуть бути наслідком нашої любові до швидкого руху.

Обираючи прогрес і свободу, ми погоджуємося платити за їх наслідки, а не за попереднє обмеження свободи. Це важлива вимога, бо компенсація наслідків від реалізації свободи означає щось принципово інше, ніж плата за апріорне обмеження свободи від можливих зловживань нею. Як зазначив одного разу О. Кромвель, людина не підніметься вище, якщо буде заздалегідь знати, куди не збирається [227, с. 39].

Стосовно даної теми Ф. Хайєк писав, що заходи захисту свободи зазвичай не повинні використовуватися проти організацій – могутніх важелів людини, що розумно діє. Проте вибір свободи є безумовним аргументом проти всіх виняткових, привілейованих, монополістичних організацій, котрі використовують примус і насильство для запобігання спроб інших «зробити що-небудь краще» [288].

Політико-інформаційна свобода істотна перш за все як «засіб залишити простір наперед не видимого і не передбачуваного».

Сьогодні ми потребуємо свободи для реалізації безлічі цілей. При цьому можна припустити, що багато з того, що буде зроблене нами в умовах свободи, не сподобається нам же згодом. Проте свобода, реалізована навіть однією людиною з мільйона, може виявитися важливішою для суспільства, ніж все зроблене рештою людей в умовах обмеженої свободи. Забезпечити ж свободу новаторові ми можемо, лише надавши її всім. При цьому не виключено, писав М. Іліаде, що переступити старі самообмежувальні архетипи можна буде лише прийнявши філософію свободи, що допускає Бога [106].

Хоча аргументи на користь свободи зазвичай переконливі, вони не самоочевидні. Багатьом імператив свободи здається, як і раніше, слабшим, ніж імператив сили або директивних централізованих зусиль. К. Поппер писав, що логіка сили проста і вельми часто використовується майстерно [215]. Протилежний тип політики значно складніший. Більше того, логіка політики, що не спирається на силу, тобто логіка свободи, навряд чи ще по-справжньому усвідомлена.

Зрозуміло, імператив свободи важливий не тільки філософськи, але і прагматично. Проте характерно, що і практичні аргументи на користь свободи зазвичай виявляються у філософів. Кажучи про перспективи досягнення «загального правового громадянського суспільства», І. Кант помічає, що «тільки в суспільстві, і саме в такому, в якому членам його надається найбільша свобода, а отже, існує повний антагонізм, однак найбільш точне визначення і забезпечення свободи заради сумісності її зі свободою інших, – тільки у такому суспільстві може бути досягнута вища мета природи: розвиток всіх її задатків, що закладено в людстві; при цьому природа бажає, щоб цю мету, як і всі інші визначені цілі, людство здійснило самостійно» [118].

Насправді, говорив А. Ейнштейн, все дійсно велике і таке, що надихає, у світі було створено в атмосфері свободи [330].

Недаремно А. Токвіль констатував, що переїжджаючи з країни, в якій панує свобода, в країну, де її немає, мандрівник зазвичай вражається зміні. У першій все вирує і є активним, у другій все нерухоме і пасивне [261, с. 45].

Я впевнений, писав А. Сахаров, що свобода переконань, разом з іншими громадянськими свободами, є основою науково-технічного прогресу, гарантією проти використання його досягнень на шкоду людству, а тому і основою економічного та соціального прогресу. Іншими словами, вона є політичною гарантією соціальних прав [238, с. 30]. Р. Рейган не вірив, що прогрес визначений, а тому вважав, що ключем до прогресу є інтелектуальна свобода. Досягнення науки йдуть зазвичай швидким шляхом, якщо замість закритості і придушення в суспільстві пропагується свобода філософії, – говорив він [224, с. 10].

Сьогодні очевидно, що «вибух» технічного прогресу відбувся якраз у тих країнах, де знання й інформація рухалися вільними потоками, а творчий імпульс нічим не був обмежений. Вже у 1989 році Л. Валенса визнав, що чим вищий матеріальний і технічний рівень суспільства, тим більше воно потребує свободи [49]. Для досягнення свободи необхідний відхід від тоталітарних структур, потрібні демократичні механізми, компроміси, плюралізм. Адже саме вони є, нарешті, єдиними політичними гарантіями проти безвихідності й страху.

На думку Л. Ерхарда, народ, який для захисту свободи не ризикує йти на жертви, змітається потім з історичної арени [316]. Недаремно Ж. М. Леге писав, що фундаментальні свободи потрібні не тільки вченим, але й решті всіх людей, адже без їх забезпечення неможливий ніякий розвиток [146].

Свого часу Ф. Енгельс писав І. Беккеру, що чим вільніша організація, тим вона міцніша [167, с. 349-351]. Втім, ще раніше Дж. Локк зв'язував свободу і силу організації, кажучи, що правитель, котрий встановив закони свободи для захисту людей проти пригноблення і вузькості партії, стає непереможним для своїх сусідів [156, с. 286]. Як вважав Р. Рейган, тільки свобода веде до дружби і миру між народами. Тільки вона – справжній переможець [224, с. 10].

На думку С. Хантінгтона, вільні системи володіють кращим імунним захистом від революційних переворотів, ніж системи авторитарні. Тоталітарні країни зазвичай воюють з демократичними країнами або одна з одною. Починаючи ж з XIX ст. демократичні і вільні країни, як правило, одна з одною не воювали. З тих пір, як цей феномен існує, розповсюдження свободи в світі розширює простори стабільності і спокою [334].

Політична свобода є основним засобом проти розповсюдження патерналізму, авторитаризму, тоталітаризму і диктатури. Без вільних виборів, необмеженої свободи друку і зборів, вільної боротьби думок життя суспільних установ завмирає. Тільки бюрократія при цьому може залишатися дієвою [125, с. 14].

Придушення або обмеження свободи навіть в якомусь окремому її елементі веде суспільство до застою, розширення адміністративної влади уряду, зменшення особистої свободи – і тоталітаризму, що видається за благо.

Логічно, що альтернативою даному процесу може бути лише рух до «вершин особистої свободи».

Як нагадує нам у зв'язку з цією проблемою Ф. Хайєк, вимога, щоб уряд керувався думкою більшості, має сенс тільки тоді, коли ця більшість незалежна від уряду. Адже ідеал демократії г'рунтується на вірі, що ідеї, які керують урядом, виникають на основі спонтанних процесів в незалежному від політичного контролю просторі індивідуальних думок [288, с. 109].

Керуючись такою логікою, помилкою є просити: «Держава, прийди мені на допомогу, захисти мене і допоможи мені», але правильно вимагати: «Держава, не піклуйся про мої справи, але надай мені свободу і залиш мені від моєї роботи стільки, щоб я міг сам забезпечити своє існування і долю своєї сім'ї» [316, с. 236]. Індустріальне суспільство не змогло б досягти успіху, якби не скористалося величезною вільною енергією людей.

З іншого боку, свобода демонструє свою ефективність лише там, де їй вдається закріпитися в кодексі моральності і звичаєвому праві народу, стати загальнообов'язковим законом, вищою цінністю суспільства. Важливим при цьому залишається також і питання про обмеження свободи.

У цьому сенсі показовим є те, що для Л. Ерхарда свобода – єдине і неподільне ціле. На його думку, політична і господарська, а також особиста свобода людини складають непросту єдність, з якої немислимо видалити якусь частину без того, щоб не зруйнувати решту [316].

Слід визнати, що джерелом найбільшої загрози індивідуальній свободі в сучасному світі, як правило, є держава. Ця загроза особливо велика в «посттоталітарних» країнах, де ідеали свободи довго пригнічувалися і де патерналізм перетворився чи не на політичний архетип.

На думку К. Поппера, особливо небезпечним для індивідуальної свободи є державне «інтервенціоністське планування» [215]. Патерналізм, розподільна податкова політика на користь знедолених, писав С. Ліпсет, незалежно від того, наскільки моральною вона на перший погляд нам здається, призводить до

зворотних результатів, стримуючи інвестиції і зростання продуктивності [150, с. 93].

Було б помилкою, проте, вважати, що свобода хороша лише своїми перспективами високої продуктивності. Більш важливо в ній те, що свобода самодостатня. Як тільки люди зрозуміють, писав Д. Ролз, що їх основні свободи можуть бути ефективно здійснені, вони не проміняють ні крихти свободи на поліпшення свого економічного добробуту [339].

Чинниками національно-політичної свободи в даній роботі вважаються умови і обставини, що впливають на реалізацію цього виду свободи. У своїй правовій частині вони часто виступають юридичними гарантіями свободи. Не будучи складовими елементами свободи, такі чинники, проте, істотно впливають на обсяг, глибину і стійкість політичної свободи. У конституційному сенсі вони виступають як гарантії свободи, за допомогою яких забезпечується її реалізація і регулюється її обсяг.

Одним з важливих органічних чинників свободи є її психологічна привабливість. Досвід фашизму XX ст. показав, що безпека індивіда, коли він цілком довіряє свою долю державі, не збільшується, а зменшується. Спустошлива війна державних машин стала вагомим аргументом на користь позитивного психологічного сприйняття свободи.

Як писав С.- О. Літторін, зменшення безпеки індивіда, що довірив свою долю державі, очевидно, бо не зловживання свободою, а дисципліна і беззастережна відданість своїй країні штовхнули на злочини німців і японців, породили звірства, яких не вмістити людській уяві [154, с. 18]. Так або інакше, але теза Т. Дезамі про те, що «краще бурхлива свобода, ніж спокійне рабство,» у наш час отримала нові численні підтвердження [87].

Колись Анрі Сен-Сімон описав психологічну привабливість свободи на такому прикладі: «Англієць отримує місце в Індії. Там він може, якщо захоче, завести собі гарем; там його оточує сотня прислуги: одні зобов’язані розганяти мух; інші завжди готові нести його в паланкіні; вся маса населення плазує перед ним; він вільний обрушуватися паличними ударами на кожного індуса,

який недостатньо поспішно або вміло виконує його бажання. І ось цей самий англієць, потопаючи в Індії в морі самовладної насолоди, набувши високого стану, поспішає повернутися до Англії, щоб знову віддатися тим задоволенням, які дає рівність. Після прибуття в англійський порт він негайно ж відчуває, як його жорстко заштовхують ліктями люди з народу, і це аніскільки не викликає в ньому бажання повернутися в країну, де всі сторонятся, щоб очистити йому місце» [240, с. 332].

Представниками творчих професій свобода усвідомлюється зазвичай як обов'язкова умова професійного життя. Для А. Тарковського свобода не існувала як вибір, а була природним душевним станом. При цьому, як він вважав, можна бути соціально і політично «вільним», але гинути від відчуття тлінності, замкнутості і відсутності майбутнього [227, с. 4]. Кажучи про природну привабливість свободи, Е. Анчел підкреслювала, що одноразово пережите відчуття свободи живе в людині, як правило, всю решту життя [13, с. 21].

Вивчаючи досвід управління передових американських корпорацій, Т. Пітерс і Р. Уотерман дійшли висновку, що обов'язки персоналу виконувалися в таких корпораціях з подвоєною енергією, якщо працівникам надавався хоч би мінімальний контроль над своєю професійною долею [209]. Недаремно А. Токвіль зізнавався, що не тільки любить свободу, але і вклоняється перед нею. Як писав цей видатний експерт з питань політичної свободи, психологічна привабливість свободи чарівна, перш за все, тому, що розум не може передбачати власний прогрес. Говорити ж про існування прогресу в умовах несвободи – інтелектуально нечесно [260].

Подібно до того, як можливість брехні перетворює можливість переходу правди у вільно вибрану поведінку, можливість аморальної поведінки перетворює етичний вибір у свідомий акт, писав Ю. Лотман. У обох цих випадках, проте, важлива свобода, без якої неможлива індивідуальність. З іншого боку, в індивідуальній якості у Ю. Лотмана може виступати і група, якщо вона володіє реальною свободою вибору якихось поведінкових варіантів [157, с. 55].

Особливо помітна привабливість свободи у відповідальні політичні моменти. Саме тому, як писав Г.-Г. Гадамер, історичні миті, коли вільна дія відіграє вирішальну роль, ми називаємо епохальними, а їх суб'єктів − «всесвітньо-історичними індивідами». Усюди потрібна людська свобода, історія простежує сцени свободи, і в цьому її найбільша краса [56].

Чинником свободи є також її спонтанність, непередбачуваність. Свободу не можна запрограмувати, визначивши її майбутню міру в якомусь фіксованому вигляді. І хоча в реальному житті ми стикаємося з балансом свободи і її обмежень, цей баланс завжди залишається рухомим. Рухомий баланс свободи і порядку відображається в конституціях різних країн по-різному.

І якщо в Конституції США 1787 р. Конгресу заборонено видавати закони, що обмежують свободу слова, совісті, зборів і петицій, то в конституціях посттоталітарних країн справа йде інакше. Як прийнято вважати, нестача свободи призводить до стагнації, а її надлишок – до хаосу Проте встановити корисну конституційну міру свободи апріорі неможливо [227, с. 40]. Ніхто не буває повністю вільним, так само як і повністю поневоленим, але якщо виходити з презумпції, що конституція − це головний правовий документ громадянського суспільства, то її пріоритети повинні «розташовуватися» на боці свободи. Саме свободу конституція в першу чергу покликана гарантувати.

Принцип рівної свободи, писав Д. Ролз, є зразковим стандартом конституційної угоди. Він включає фундаментальні свободи особи, а також свободу думки і совісті в стані забезпеченого захисту. Що ж до принципу економічної нерівності, вигідної всім, то його місце – у чинному законодавстві. У цій схемі пріоритет свободи перед вигідною для всіх економічною нерівністю відображає пріоритет конституції перед чинним законодавством [339].

Психологічно ж людина ближче до свободи, ніж до порядку, тому ніщо не може перетворити природу людини на природу терміта. Індивід прагне захищати свободу навіть всупереч волі більшості. Саме тому політична боротьба так часто актуалізується між індивідуальними культурними запитами

і колективними вимогами мас. Чи досяжна їх рівновага за допомогою певної організації, або цей конфлікт нерозв'язний, залишається відкритим питанням.

Ж. Батай писав, що люди, зокрема, відрізняються від тварин ще й тим, що здатні дотримуватися двозначних заборон. Дотримуючись прийнятих заборон, вони одночасно випробовують потребу їх порушувати. Свідоме порушення заборон вимагає від людини мужності і рішучості, і якщо вони є, можна вважати, що людина відбулася [23].

З іншого боку, писала С. де Бовуар, окрім прагнення самоствердитися, людині властивий також страх перед свободою, спокуса «перетворення на бездушний предмет». Саме проходження цим шляхом робить людину інструментом чужої волі, позбавляючи тим самим трансцендентної любові [35]. Любов людини до свободи супроводить також її прагнення до рівності. Як писав А. Токвіль, рівності люди вимагають не тільки в стані свободи, але також і в стані рабства. Тому вимога рівності іноді стає серйозною загрозою [227, с. 40]. Підкреслюючи реальність подібної загрози, П. Новгородцев писав, що людям легше зносити бідність, поневолення і варварство, ніж примиритися з існуванням аристократії [193, с. 546].

Можливість зловживання свободою також є її важливим людським чинником. На думку М. Фрідмана, віра людини в свободу передбачає відоме право на помилку. Якщо, наприклад, людина вважає за краще жити лише задоволеннями, прирікаючи тим самим себе на безрадісну старість, ніхто не має права такій людині перешкоджати. Адже завжди існує можливість, що ця людина права, а ми помиляємося. Звідси витікає, що й смиренність може бути чеснотою віруючих у свободу. Зарозумілість же в питаннях розпорядження свободою найчастіше властива патерналісту [280, с. 123].

Хоча безкомпромісний захист свободи зазвичай якось підштовхує суспільство до хаосу ринку і непередбачуваних наслідків демократії, не слід забувати, що в кращих конституційних зразках захист свободи не зупиняється не тільки перед можливістю актів громадянської непокори, але і перед

демократичним повстанням. Адже саме таким був первинний політичний і моральний вибір творців конституції.

Сьогодні вибір між свободою і передбаченою стабільністю для багатьох країн і народів залишається все ще відкритим. Звичайно, безкомпромісний захист свободи, певною мірою, виправдовує «бісів» Ф. Достоєвського, що мріють «всі ці логарифми відправити до біса». Як визнає П. Новгородцев, у «бісів» у будь-якій ситуації послідовники знайдуться – бо так людина влаштована [193].

Проявами «крайнощів» свободи у Д. Джойса можуть стати загальна амністія, карнавал з дозволеними вольностями для масок, нагороди для всіх, мова есперанто і всесвітнє братерство. Вивільняючи «вільну лисицю у вільному курнику», така свобода матеріалізується не тільки у вільних фінансах, ренті, вільній любові і вільній церкві у вільній громадській державі [91, с. 362].

Інакше кажучи, питання про допустимі обмеження свободи вельми складне. У стратегічному сенсі єдино прийнятною юридичною відповіддю на нього може бути лише закріплення конкуренції правових норм, спеціально створених як для підтримки пріоритету свободи, так і для забезпечення мінімально необхідних соціальних рівнів стабільності й порядку. Можливі й неминучі колізії при цьому повинні вирішуватися ефективними інститутами конституційної юстиції. У будь-якому разі, тлумачення конституційних норм про свободу і її обмеження повинне зберігатися за людиною.

Оскільки отримання свободи припускає покладання морального тягаря на тих, хто вільний, тут не обійтися без етичних суперечностей. «Від свободи, − писав В. Розанов – всі біжать: працівник – до зайнятості, людина – до посади, жінка – до чоловіка, всякий – до чого-небудь» [229, с. 490].

Відомо, що як теоретик І. Бентам зневажав права і свободи людини, називаючи їх «нісенітницею», а невід’ємні права – «нісенітницею на ходулях» [27]. У свою чергу, О. Герцен говорив, що іноді народам легше зносити рабство, ніж справлятися з даром свободи [256]. Характерно, що і у

М. Хайдеггера апологія «денної сторони» свободи супроводжує паралельне визнання її «нічної сторони» як абсолютної розкутості і свавілля [287].

На додаток до відомого парадоксу демократії (маси вирішують, що правити повинен тиран), політична теорія знає також парадокс свободи, тобто ситуацію, в якій «задираки поневолили покірливих», скасувавши тим самим якусь первинну свободу. Тому, як попереджав П. Клоссовськи, хоча свобода совісті і преси веде до абсолютної свободи, саме абсолютна свобода утверджує право сильного на владу, що суперечить справедливості. Тому свобода завжди залишається потенційно небезпечною, хоча володіти нею вкрай привабливо [222]. Таким чином, абсолютну непідвладність закону можна вважати свободою не більшою мірою, ніж абсолютну владу закону. Якщо долею, як писав А. Камю, не управляють вищі цінності, її царем стає випадок. Ми ж при цьому стикаємося із страшною свободою сліпця [222].

Хоча Т. Дезамі і вірив, що «з найнеобмеженішої свободи слідує найдосконаліший порядок» [87, с. 262], на шляху до цієї дійсно ідеальної моделі сильний все ще дуже часто залякує слабкого, позбавляючи його свободи. Ще гірша схема реалізації свободи в деспотіях і диктатурах. Тут, як говорив В. Гавел, єдиною гарантією свободи залишається вірність авторитету, що подарував свободу [333]. Ситуація, проте, може виглядати менш драматично, якщо в ролі дарителя свободи буде виступати не жива влада, а писаний закон – конституція.

Як відомо, Дж. Дьюї протестував проти необмеженої свободи, доводячи, що абсолютна свобода робить людей рабами власних миттєвих примх [328]. Уникнути цього можна лише в умовах свободи, для якої встановлені відомі межі. Такі межі можуть бути виявлені як в самій природі матеріального світу (Т. Гоббс), так і в особливостях протікання психічних процесів у людини (Т. Ліппс). Іноді ж межі свободи виявляються у зв’язаності людської волі яким-небудь сакральним авторитетом (М. Лютер і Е. Роттердамський) [222].

Крім того, як нарікав А. Гамільтон, завзяття і любов до свободи дуже часто бувають пройняті духом вузької і ворожої свободі підозрілості. Адже вже

давно було відзначено, що в своєму практичному застосуванні свобода легко перекручується [222]. Наприклад, Т. Дезамі турбувала загроза свободі з боку «спадкових професій» [87], а Ж.-О. Ламетрі побоювався обмеження свободи з міркувань суспільної користі (для уникнення того, що «шкодить суспільству») [143]. Але в такій ситуації свобода обмежуватиметься не тим, що шкодить суспільству, а всього лише тим, що люди вважають таким. Крім того, шкідливе для суспільства сьогодні може виявитися вельми корисним завтра. Адже вигоди свободи стають помітними лише після того, як свобода встигає «постаріти».

З іншого боку, як доводив Б. Скіннер, надмірне захоплення ідеалом особистої свободи може призвести до того, що суспільний устрій звалиться [227, с. 42]. У Ж. Полані безумовна пристрасть людей до свободи веде до настільки ж безумовних конфліктів і воєн [213, с. 235].

В результаті все це показує, що можливості зловживання свободою порівнянні з можливостями зловживання такими «загальними еквівалентами» цивілізації, як влада і гроші. Справедливість даного порівняння доводить, що проблема свободи є етичною у своїй основі. Недаремно у К. Ясперса конфлікт між свободою і її можливими обмеженнями постає як конфлікт між розкутим буттям і деспотизмом «фіксованих переконань» [325].

У певному сенсі нормальний стан політичної свободи нагадує стан плазми, що утримується зовнішнім електромагнітним полем. Інакше кажучи, збереження і підтримка завжди нестійкого балансу політичної свободи і порядку вимагає величезних витрат соціальної енергії. Недаремно М. Возняк нагадує нам про альтернативи свободи у М. Костомарова: підтримуючи державу, приймайте необхідність цензури, «Третього відділення», Петропавловської фортеці, закріпачення думки і слова; бажаючи виключно свободи, ризикуйте державою, готуйтеся до її можливого розпаду [133, с. 42]. Адже це лише в теорії М. Міхновського «пишний розвиток індивідуальності можливий тільки в державі», а між свободою і державністю не існує суперечності [176, с. 10].

Як вважав Ч. Мілош, політичній свободі шкодить будь-яка перебільшена турбота про суспільне благо. Насправді, якщо індивідуальна свобода повинна обмежуватися в ім'я суспільної користі, то «велика користь» може виправдати абсолютне обмеження свободи людини [174, с. 18-24].

Як відомо, Т. Гоббс вважав за доцільне обмеження природної свободи громадянським законом , а Арістотель вважав прийнятним нагляд за особами, чий спосіб життя шкодить державному ладові. Навіть батьки-засновники США, за свідченням П. Готфріда, припускали, що свобода повинна бути вигідна лише лояльним членам політичного співтовариства [132].

Міркуючи про можливі обмеження громадянської свободи, К. Маркс вважав цензуру критикою свободи слова на основі урядової монополії, що діє не «гострим ножем розуму», а «тупими ножицями свавілля» [166, с. 49-50].

У свою чергу, Д. Сорос писав про загрозу свободі з боку всякої логічно рафінованої політичної системи [246]. На теоретичному рівні ця теза Д. Сороса добре ілюструється «Утопією» Т. Мора, «Чудовим новим світом» О. Хакслі і романом «1984» Д. Оруелла. З іншого боку, слід погодитися, що для свого практично ефективного здійснення свобода настійно вимагає певної системи логічних координат. Адже навіть якщо свобода і причинність є антиподами, писав Р. Дал, ми все одно не можемо діяти вільно, не розуміючи правил причинності в романі «Джеймс і гігантський персик».

На переконання Г. Шпета, вся людська історія демонструє боротьбу свободи, представленої в культурі, з консерватизмом, втіленим у державі контрреволюції [310, с. 145]. З даного протистояння у нього витікає вічна суперечка між «завжди неосвіченою» державою і вільною інтелігенцією.

У цьому сенсі В. фон Гумбольдт застерігав проти обмеження свободи якими-небудь законами, що піклуються про суспільне благо, або нагородами [309].

У свою чергу, Ч. Мілош писав про знищення свободи політичним лицемірством. Так, на його думку, було щось невловиме в атмосфері соціалістичної Варшави і Праги, якесь поєднання духу сили і нещастя, паралічу і зовнішньої рухливості. Які б слова ми не вживали для визначення цієї

атмосфери, писав він, очевидно, що навіть якщо б пекло забезпечувало своїм мешканцям елегантні квартири, витончений одяг, кращі блюда і розваги, одночасно примушуючи їх дихати повітрям цих східноєвропейських столиць, цього було б цілком досить для пекельних випробувань [174, с. 18-24]. Слід ще раз визнати, що проголошуючи любов до свободи, ми не можемо засуджувати приватну власність, фінансовий капітал, конкуренцію, свободу договору, рекламу і владу грошей. Навпаки, якщо хтось стверджує, що його розум без всіх вищеперелічених атрибутів сучасної цивілізації достатній для організації наших зусиль на користь суспільного добра, саме він являє собою втілену загрозу культурі, – писав Ф. Хайєк [288].

Щоб уникнути патерналізму, суспільство повинне виробити ефективні й вельми витончені гарантії свободи. Здійснюючи себе, свобода повинна створити свій власний світ і систему, знайти собі якийсь зовнішній вираз і наявне буття. Як вважав Гегель, простір індивідуальної свободи визначається обсягом приватної власності, що лежить в її основі. Тому він називав нечесним, аморальним і неетичним твердження, ніби свобода може здійснитися поза зв’язком з власністю [61, с. 387].

«Уявлення про благочестиве, – писав він, – або дружнє і навіть насильницьке братерство людей, в якому існує спільність майна і видалений принцип приватної власності, може легко здатися прийнятним умонастроєм, якому не властиве розуміння природи свободи духу і права та розуміння їх в їх певних моментах. Що ж до моральної або релігійної сторони, то Епікур відмовив своїх друзів, що мали намір утворити подібний союз на основі спільності майна, від здійснення цього кроку саме з тієї причини, що це доводить відсутність взаємної довіри, а ті, що не довіряють один одному, не можуть бути друзями» [61, с. 105].

У іншому місці він додає: «Свобода індивідуумів не повинна бути чимось одиничним, вона повинна виражатися й представлятися в корпораціях. До інститутів відносяться: свобода особи; свобода власності (французи швидко

знайшли її завдяки революції − підтверджено в Code Napoleon); публічне законодавство» [61, с. 105].

Простіше кажучи, людина вільна лише тоді, коли її неможливо примусити робити те, від чого б вона відмовилася, будучи матеріально незалежною. Як стверджували в давнину на Криті, свобода – це вища цінність суспільства, яка перетворює блага на власність тих, хто їх придбав. Блага ж, придбані в рабстві, належать правителям, а не тим, ким вони керують. Якщо людина втрачає свою власність, то тим самим вона перетворюється на «соціальне ніщо».

Тому доля, безпека і влада сучасної людини значною мірою ґрунтуються на її власності. В межах політичних уявлень західної цивілізації власність священна, а недоторканність приватної власності є наріжним каменем всієї її ідеологічної споруди.

Свобода вимагає, писав Ф. Хайєк, щоб індивід мав можливість переслідувати власні цілі. Тому в мирний час вільна людина не повинна бути зв’язана колективними цілями. Можливість же ухвалювати індивідуальні рішення існує завдяки чіткому визначенню прав приватної власності, а також сфер, в яких індивід може розпоряджатися своїми засобами. Таким чином, мірою приватної власності індивідові встановлюється гарантована сфера вільних дій [288, с. 110-111].

Соціальна зрілість особистості в громадянському суспільстві, що розвивається міститься саме в усвідомленні значущості морального вільного вибору, який появляється як у фізичному переміщенні, так і у політичній активності. Соціальні перетворення, які відбуваються в сучасному українському суспільстві, змушують людей замислюватися та обирати між індивідуальною свободою та законами, між національною самовизначеністю та індивідуальною зрілістю. Цей вибір важкий і потребує переосмислення багатьох аспектів буття.

В національному менталітеті українського народу імператив свободи в системі функціонування національної культури збігається в усвідомленні

терміну «воля». Слово «воля» увібрало в себе символічну ціннісну систему існування нації, яке сприймалося як природне. В межах Київської Русі формувався національний менталітет, в структурі якого завжди була присутня волелюбність. Ця волелюбність постійно знаходилася в процесі національного самовизначення. Але з того часу як українська нація знаходилась під утиском основних громадянських прав і свобод, цей феномен став соціальним ідеалом народно-визвольного руху і козацької цивілізації.

Отже, волелюбність як екзистенція свідомості, менталітету й суспільно-політичної самоорганізації української нації на початковій стадії свого розвитку не була способом пізнання світу, її цінність полягала в тому, що вона для широких соціальних верств була життям безпосереднього досвіду. Тож і народно-визвольна війна була спричинена внутрішніми спонуками волі й самосвідомості, які зберігали своє минуле, тішилися ним і не сприймали утиски від чужої державної влади. У цей період свобода (вольниця) стає й інтелектуальною працею, основним завданням якої було осмислювати суспільно-політичну ситуацію, що склалася, знайти своє місце в геополітичному просторі, створивши свою державну організацію на засадах свободи.

Однак розвиток суспільно-політичної свободи в процесі формування політичних інститутів влади козацької державності супроводжувався «містечковим» себелюбством, загостренням політичних інтересів між окремими старшинськими групами й свавіллям окремих соціальних прошарків низів. Свавілля – це наслідок внутрішнього поєднання вільнолюбства і радикального індивідуалізму. Саме ці явища стали перешкодою на шляху розбудови української національної держави [124].

У народів, які жили вільним життям, є суспільно-політичний досвід, з якого проростає воля до свободи. В українському менталітеті, мові й духовній культурі присутня стихія волелюбства, досвід життя в якій переноситься в сучасність і транслюється через сучасні громадські інститути.

Основою громадянського суспільства є політично та економічно вільний громадянин, що усвідомлює власні громадські інтереси. Однак суспільно-політична та економічна ситуація свідчить про те, що говорити про формування вільних особистостей, які б зберегли вільну українську націю в майбутньому, зарано, адже більшість громадян України все ще покладають свої сподівання на державу та її втручання в справи громадських інститутів з будь-яких причин: чи захисту прав споживачів, чи економічного регулювання цін або підтримки вітчизняного виробника й фінансової підтримки культурних закладів.

Розвиток громадянського суспільства в сучасній Україні повинен проходити в поєднанні національного менталітету та цінностей громадської свідомості, що були сформовані на соціальній основі. Адже в умовах становлення українського суспільства, коли немає чітких орієнтирів, за якими воно буде розвиватися, національний менталітет, якщо його розуміти як пам'ять про історичне минуле, стає такою ж об'єктивною характеристикою, як і економіка, політика та культура.

Морально-етична цінність свободи для соціально-зрілої особистості, що застосовується в основі загального принципу розвитку громадянського суспільства поряд з категоріями «соціальна справедливість» та «рівноправ'я», має значну вагу для українського народу, адже прояви прагнення до отримання свободи в різних галузях господарського та національного життя української нації виявлялися в минулому у формі стихійних виступів проти державних інституцій, які не здійснювали власні функції з регламентації суспільних та національних відносин. В сучасності цінність свободи особисті повинно набути іншого значення, що свідчитиме про її соціальну зрілість та сприятиме подальшому розвитку громадянського суспільства. При цьому необхідно враховувати, що в кожному суспільстві свій рівень свободи, але він не повинен перевищувати допустимі межі відповідальності, як і бути нижче певного рівня, за якого обов'язки особистості обмежують її свободу до недопустимих меж [41].

Виділяють різні етапи формування національної свободи особистості. Спочатку усвідомлення свободи проявляється у її визначенні як усвідомленої

необхідності. Особистість починає думати над власним життям і долею нації, з якою себе ідентифікує. Спочатку він розуміє, що через брак ресурсів він не може нічого змінити, навіть якщо усвідомлює необхідність таких змін. Другий етап закріплення цінності свободи особистістю – це здатність обирати. Особистість усвідомлює цінність національних надбань та визначає власну можливість обирати з національних цінностей ті, що необхідні для задоволення потреб і інтересів особистості. Остаточний етап формування національної свободи – це створення нової реальності, нових можливостей, які дозволять розширити межі реалізації національної свободи.

На формування органічної та цілісної системи звичаїв і традицій українського суспільства, що лягли в основу громадянського суспільства, мали вплив фактори навколишнього природного середовища, такі, як соціально-економічні й політичні чинники, що були зумовлені змінами історичних формацій або ж критичними моментами у житті нації.

Сформовані національні ознаки стали вагомим творчим потенціалом для формування громадських цінностей – економічних, культурних та політичних. Всі цінності стають основою для розвитку громадянського суспільства. Усвідомлення власної національної ідентичності дозволяє активніше брати участь у суспільному житті.

Прояви цінності свободи для особистості в сучасному українському суспільстві проявляється у свободі вибору в системі різних видів професійної діяльності, політичного вибору, різних видів економічного функціонування організацій та спільнот, вибору мови, території проживання, культурного надбання. Все це обумовлює специфіку функціонування громадянського суспільства в Україні.

Громадянське суспільство, яке розвивається в сучасній Україні на принципі відкритості зберігає право особистості розмовляти рідною мовою та посилює відповідальність за збереження культурних цінностей української нації як природного права. Незважаючи на процес проголошення та закріплення національного суверенітету, люди, що проживають у різних

регіонах України спілкуються рідною мовою, однак зберігають відданість українській нації і вважають себе українцями. Багатомовність, притаманна кожній новоствореній національній державі, це впливає на збереження права кожної особистості у вільному виборі мови спілкування, яка забезпечує зв'язок з минулими поколіннями, історією та традиціями батьків.

Пріоритет почуттів до Батьківщини також входить до системи цінностей, що закріплені в національній свідомості. Вагомим фактором у формуванні почуттів до Батьківщини виступає усвідомлення належності до землі, де людина народилась та зростала. На такій основі формується стійкий зв'язок з навколишнім середовищем, любов до природи та цінність свободи вибору території проживання для доцільного та ефективного функціонування й розвитку особистості. Важливим елементом поєднання національних та громадських цінностей є віра в Бога. Старше покоління виховувалось у сім'ях, де релігійність у побуті була природною і вносила свої корективи у буденне життя, однак і молодь не відносить себе до людей, що не вірять у Бога, тобто певна система традиційності збережена у свідомості молодого покоління на тому ж рівні, що й у старшого. Неможливо переоцінити роль релігійного чинника в духовному розвитку не тільки «віруючої» людини, але й суспільства взагалі, адже багато поколінь виховувалось в сім'ях, де релігійність у побуті була природною і вносила власні корективи у буденне життя. Серед старшого покоління віруючих значно більше, молоді ж люди сприймають релігійні вірування тільки через цікавість: як щось нове та маловідоме. Отже свобода віросповідання є також основою індивідуального морального-етичного вибору соціально-зрілої особистості громадянського суспільства.

Молоде покоління більш схильне до сприйняття нового, а отже до здійснення безболісного функціонування процесу глобалізації. Саме молоді формують крізь власну діяльність та свідомість громадський менталітет, який пізніше стане основою майбутнього рівня національної свідомості українців. Саме у свідомості молодого покоління українців формується образ економічної стабільності та вільного ринку товарів і послуг, який перевтілиться у

національний образ, в котрому буде зосереджено зміст майбутньої структури української ментальності.

Молоде покоління в подальшому орієнтуватиметься на використання української національної мови у суспільній діяльності, вона ж сприятиме формуванню та трансформації системи цінностей, які увійдуть у майбутню систему національної культури українського народу. Зберігаючи неповторність та самобутність духовної культури української нації, традиції довели тенденцію, яка свідчить, що українська нація є самобутньою і оригінальною, а, отже, може мати успіх у процесі подальшого націєтворення.

Дані, котрі окреслюють матеріальне становище більшості українців, є безумовним доказом обмеженості людського спілкування рамками невирішених економічних проблем. Вони свідчать про зміщення пріоритетів громадян у площину матеріальних цінностей, однак це не означає, що національні питання в плані визначеності статусу української національної мови, національної території, а також національної специфіки розвитку економіки, політики і культури зовсім не враховуються, вони проходять однією єдиною системою символів, що набувають певного сенсу в соціальному житті.

Свобода вибору, що проявляється у формуванні пріоритетів національних цінностей, визначає таку ієрархію пріоритетів серед представників української нації. Українці на перше місце поставили «рідну землю», на друге місце – рідну мову, на третє – народні звичаї та історичне минуле [42, с. 15].

При чому такий вибір не завжди обумовлений матеріальним чинником, в групі молодих людей з «добрим матеріальним становищем» пріоритетність української мови як основної національної ознаки визначають 84% респондентів. Загалом більшість представників українського населення оцінюють мову як національну ознаку в якості головної, а це свідчить про збільшення значущості мовного пріоритету як вільного соціо-культурного комунікативного середовища [42, с. 19]. Наведені соціологічні дані свідчать про те, що сімнадцятилітній період існування незалежності став періодом, протягом

якого сформовано чіткі ознаки українського суспільства, що стануть основою для внутрішнього процесу формування української нації.

Належність до нації визначає формування оцінок, котрі створюють певне ставлення українців до життя, їх починають хвилювати не тільки власні буденні проблеми, але й проблеми національного і громадського характеру, такі, як стурбованість проблемами моралі, зниження рівня життя; відбувається переоцінка власних дій, до яких рівень терпимості став нижчий, а це призводить до ситуації вседозволеності. Формується відповідне ставлення до еміграції багатьох представників різних національностей, які проживають на національній території.

Важливими елементами громадської свідомості, що формується в процесі розвитку громадянського суспільства на національній основі, стають демократизація суспільства, яка б була закріплена не тільки у формі правових норм, але й функціонувала в діяльності кожного окремого українця і підкріплювалась формами контролю з боку громадських організацій.

Для конкретної людини, тобто «пересічного громадянина», межі нації та національної культури представлені у символах, в яких людина може отримати роботу і суспільне визнання, зберегти гідність, громадянство, можливість брати участь у житті соціуму. Національна ідентифікація в умовах розвитку громадянського суспільства є можливістю для виявлення особистих та реальних інтересів людей.

Традиційність формування української нації та трансформація українських символів та міфів у цінності і менталітет нашого народу стало основою для формування соціокультурної моделі громадянського суспільства, яка будується на «відродженні», що базується на відновленні інститутів громадянського суспільства, котрі сформувалися під час історичних етапів «соціокультурного ренесансу» в Україні.

Розвиток громадянського суспільства, який спирається на свободу вибору вільної інтеграції до європейської спільноти сьогодні демонструє за даними інституту ім. Горшеніна 60% населення, змінилася ситуація також у

формуванні національно-політичної активності, 30% населення визначають своє ставлення до подій, які відбуваються в Україні та бажання підтримати націю як особистий громадський обов'язок [108].

За даними міжнародних досліджень показники розвитку громадянського суспільства з періоду проголошення незалежності України зберігали певну позитивну динаміку, а за останній період значно підвищились. Так за результатами дослідження Nations in Transit, проведеного міжнародною неурядовою організацією Freedom House оцінка розвитку громадянського суспільства в Україні складає 2,75 балів (диференціація оцінки від 7 – «найгірша» до 1 – «найкраща») [108].

Така оцінка стану розвитку громадянського суспільства визначається рівнем національно-політичної активності, що проявляється в реалізації національної свободи особистості у діяльності громадських об'єднань (кількість громадських об'єднань складає – 77252, що є офіційно діючими в Україні) [295]. Зростає кількість громадян, які усвідомлюють значення громадських об'єднань в суспільному житті. Це позначилося на підвищенні рівня бажання людей приймати участь у публічних акціях. Взаємозв'язок громадянського суспільства з державними органами влади проявляється в виявленні таких тенденцій: проведення консультацій з громадськістю, участь у спільних органах (громадські ради), спільних робочих групах (із представників органів виконавчої влади, законодавчої влади, місцевих органів влади) тощо. На загальнодержавному та місцевому рівнях інститути громадянського суспільства мають доступ до публічної інформації (інформаційні запити), забезпечують дотриманні прав громадян у зверненнях до депутатів, органів державної влади, на участь у громадських слуханнях, проведення громадських експертиз, на участь у реалізації політики через конкурси соціальних проектів (так зване соціальне замовлення).

Закріплені законодавчо права громадян виявляють ступінь прояву особистої свободи, яка проявляється в економічній діяльності, волонтерській діяльності, збільшується рівень довіри до громадських організацій та рівень

участі громадян і готовності приймати участь у протестних акціях. Однак, для того, щоб цей процес зберіг сталу тенденцію до розвитку необхідно підвищити частку національної свободи особистості. Подальший розвиток громадянського суспільства в Україні повинен базуватись на пріоритетах національних прав і свобод особистості як необхідних атрибутах національно-політичної активності громадян.

Основою для цього повинна стати цінність України як Батьківщини для всіх людей, що пов’язали свою долю з долею української нації та прагнуть до забезпечення подальшого розвитку шляхом дотримання права кожної особистості на вільне волевиявлення у збереженні національної традиції та орієнтації на європейський розвиток українського суспільства, що стане основою формування національна свобода особистості як стану внутрішнього самовизначення особистості у способі життя, який визначає її вибір у межах національної ідентичності.

РОЗДІЛ 4
МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЦІННОСТІ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

4.1. Освіта як основний напрямок реалізації морально-етичних цінностей в соціокультурному просторі громадянського суспільства

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

Ціннісний зміст освіти є особливим предметом дослідження в межах філософії освіти, вагомий внесок у розробку якої здійснили В. П. Андрущенко, І. В. Бичко, Є. Р. Боріштейн, С. К. Булдаков, Б. С. Гершунський, Л. В. Губерський, О. С. Запесоцький, В. П. Зинченко, І. А. Зязюн, С. Ф. Клепко, А. Є. Конверський, В. Г. Кремень, В. В. Крижко, В. О. Огнев'юк, М. С. Розов, Н. О. Ткачова, О. В. Халапсіс, М. Ф. Цибра та інші.

Цінності, що притаманні освітньому простору, прийнято називати «аксіосферою освіти» за аналогією з поняттям «аксіосфера культури», яке було запропоноване Л. Столовичем для позначення єдності різних проявів ціннісної свідомості людини [253] та знайшло подальшу ґрунтовну розробку у дослідженнях М. С. Кагана, зокрема – у його роботі «Философская теория ценностей» [113, с. 10].

Виходячи з досвіду осмислення і вирішення головних проблем сучасної освіти, визначення оптимального шляху розвитку системи освіти України в

європейському контексті, можна зазначити, що освіта як система характеризується чотирма визначальними групами цінностей.

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

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

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

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

Саме в межах цієї «системи координат», якою є вище перелічені групи цінностей освіти, вони розширюються, конкретизуються та довизначаються, а освіта в цілому постає ціннісним поняттям [123, с. 111-112].

Розглядаючи аксіосферу освіти як сукупність двох видів освітніх цінностей: інструментальних, тобто цінностей-засобів, за допомогою яких можливо досягнути фундаментальних цінностей, та специфічних цінностей освіти, що мають значення тільки в межах навчально-виховного процесу, можна констатувати, що реалізація аксіологічної складової освіти сприяє

формуванню власної системи цінностей у молодих людей. Освітні цінності, таким чином, являють собою «систему соціальних норм, концептуальних ідей, значень, смислів, ідеалів, що відображає провідні гуманістичні пріоритети суспільства та виступає головним орієнтиром для розвитку освітньої системи в цілому» [257, с. 406].

Тому, нагальною стає необхідність наукового обґрунтування двох систем цінностей: тих, на які має орієнтуватися освіта зараз і на перспективу, що повинні цілком відповідати загальнолюдським цінностям [104] та тих, які мають створюватися, формуватися в самому освітньому процесі [136, с. 103].

Слід зазначити, що усі цінності освіти можна поділити на цінності збереження – консерватизму – та цінності перетворення – розвитку та росту.

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

Представники класичного реалізму (Дж. Уайлд) вважають, що виключним завданням освіти є формування навичок надбання знань та вміння їх використовувати, тобто цінністю освіти, згідно з цією точкою зору, є самі знання та їх отримання.

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

Представники перенніалізму (Дж. Дональд Батлер, Г. Хорн), менш радикального, ніж есенціалізм, напрямку консерватизму, вважають, що в сучасну епоху кризи культури лише повернення до поглядів класиків

античності та середньовіччя, відродження вічних цінностей може допомогти особистості і суспільству в цілому знайти вірний напрямок розвитку. В межах аналітичної філософії освіта розглядається як механізм, який допомагає особистості на шляху пошуку істинних знань, тобто визначальною цінністю освіти вважається розвиток здатності мислити.

Таким чином, основною тезою консервативних напрямків в освіті є те, що освіта повинна бути традиційною та спрямованою на збереження цивілізації, а основною цінністю освіти є відтворення культури та трансляція культурних досягнень. На думку дослідника вітчизняної сфери освіти В. О. Огнев'юка, саме розуміння освіти як засобу трансляції цінностей культури і зумовило подібне консервативне мислення, «оскільки завдання розвитку культури, а також пов'язаного з нею розвитку особистості в освіті, як правило, не усвідомлювались» [197, с. 358].

На противагу консервативним напрямкам у філософії освіти, сформувалась інша позиція, згідно якої, фундаментальною освітньою цінністю має бути формування особистості. Слід підкреслити, що в межах цих напрямків не заперечується цінність освіти як транслятора традиційних цінностей та культурних надбань, але все ж таки це вважається другорядним, а головним вважається саме формування яскравої та творчої індивідуальності, розвиток її інтелектуальних, емоційних та моральних здібностей.

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

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

освітньому процесі, оскільки саме вони сприяють емоційному та моральному розвитку особистості.

Як вже було зазначено, освітня система існує в певному соціокультурному середовищі і взаємодіє з ним. Освіта, виступаючи транслятором найважливіших та історично сталих норм і цінностей буття, з категорії національних інтересів високорозвинених країн переходить у категорію світових пріоритетів; вона відіграє вирішальну роль в контексті тих соціокультурних змін, котрі переживає сучасний світ. Її завдання полягає у забезпеченні засвоєння особистістю універсальних цінностей суспільства таким чином, щоб аксіологічні орієнтири окремого індивіду стали регуляторами соціальної поведінки людей у цілому [114, с. 34]. Але її зміст не обмежується трансляційною функцією. Освіта, будучи простором творчого освоєння нової інформації, формування нових здібностей та набуття практичного досвіду, являє собою реальність, в якій народжуються нові цінності, що зумовлюють формування ціннісних орієнтацій всього суспільства. При цьому, саме молода людина, що отримує освіту, виступає «одним із основних творчих учасників соціотрансформаційного процесу» [40, с. 192].

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

виступають вже не репродуктивними, а продуктивними, що визначають не тільки подальший вектор розвитку системи освіти, а й суспільства у цілому.

Більш того, освіта сама набуває значення цінності. І це випливає з того що, по-перше, вона виступає цариною соціокультурного буття, де здійснюється становлення духовно зрілої, моральної особистості, здатної відповідати за долю свого народу, сприяти реалізації морально-етичних цінностей, «творити цілісний, гуманний світ за «людською міркою» [105, с. 23]; по-друге, освіта в українських реаліях є майже єдиним носієм та оптимальним шляхом реалізації аксіологічних домінант – свободи, відповідальності, справедливості, гідності, любові.

Внаслідок загрози екологічної катастрофи, про що йшла мова вище, ми прийшли до висновку про необхідність концентрації зусиль людства на реалізації вимог «екологічного імперативу», що актуалізує закономірність виявлення соціальних механізмів, які «мають допомогти кожній людині зробити правильний вибір і перетворити світоглядні концепти екологічної парадигми» на її власні морально-етичні цінності. Система освіти, що є «основним каналом цілеспрямованого впливу суспільства на індивіда з метою формування у нього певних цінностей та норм поведінки, які корисні для суспільства та адаптують особу до соціальних реалій» [234, с. 74-76], виступає у цьому контексті найбільш ефективною складовою всієї системи соціалізації в сучасному соціумі.

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

Освіта являє собою простір творення образу людини в її онтологічній сутності, якою виступає система морально-аксіологічних домінант, що складає ціннісне ядро цього соціального інституту. Акумульований в історичній пам’яті досвід моральних, отже – відповідальних вчинків, знання про найбільш значимі

доброчинності та пріоритетні морально-етичні цінності, транслюються у межах освітнього каналу, сприяючи таким чином долученню особистості до морального буття суспільства.

Але слід ще раз наголосити на тому, що етичні знання, безцінний досвід моральної поведінки, віддзеркалені у змісті більшості дисциплін гуманітарного блоку. Їх отримання ще зовсім не означає неодмінної реалізації моральних абсолютів на рівні індивідуального суб'єкту, а детермінується наявністю вільного вибору та індивідуальної відповідальності. Останні ж, у свою чергу, теж формуються завдяки освітньо-комунікативному каналу. Цікавою у цьому контексті є характеристика К. Юнгом душі сучасної людини, котра, знаходячись у самому безпосередньому сьогоденні, перебуває на краю світу, маючи над собою небо, під собою усе людство з його історією, що губиться в тумані давнини, а перед собою - безодню усього майбутнього. Юнг зазначає, що мало хто з нас є сучасною людиною в цьому сенсі, бо таке існування вимагає найвищої свідомості [322, с. 294]. Тому визначальною цінністю сучасної освіти має виступати дійсне усвідомлення тих морально-етичних цінностей, що здатні врятувати світ та наше власне перебування у ньому, зупинити кризу духовності та спрямувати подальший розвиток українського суспільства до найвищої моральної мети, якою є життя кожної людини.

У сучасній українській філософії освіти розвивається підхід, який в якості центральних у сфері освіти розглядає антропоцентристські, демократичні та національні цінності. Так, В. П. Кремень у монографії «Філософія людиноцентризму в освітньому просторі» зазначає, що в сучасних умовах техногенної цивілізації виникла загроза існуванню людини і саме тому сучасне суспільство повинне перейти до нової парадигми розвитку, де саме людина, а не економіка або технології, буде метою та сенсом прогресу, тобто – до людиноцентризму, що є «новою стратегією поступу суспільства, в основі якої знаходиться не накопичення матеріальних благ і цінностей, а орієнтація на цінності духовні, на знання, культуру, науку, без яких життя втрачає смисл і перспективу» [134, с. 9]. До аксіосфери освіти також входять такі цінності, як

інновація, творчість, креативна діяльність які, в свою чергу, є «невід'ємними характеристиками творчої особистості, формування якої сьогодні є стратегічною метою освіти» [134, с. 296].

Маючи на увазі, що в умовах трансформації сучасного українського суспільства не політичні сили, не релігія, не засоби масової інформації, в силу своєї комерціалізації та роз'єднаності, а саме освіта має найбільші можливості впливати на формування духовного світу та цінностей особистості, слід відзначити, що для цього вона сама повинна змінити свої цінності. Повинно змінитися ставлення до людини, яка має стати змістом сучасної освіти. Тому, коли «в освітянському середовищі України відбувається процес осмислення нових завдань, цілей, цінностей і якості освіти в контексті її людиновимірності й людиноспрямованості» [197, с. 369], необхідно виробити не лише людиноцентричну парадигму розвитку освіти, а сформувати «людинобіосфероцентричне» мислення, що передбачає співвіднесення людини із «особистим світом, світом природи, світом суспільства й світом культури» [197, с. 374]. Необхідно зазначити, що для реалізації нової людинобіосфероцентричної парадигми освіти не лише вона сама повинна утверджувати ті цінності, які є визначальними для розвитку суспільства, а й суспільство має розглядати людину як вищу цінність.

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

Отже теза про те, що чим вище рівень освіти, тим більш моральною є особистість [76, с. 60], передбачає, у першу чергу її посилене орієнтування на формування аксіосфери моралі особистості через запровадження певних курсів, в межах яких саме і обговорюються етичні аспекти людських взаємовідносин, практикується моральна рефлексія. Саме така вища освіта зможе надати людині можливість проаналізувати різні точки зору та порівняти їх між собою, сформувати всебічно розвинену особистість та посилити в неї інтерес до етичної складової людського буття [335].

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

У цьому контексті необхідно окремо здійснити аналіз цінностей гуманітарної освіти.

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

Наступною істотною цінністю освіти є вільне самовизначення кожної людини, тобто забезпечення умов для її власного самоствердження у світоглядному просторі. Необхідно зазначити, що моральна самореалізація особистості, що розкривається через інтеріоризацію певної системи морально-аксіологічних домінант соціуму, які набувають в свідомості особистості специфічної форми, що реалізується в подальшій моральній поведінці, все ж таки повинна підпорядковуватись меті реалізації загальновизнаних морально-етичних цінностей. Тобто освіта повинна впливати на особистість таким чином,

щоб загальнолюдські цінності не за яких умов не відходили на другий план по відношенню до суб'єктивних цінностей індивіда.

Третьою освітньою цінністю є особистісна самоактуалізація у культурі та житті. В цьому контексті освіта має спиратись на особистісний індивідуальний підхід до кожної людини, який дозволить уникнути протиріччя, що може виникнути у процесі соціалізації особистості, яка усвідомлює загальнолюдські цінності і формує власні. Це має допомогти індивіду знайти своє місце у культурі, житті та опанованій ним професії.

Четвертою освітньою цінністю виступає загальнокультурна компетентність особистості, яка реалізується у її здатності адекватно осмислити, знайти правильне рішення та комунікативний вираз у ситуації, що не обмежується лише професійними інтересами людини [232, с. 195-200].

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

На наш погляд, освіта дійсно виступає найважливішим соціальним інститутом, що реалізує морально-етичні цінності, норми, ідеали, відтворює національно-культурний світ. Вона здатна вирішувати завдання розвитку духовного світу особистості, її вищих цінностей. На думку сучасних дослідників, одним із головних завдань освіти слід вважати відповідальність за духовну спадкоємність поколінь, освоєння новою генерацією стійких конструктів духовності, зокрема – морально-етичних цінностей. Від здатності відтворювати свою культурну самобутність залежить духовна безпека нації [11; 101; 277].

Найбільший потенціал у збереженні духовності та формуванні високоморальної людини має саме гуманітарна складова освіти, що безпосередньо забезпечує культурне наслідування та духовний розвиток людини як цілісної особистості в її екзистенційній та онтологічній повноті. Ще у середині XIX століття цей особливий статус гуманітарної освіти як основного носія морально-етичних цінностей визначив А. Ламартін: «Якби ми раптово стали позбавленими всіх природничо-наукових знань, матеріальний світ зберігся, хоча, безумовно, багато втратив би. Але якщо людина втратить хоча б одну з моральних істин, хранителем яких є гуманітарна освіта, загине вона сама і все людство» [331]. Ця його думка сьогодні є особливо актуальною. Низький рівень моральності дійсно загрожує самому існуванню суспільства.

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

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

характерних рис гуманітарної освіти. При порівнянні природничих та гуманітарних дисциплін можна прийти до висновку, що при їх засвоєнні механізм «розуміння» реалізується по-різному. Вивчення природних об'єктів передбачає розуміння їх змісту та сутності; що ж стосується гуманітарного матеріалу, то його зміст має бути вироблений самостійно. Розуміння в цьому випадку є процесом смислотворення, в результаті чого зміст, що виникає, виявляється не у відчуженому знанні, а в усвідомленні спільного буття того, хто розуміє, і того, кого прагнуть зрозуміти [216, с. 263].

Як було зазначено, процес реалізації морально-етичних цінностей на рівні суб'єкта передбачає проходження декількох етапів, що пов'язані між собою наявністю у людини морального відчуття. У свою чергу, становлення моральності, відчуття краси і добра вимагає співпереживання, емпатії, почуття співпричетності до того, що «вивчається» [233, с. 52]. Детермінантою його формування також виступає гуманітарна освіта, яка, завдяки своїй специфіці, здатна стимулювати моральну рефлексію та розвивати відповідні відчуття. На думку І. Канта, саме ця складова освітянського процесу сприяє тому, що моральні закони можуть проникнути в душу людини, а моральні норми стати для неї суб'єктивно значимими. При цьому він вважав, що система освіти повинна бути орієнтована в значній мірі на майбутній кращий стан людського роду – на ідею людства та відповідно до його загального призначення [117, с. 444].

Але якраз внаслідок нинішньої культурної та духовної кризи в нашому суспільстві, що супроводжується переоцінкою цінностей, гуманітарна освіта у вищій школі опинилась в найгіршому стані. Спостерігається тривожна тенденція до механічного сприйняття в якості зразка для наслідування західних моделей освітянських технологій. Але, це веде у кінцевому підсумку лише до еклектичного поєднання концепцій різних національних шкіл. Як показує досвід, не можна застосовувати до вітчизняної освіти підходи, розроблені в Японії, США або Англії, адже вони не відповідають особливостям українського суспільства: «...українці потребують своєї оригінальної – національної – «моделі» соціально-економічного, політичного і т. п. розвитку, яка б

відповідала українському національному характерові» [34, с. 63]. Західна система освіти спрямована, перш за все, на трансляцію максимального обсягу знань і засвоєння технологій, раціоналістично та технократично орієнтована, що знецінює духовно-моральну складову освітянського процесу. Її інструментально-прагматична природа значною мірою знецінює духовно-моральну складову освітянського процесу.

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

Головним завданням освіти є формування органічної і цілісної особистості. Раціоналістично ж спрямована система освіти не здатна сформувати таку всебічно розвинену, високоморальну, сповнену духовності людину. Лише на вищих рівнях духовного пізнання можливий синтез антиномій, але джерелом цього нового знання вже є не розум, а серце. Лише серцем можливо охопити усю сукупність безмежного буття. Саме для української нації характерна орієнтація на сприйняття навколишнього світу через серце, звернення людини до природи, поєднання з нею. Ця особливість українського духовного складу знайшла яскравий вираз у царині філософії, яка «на рефлексивному рівні виражає найістотніші ментальні ознаки нації, внаслідок чого дослідження своєрідності філософського поступу того чи іншого народу дає змогу виявити і його «душу», що характеризується кордоцентризмом, тобто перевагою духовного над раціональним і отримала назву – «філософія серця» [250, с. 152].

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

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

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

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

По-четверте, виходячи з необхідності посилення етнополітичної, державної, духовної безпеки та враховуючи високу конфліктогенність [19, с. 18], викликану набуттям соціальною системою якостей відкритості, невизначеності, однією з пріоритетних цінностей гуманітарної освіти повинно бути формування, з одного боку, патріотизму, поваги до історичного минулого та морально-етичних цінностей української нації, а, з іншого – толерантності, здатності вести діалог з людьми, що мають відмінні переконання.

Отже, завданням освіти є не лише трансляція від покоління до покоління та закріплення в кожному наступному найбільш стабільних національних духовних, світоглядних та культурних цінностей соціуму, а й збагачення

індивідуальних та суспільних ментальних якостей даного етносу загальнолюдськими морально-етичними цінностями. Саме ці цінності сприятимуть духовній конвергенції та діалогу культур. Крім цього, освіта спрямована на корегування та перетворення цінностей, що на особистісному та суспільному рівнях визначають поведінку людей, спрямовують та концентрують їх «ментальну енергію» на досягнення цілей, які повинні відповідати вищим морально-етичним цінностям прогресуючої людської цивілізації [63, с. 179].

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

Виходячи зі специфіки соціально-філософської проблематики, необхідно наголосити на тому, що основна увага в філософії завжди приділялась аксіологічним, морально-етичним питанням. Зміст цієї форми світогляду, починаючи з античної класики, виявляв себе через єднання трьох складових: логіки, фізики та етики. Розкриваючи внутрішній зв’язок цих елементів, слід зазначити, що організуючим центром в цій тріаді виступає саме етика, яка, будучи частиною філософії, є також її об’єднуючою цільової установкою. Найважливішим завданням філософської етики є осмислення та ціннісне оформлення самої філософії як етичного проекту, морально гідного способу життя. Етика як філософія моралі є виразом, продовженням і завершенням морального сенсу всієї філософії – без етики немає філософії, бо вона сама є етика [81].

Результатом занурення у глибини філософського знання, де людина отримує імпульс до критичного сприйняття реальності, яка не відповідає її

власним моральним ідеалам, стає конструювання у свідомості суб'єкта уявного образу світу, що являє собою сферу панування морально-етичних цінностей, справедливого та гідного життя. У ході філософствування особистість набуває навичок скептичного ставлення до соціальних реалій, формує культуру сумніву, прагнення не зупинятись на тому, що вже досягнуто на шляху до реалізації інтелектуальної утопії, цільовою складовою якої є морально досконалий всесвіт.

Завдяки своєрідному інструментарію мислення – проблемному характеру, поліваріативності відповідей, застосуванню когнітивних, етичних та естетичних здібностей свідомості особистості – філософське знання являє собою унікальну систему вироблення навичок недогматичного, гнучкого і одночасно доказового мислення. У результаті витонченої рефлексивної роботи з вироблення етично правильних суджень, що можливо лише в межах філософії, моральна складова соціальної дії реалізується, виходячи з контекстуальності, а не стереотипів [319, с. 36, 42]. Зміст цієї дисципліни, в силу недекларативного характеру, є плідним у виробленні самостійності мислення, пошуку власної моральної позиції, що сприяє реалізації творчого потенціалу особистості.

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

Філософія ставить і вирішує питання, що носять досить загальний характер, виявляє, усвідомлює та формулює принципи та закони, котрі є значимими для будь-якої сфери людської діяльності, допомагає осягненню смислу самої життєдіяльності людини, розвиває здатність орієнтуватися в суперечностях суспільного життя, дозволяє конструктивно діяти у розробці стратегічних життєвих позицій, порівнювати, вибирати і обґрунтовувати цінності, орієнтири, ідеали. Вона дає можливість подолати фрагментарність знання, досягти цілісного, універсального бачення морально-етичних

цінностей. Таким чином, філософія фактично здійснює ту місію, яка, на думку А. Н. Уайтхеда, є головною для неї – відшукати світогляд, здатний врятувати від загибелі людей, для яких найбільш значимими є цінності, що виходять за рамки задоволення тваринних потреб [265, с. 560].

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

Минуле людства, зокрема його моральний вимір, являє собою немов би дзеркало, біля якого особистість може зупинитись, відсторонитись і уважно вдивитись у своє власне «Я». Завдяки такому зануренню в історичне минуле, у ході власного переживання образів моралі різних історичних епох, відбувається спонтанне формування морально-етичних цінностей окремої особистості. Так, на думку В. С. Біблера, марною витратою часу слід вважати намагання змусити людину поводитись подібно Едипу, або ж жити, як Христос; діяти подібно Гамлету або Дон Кіхоту, оскільки кожна з моральних ситуацій потребує від особистості формувати власний варіант моральності та відповідальності [33, с. 17-19]. Відзеркалення «дискутуючих голосів історичних епох» у свідомості особистості дає можливість їй зрозуміти себе, сприяючи її духовному росту.

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

Оскільки філософське знання за своєю природою, завдяки розмаїттю світоглядних позицій, носить рефлексивний характер, у студентів формується

здатність до толерантності, прийняття іншої точки зору. В її рамках виявляються передумови власних суджень і міркувань опонента, досягається розуміння концептуальності знання. У процесі викладання курсу філософії здійснюється світоглядне осмислення цінностей духовної культури, щоб в умовах кризи заповнити екзистенціальний вакуум світоглядними установками, ціннісними орієнтаціями, високими взірцями внутрішньої культури.

Філософські питання завжди з необхідністю передбачаються в процесі самостановлення і самореалізації людського існування. Людина за своєю суттю повинна запитувати. Вона сама має творити людський світ і як окремий індивід, і як член суспільства. Для цього необхідне власне, особистісне пізнання. Саме філософія занурює студента в атмосферу світоглядного запитування [217, с. 159], що заохочує до пізнання, яке дає орієнтацію в житті, відповідальних вчинках і дозволяє відшукати своє місце у світі. Підставою для філософських проблемних питань виступає культурна ситуація, тобто така життєва ситуація, у якій і виникають вічні філософські проблеми.

Філософія сприяє виробленню теоретичного мислення, що, з одного боку, сьогодні допомагає більш глибоко зрозуміти і засвоїти спеціальні і теоретичні дисципліни, а з іншого – у майбутньому буде основою ефективного управління суспільством в цілому. Окрім того, викладання філософії успішно вирішує завдання розвитку самої здатності до розуміння у студентів, що є основою як теоретичної діяльності, так і практичної. В цьому сенсі філософія є досить практичною.

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

творчості. Вона поєднує у собі не тільки теоретичне та практичне, а й ціннісне ставлення до світу.

Завдання філософії полягає в тому, щоб процес пізнання незмінно перебував у полі ціннісних прагнень людини, що значною мірою визначається її роль у житті як окремої особистості, так і соціуму в цілому. Виходячи з того, що вона являє собою єдність ціннісного та пізнавального ставлення до світу, необхідно наголосити на її потужному потенціалі у вирішенні проблеми пошуку відповідних сучасному рівню розвитку людини і суспільства форм взаємодії епістемології з аксіологією, що, у свою чергу, сприяє виходу суспільства з кризового стану [81].

Філософія, яка, завдяки своїй специфіці, здатна розширяти інформаційне поле знань про етичні колізії, стимулювати моральну рефлексію та розвивати відповідні відчуття, виступає детермінантою формування морального відчуття. Будучи рефлексивною формою знання, вона відіграє найважливішу роль в орієнтації особистості на моральне самовдосконалення та розвиток. Її основною компетенцією та сферою відповідальності виступають цінності [82], зокрема – морально-етичні. Саме філософія сприяє формуванню почуття відповідальності людини за близьких, вітчизну та долю світу в цілому.

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

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

По-друге, виходячи зі специфіки морально-етичних цінностей та ментальних особливостей української нації, необхідно використовувати такі шляхи їх реалізації, що не будуть вступати в протиріччя з внутрішньою природою представників українського етносу і дозволять досягти високого рівня моральності в нашому суспільстві. Такий потенціал, на нашу думку, є у

філософії, яка в силу свого проблематичного, недекларативного, плюралістичного, діалогічного характеру надає кожній особистості можливість самостійного визначення власної моральної позиції. Адже людину можна вважати доброчинною лише тоді, коли здійснення морального вчинку перестає бути для неї зовнішньою необхідністю, трансформуючись у внутрішню потребу, і моральна поведінка стає постійною рисою її характеру.

4.2. Художньо-образна інтерпретація філософського знання як засіб трансляції морально-етичних цінностей громадянського суспільства

Реалізація морально-етичних цінностей на рівні індивідуального суб'єкту, про що йшла мова в першому розділі, передбачає проходження певних етапів, серед яких конститутивне значення належить формуванню морального почуття. Під час здійснення морального вчинку чи оцінювання поведінки іншого людина керується, в першу чергу, не абстрактним уявленням про добро та зло, а саме почуттям, що викликане цією подією; тобто формування змістовної сторони аксіосфери моралі передбачає не лише виробництво цінностей в соціальному процесі, а й наявність емоційних переживань на рівні індивідуальної свідомості [53, с. 113]. Саме завдяки моральним почуттям, що виникають під час цього емоційного переживання, репрезентовані знання про загальноприйняті в соціумі морально-етичні цінності набувають імперативного характеру.

В контексті порівняння емоційної те раціональної форм пізнання слід зазначити, що сама специфіка процесу набуття морального знання значною мірою унеможливлює логічне пояснення морально-етичних цінностей. Так, Дж. Мур за допомогою оригінального зіставлення понять «добро» та «жовте» демонструє відмінність вищезазначених форм пізнання і некомпетентність традиційних засобів комунікативної практики. Він зазначає, що подібно до того, як неможливо тому, хто ще не знає, що таке «жовте», пояснити, що це таке, так же неможливо в аналогічній ситуації пояснити йому, що таке «добро» [184, с. 63].

Моральне пізнання, що відзначається диференційованістю, особистісним ставленням індивіда до соціального буття [14, с. 124], в той же час передбачає певну стандартизацію моральних почуттів, внаслідок чого відбувається «емоційне узагальнення» соціального досвіду, отриманого особистістю в межах комунікативної взаємодії. Саме таке узагальнення сприяє віддзеркаленню актуальних морально-етичних цінностей у свідомості людини і дає підставу говорити про певну співзвучність двох методів пізнання – морального та художньо-образного, що більш детально буде розкрито нижче.

Слід підкреслити, що зазначена специфіка зближує моральне та художнє пізнання, що вперше було відзначено в філософії мистецтва Ф. Шеллінга, згідно з яким в мистецтві, яке здатне осягнути всі грані людського буття, внутрішній світ людини з її радощами та печалями, доступне те, до чого наука лише намагається наблизитись [303, с. 387]. Художнє пізнання моральних феноменів, на чому необхідно акцентувати у контексті нашого дослідження, переважно здійснюється не в абстрактно-належному, а в культурно-ціннісному аспектах – у категоріях моралі та відповідних стосунках [161, с. 113]. Ця форма пізнання, за допомогою конкретно-чуттєвих образів героїв та їх вчинків, сприяє осягненню соціальної сутності моральних явищ суспільства.

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

Виступаючи засобом трансформації практично-раціональної форми суспільних уявлень про моральну поведінку в емоційно-образну, мистецтво постає дієвим способом знакового відтворення реальності за допомогою

художнього образу, що передає і відтворює соціально значущий зміст в певних емоційних станах.

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

Отже, використання терміну «художньо-образна інтерпретація філософських концептів» як експлікацію знання більш зрозумілою мовою – мовою символічної реальності художніх образів – в нашому дослідженні є невипадковим: доречність його застосування обумовлена специфікою об'єкту трансляції. Успішність особистісної інтеріоризації морально-етичних цінностей, що актуалізуються в сучасному українському соціумі, залежить від того, наскільки повно будуть враховані всі специфічні особливості цього процесу.

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

Одним з найбільш значимих видів мистецтва, що пов'язаний саме із створенням образів за допомогою слова, виступає художня література. Матеріалом для створення художніх образів у творчості письменників є мова,

досконаліть якої відкриває унікальну можливість передати настрій, емоційне напруження, ставлення до дійсності не лише за допомогою слова як фрагмента знакової системи, а і через його інтонаційне забарвлення, що визначається контекстом літературного твору [207].

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

Якщо звернутися до історії філософської думки, то можна виявити два протилежних підходи до проблеми співвідношення філософії та літератури. Представники сучасного наукового дискурсу наголошують на тому, що в певні культурні періоди філософія та література об'єднувалися в рамках якогось «ізму» – романтизму, екзистенціалізму чи постмодернізму, де були задані моделі використання філософії літераторами чи літератури філософами. Заперечувати зазначену періодичність зближення цих двох форм виразу думки немає сенсу, але все ж таки вживання терміну «використання» в цьому контексті є не зовсім вдалим. На нашу думку, філософія та література скоріше за все співвідносяться як рівноцінні взаємодіючі елементи, що в рамках певної конструкції гармонійно поєднують художньо-образну форму та філософський зміст.

Зближення філософії та літератури, як вже було зазначено, яскраво виявилося в епоху романтизму, зокрема, у філософських поглядах німецьких представників цього напрямку. Так, Фрідріх Шлегель, що одночасно був філософом і письменником, відзначав, що «поезія і філософія повинні з'єднатися», а «філософ повинен говорити про самого себе як ліричний поет» [306, с. 287, 311]. Також німецький філософ і поет Новаліс дотримувався схожої точки зору, виразивши її словами: «Поезія – героїня філософії ... філософія є теорія поезії» [153, с. 94]. Важливу роль мистецтву відводили також І. Кант, Ф. Шиллер, Г. Гегель та інші.

Але Кант, на відміну від представників романтизму, наголошував на автономії таких форм суспільної свідомості як мораль, філософія, мистецтво тощо. Схожої точки зору дотримується і відомий румунський філософ Еміль Чоран, не підтримуючи ідею злиття філософії та мистецтва, а відстоюючи чистоту кожної з цих сфер духовності. Проза і поезія, навантажені філософствуванням, на його думку, втрачають життя швидше од інших; філософія ж, у свою чергу, є відокремленою від літератури – як від прози, так і від поезії. Він зазначає: «Необхідна наївність письменника, щоб вірити, що писати – означає мислити» [327].

На наш погляд, філософія і література глибоко взаємопов'язані: філософія в силу свого світоглядного потенціалу не може не впливати на художню творчість, але й сама потребує образно-емоційних засобів виразності, притаманних художній літературі. При цьому останню слід розглядати як джерело інформації, що є не менш достовірним ніж данні найбільш прискіпливого експерименту [93].

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

З іншого боку, багато з філософів використовують художні форми слова для вираження філософських ідей. Так, філософ і письменник Альбер Камю, відзначав: «Хочеш бути філософом – пиши роман» [116, с. 78]. Б. Рассел, будучи визнаним філософом, у 1950 році за роботу «Шлюб і мораль» одержав

Нобелівську премію з літератури. Слід також розрізняти письменників, що розробляють у своїх творах власні філософські концепції і тих, які лише «ілюструють» вже існуючі філософські ідеї та використовують певний категоріальний апарат.

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

У цілому філософські пошуки характерні для всіх відомих письменників XIX-XX ст. Яскравим прикладом цього є роман М. О. Булгакова «Майстер і Маргарита», в якому репрезентовані як в явній, так і в метафоричній формі такі морально-етичні цінності як добро та зло, доброта, милосердя, співчуття, честь та свобода.

Творчість цього письменника завжди викликала величезний інтерес, хоча й неоднозначно інтерпретувалась, що знайшло свій відбиток у значній кількості критичних праць. Серед булгакознавців, які займалися пошуком літературних джерел і прототипів героїв роману «Майстер і Маргарита», необхідно назвати І. Л. Галинську, В. Я. Лакшина, Б. В. Соколова, М. О. Чудакову, Л. І. Яновську. Що ж стосується аналізу його філософського змісту, то тут слід згадати саме тих представників наукового дискурсу, які намагалися не лише виявити філософські мотиви роману «Майстер та Маргарита», а й провести деякі паралелі між творчістю М. О. Булгакова та відомими філософськими концепціями, що знайшли своє відображення у цьому творі. Це, перш за все, Л. Скорино та І. Виноградов, які нескінченно сперечалися щодо гуманістичної і екзистенціальної спрямованості роману [55; 247]; І. Ф. Белза та Н. П. Утєхін, перший з яких підкреслює вплив болгарської єресі на роман «Майстер та Маргарита» [48], а другий критикує цей погляд та зводить все до дуалізму категорій добра і зла [268]; І. Л. Галинська, котра наголошує на впливі поглядів

альбігойців на творчість М. О. Булгакова [57]; Б. В. Соколов, який аналізує відображення у романі М. О. Булгакова поглядів екзистенціалістів М. А. Бердяєва і Л. Шестова [243]. Слід згадати також В. Куніцина – з його «римським стоїцизмом» [140], Л. А. Левіну – з «кантіанськими мотивами» [145] та Т. Разуменко – з «філософією Сковороди» [220].

Наявність такого розмаїття поглядів, інколи доволі суперечливих, свідчить про філософську глибину твору, можливість і необхідність його подальшого аналізу. Своє завдання ми вбачаємо в тому, щоб довести, що художньо-образна інтерпретація філософського знання, яскравим прикладом якої є безсмертний твір М. О. Булгакова, дійсно може стати джерелом морального пізнання.

Першими категоріями, з якими ми зустрічаємося, читаючи цей роман, є категорії добра і зла. Вони присутні вже в епіграфі з безсмертного твору Ґете «Фауст», де сформульовано важливий для письменника принцип взаємозалежності добра та зла [244, с. 98-99]: «…так кто ж ты, наконец? – Я – часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо» [45, с. 333].

Усі події в романі Булгакова розгортаються в атмосфері дії цих двох сил, немовби самостійних, але, по суті, досить взаємозалежних, що відбивається також і на долях героїв роману. Що може краще вказувати на цю діалектику, як не те, що в романі в епізоді зустрічі на Патріарших ставках саме Воланд доводить поету Бездомному і редактору Берліозу існування Бога?! Адже для Воланда розмова про Ісуса є розмовою і про нього самого. І якщо ці два атеїсти заперечують існування Христа, не визнають ролі Бога, то вони не визнають і існування його – Воланда та його ролі в земному житті. Тобто Воланд вбачає у цьому загрозу своєму існуванню, замах саме на свою персону. «Он едва самого меня не свел с ума, доказывая мне, что меня нету!» [45, с. 621]. Воланд провокує істину, доводить її від протилежного. Сам диявол покликаний відновити справедливість і баланс добрих і злих сил. У романі немає посоромлення сил зла або ж його торжества, адже безмежне добро теж несе зло, насильство, страждання. Це відображено в наступних словах Воланда: «Ты

произнёс свои слова так, как будто ты не признаёшь теней, а также и зла. Не будешь ли ты так добр подумать над вопросом: что бы делало твоё добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с неё исчезли тени? … Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар, снеся с него прочь все деревья и всё живое из-за твоей фантазии наслаждаться голым светом?» [45, с. 696].

Метафоричне порівняння, що є концептуальним виразом авторської позиції М. О. Булгакова щодо співвідношення добра і зла, має місце і в каламбурі, висловленому темно-фіолетовим лицарем. «Рыцарь этот когда-то неудачно пошутил, его каламбур, который он сочинил, разговаривая о свете и тьме, был не совсем хорош. И рыцарю пришлось после этого прошутить немного больше и дольше, нежели он предполагал. Но сегодня такая ночь, когда сводятся счёты. Рыцарь свой счёт оплатил и закрыл!» [45, с. 651-652]. Який саме каламбур склав темно-фіолетовий лицар – на сторінках роману не уточнюється, і нам залишається лише здогадуватися про це. З цього приводу, правда, існують деякі припущення. Наприклад, на думку І. Л. Галинської, темно-фіолетовий лицар у Булгакова може вести своє походження від лицарів-трубадурів часів альбігойства. Отже, каламбур Коров'єва-Фагота може бути уривком з «Пісні про альбігойський хрестовий похід», і виглядає наступним чином: «Из тьмы сотворился свет» [57, с. 102]. Іншим варіантом цього ж каламбуру є знайдений Л. М. Яновською запис у чорновому зошиті роману, датований 1933 роком: «Свет порождает тень, но никогда, мессир, не бывало наоборот» [323, с. 121-122]. Цілком можливо, що це ескіз жарту Коров'єва про світло і пітьму, який так дорого йому обійшовся, котрий Булгаков вирішив не включати в текст свого твору.

Як ми бачимо, ці два варіанти частково співпадають один з одним. Згідно з припущенням І. Л. Галинської, на творчість письменника здійснили вплив альбігойські догмати, що ще раз свідчить про гностичну спрямованість морально-етичної концепції Булгакова. Адже прихильники цього напрямку з'явились ще на початку XI-го століття і взагалі вважались наступниками маніхеїв. Згідно з альбігойськими догматами, темрява – це сфера, що цілком

відділена від світла і, значить, світло ніяк не може сотворитися із темряви, як бог світла не може сотворитися із князя пітьми. Що стосується другого варіанту, який належить Л. М. Яновській, то згідно з маніхейством, щойно згаданим у альбігойців, і у цілому – гностицизмом, царини світла і тіні дійсно не можуть бути створені одна одною, оскільки це два безумовно самостійних первоначала, од віку незмінних у своєму єстві, утворюють два окремих світи. Саме тому, згідно з гностичною традицією, за змістом обидва варіанти каламбуру рівною мірою не можуть влаштовувати ні сили світла, ні сили пітьми, за що і був покараний темно-фіолетовий лицар – адже такий жарт справді можна назвати невдалим.

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

Читаючи роман «Майстер і Маргарита», ми можемо зробити висновок, що пекло є не наслідком втручання надприродних темних сил, а лише справою

рук людських. Правляче світом Зло походить не від Сатани, що несе справедливість, а від людської ж влади. Відомства Бога і Диявола протиставляються не як Добро і Зло, а як справедливість. Безглуздому, влаштованому за людською сваволею пеклу, яке з найдавніших часів панує на всіх континентах, протистоїть вічний, справедливий і милосердний потойбічний світ, де віддасться усім за їх вірою, заслугами та стражданнями.

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

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

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

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

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

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

формулювання богомильського дуалістичного принципу, що наголошує на взаємозалежному існуванні добра і зла, світла і тіні [48, с. 194-195].

Цю точку зору досить успішно критикує Н. П. Утєхін, який підкреслює, що принцип дуалізму властивий не тільки болгарській єресі, а й зороастризму, євтіхіанству, маніхейству, павлікіанству і частково – середньовічному християнству [268, с. 105-109]. Дійсно, адже, згідно з зороастризмом, усе суще поділяється на дві протилежні сфери – царства світла і добра та пітьми і зла. Між цими двома протилежностями йде одвічна боротьба, що складає основу світового процесу як на землі, так і поза нею, у світі богів. Гімни «Авести» закликають людей бути доброзичливими, стриманими в помислах і пристрастях, готовими жити у злагоді і дружбі, допомагати ближньому своєму. Можна сказати, що основною ідеєю етичних поглядів Зороастра було те, що істина і добро, як і страждання та зло, залежать від самих людей, які можуть і повинні бути активними творцями власної долі. А маніхейство визнає дві безумовно самостійні і незмінні у своїй сутності першооснови, що утворюють два окремі світи – добра і зла. Таким чином, можливо сказати, що філософська концепція М. О. Булгакова носить не стільки конкретно богомильський, а в цілому – гностичний характер з притаманним йому дуалізмом.

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

У своїй роботі «Майстер і Маргарита» Булгаков не тільки орієнтує нас на проблему добра і зла та безпосередньо говорить про це, але й виділяє таку

категорію як «доброта». Найбільш яскравим персонажем у цьому випадку слід назвати Ієшуа Га-Ноцрі. У перших же своїх словах він використовує таке поняття як доброта: «Добрый человек! Поверь мне...» [45, с. 347]. Він вважає добрими і тих людей, що свідчили проти нього, і Понтія Пілата, що накаже стратити його, і Марка Крисобоя, що вдарив його батогом, і навіть Іуду з Кіріафа. Тут, як справедливо зазначає В. Куніцин, можна провести паралелі між образом Ієшуа і поглядами кініків, котрі вважали, що вони мають терпляче очікувати закінчення знущання над ними і при цьому мають любити тих, хто їх б'є, оскільки усі люди брати [140, с. 94].

На питання Понтія Пілата: «А теперь скажи мне, что это ты всё время употребляешь слово «добрые люди»? Ты всех, что ли, так называешь?» – він відповів: «Всех, злых людей нет на свете» [45, с. 355]. Ієшуа Га-Ноцрі, сам добра і всепрощаюча людина, вважає, що в усіх оточуючих його людях добро переважує зло і тільки в силу життєвих обставин вони виявляються іншими. Його постійне звертання до всіх «добра людина» немовби волає до їхнього доброго начала в надії на те, що людина дійсно стане доброю.

Тут ми можемо погодитися з думкою Л. Левиної, яка підкреслює, що булгаковське бачення первинності добра в людині перегукується з позицією І. Канта, який вважав, що в кожній людині є «задатки добра» і «схильність до зла», причому доброта в людині – це одвічне, а от зло – випадкове [145, с. 15]. Такої ж думки дотримується Т. Разуменко, вбачаючи у цьому схожість з філософськими поглядами Г. С. Сковороди, на думку якого людське серце і розум ніяк не можуть бажати зла іншим [220, с. 49].

На відміну від попередніх точок зору, Б. В. Соколов підкреслює, що Булгаков заперечує, наприклад, толстовську ідею «зараження добром». Проявляється це в тому, що Понтій Пілат, вислухавши проповідь Ієшуа про те, що всі люди добрі, а злих людей немає на світі, починає творити добро злими засобами. І саме цим булгаківська точка зору перегукується з думкою одного з основоположників екзистенціалізму М. Бердяєва [243]. У зв'язку з розглядом цієї ситуації слід звернути увагу на те, що М. О. Булгаков все ж таки вказав на

те, що ніяких позитивних змін за цими діями Пілата не відбулося: Ієшуа як був страченим, так і залишився ним, а Пілат промучився дванадцять тисяч «лун» в небутті від докорів сумління. На тій же підставі Б. В. Соколов проводить паралелі між поглядами інших представників екзистенціалізму – Л. Шестова і М. Булгакова. Він вказує на те, що Левій Матвій, не дивлячись на сприятливий вплив Ієшуа, все ж таки став на злочинний шлях і збирався вбити ненависного йому Іуду. Булгаков на сторінках свого роману заздалегідь дав спростування таким заявам. Михайло Опанасович спеціально підкреслив, що Левій Матвій був поганим учнем: «Ходит, ходит один с козлиным пергаментом и непрерывно пишет. Но я однажды заглянул в этот пергамент и ужаснулся. Решительно ничего из того, что там записано, я не говорил. Я его умолял: сожги ты бога ради свой пергамент! Но он вырвал его у меня из рук и убежал» [45, с. 288]. Він просто не зміг осягти усю глибину слів Ієшуа.

На думку Л. Скорино, весь роман Булгакова пронизаний «гуманізмом без кордонів» – гуманізмом всепрощення, який вже не лише стирає всілякі грані між Добром і Злом, але й взагалі змішує і поєднує ці поняття [247, с. 33]. З її точки зору, Ієшуа, як і Майстер, ставить проповідь, гуманізм самозречення і всепрощення вище од усякої справи, підкреслюючи, що несхожість булгаковського Ієшуа та Ісуса у євангельському сюжеті полягає саме у цій бездіяльності.

У цьому з нею не погоджується А. Виноградов, згідно з яким Ієшуа активно робить добро, а Майстер не хоче діяти і стає пасивним, за що і не заслуговує світла, проте заслуговує на спокій – так необхідний йому. Основною ідеєю М. Булгакова, на його думку, є не пасивність, а активна роль добра. Бути вірним добру, істині, справедливості – це не лише не робити зла. Не тільки не зраджувати добро, що б тобі не загрожувало. Бути вірним добру – це значить служити йому, творити його, сіяти його навкруги – невтомно, до межі сил і життя [55, с. 68-69].

І. Виноградов теж наголошує на екзистенціальному забарвленні роману «Майстер і Маргарита». Згідно з його підходом, булгаківський безумовний

моральний імператив певною мірою за змістом є співзвучним філософії екзистенціалізму: людина повинна дотримуватися своєї особистої моральної позиції, слідувати своєму моральному обов'язку, має бути вірною самій собі. Проте у подальших міркуваннях він сам же і заперечує це, вважаючи, що моральна позиція М. Булгакова відрізняється від філософії екзистенціалізму тим, що людина вірна не тільки своїм внутрішнім моральним принципам істини, добра і справедливості, а й принципам, які в той же час є і об'єктивними морально-етичними цінностями. Крім того, Виноградов вбачає відмінність філософської концепції Булгакова від екзистенціалізму також у активній ролі людини в утвердженні добра. Зло, що проявляється в тій чи іншій конкретній ситуації, в якій знаходиться людина, вимагає зміни і самої цієї ситуації. У екзистенціалізмі ж кризова ситуація, в яку закинута людина, являє собою лише деяку пасивну прийняту нею даність, що є викликом виключно її особистому моральному стоїцизму, але не її громадянській активності [55, с. 74].

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

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

Як ми знаємо з сюжету роману, службові обов'язки Понтія Пілата звели його з обвинуваченим із Галілеї Ієшуа Га-Ноцрі. У ході бесіди з Ієшуа Пілат побачив його невинуватість і спочатку прийняв рішення не утверджувати смертний вирок. Він знає, що після страти Ієшуа не знайдеться людини, яка

змогла б з такою легкістю зняти напад його головного болю, і що тільки з цим бродячим філософом можна було б з такою свободою і взаєморозумінням розмовляти про питання філософські та абстрактні. «Все та же непонятная тоска ... пронизала его существо. Он тотчас постарался ее объяснить и объяснение было странное: показалось смутно прокуратору, что он чего-то не договорил с осужденным, а может быть, что-то не дослушал» [45, с. 365].

Але згодом, він будучи не в змозі подолати страх перед доносом Каіфи, відчуває себе зобов'язаним затвердити смертний вирок: адже Ієшуа всмілився образливо говорити про владу кесаря. Всесильний римський прокуратор Понтій Пілат змушений підкоритися обставинам, погодитися з рішенням іудейського первосвященика, послати на страту Ієшуа. Страх прокуратора не є безпричинним: адже через поблажливість до Ієшуа він може, як мінімум, втратити свою посаду, а то й погубити своє життя: «Неужели, вы при вашем уме, допускаете мысль, что из-за человека, совершившего преступление против кесаря, погубит свою карьеру прокуратор Иудеи» [45, с. 590]. «Ты полагаешь, несчастный, что римский прокуратор отпустит человека, говорившего то, что говорил ты? О боги, боги! Или ты думаешь, что я готов занять твоё место?» [45, с. 298].

Булгаков випробовує прокуратора Іудеї вчинком, що вимагає вільного волевиявлення. Але існує залежність дій людей, у тому числі і Понтія Пілата, від життєвих обставин. Адже Пілат – крупний чиновник, розумний і вольовий – не нікчема, але й не талановита людина, не творець. Саме у зв'язку з даною проблемою можна звернутися до оцінки А. Виноградовим булгаківського розуміння свободи волі. На його думку, відмінність «категоричного морального імперативу» Булгакова від інших поглядів полягає у тому, що проблема «провини» і «відповідальності» розглядається ним не лише у сфері «внутрішньої» моральності людини, але й не заперечує «вини» обставин, що штовхали її до цього, хоча це і не знімає з особистості відповідальності за скоєне [55, с. 73]. З цього ми можемо зробити висновок, що позиція Булгакова не відноситься ні до етичного фаталізму, що ставить людину в повну залежність від обставин, знімаючи з неї будь-яку відповідальність за вчинені

дії, ні до етичного волюнтаризму, що заперечує будь-яку необхідність, прояв якої виразно представлений на сторінках роману.

І в цьому контексті ми можемо погодитися з розглянутою вище позицією Л. А. Левіної, яка співставляє погляди М. О. Булгакова та І. Канта [145, с. 15]. Адже Кант також вважав, що, незважаючи на природну необхідність, усвідомлення нашої моральної свободи накладає на нас тягар відповідальності.

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

Булгаков нещадний до свого героя: він жорстоко змушує його пройти злочинний шлях до кінця. Пілат прагне перед самим собою пом’якшити свою вину або перенести її назовні. «Ему ясно было, что сегодня днём он что-то безвозвратно упустил, и теперь он упущенное хочет исправить какими-то мелкими и ничтожными, а главное, запоздавшими действиями. Обман же самого себя заключался в том, что прокуратор старался внушить себе, что действия эти, теперешние, вечерние, не менее важны, чем утренний приговор. Но это очень плохо удавалось прокуратору» [45, с. 580]. Тут ми можемо погодитися з критиком, який у зв’язку з постановкою в булгаковському романі питання про свободу волі, наводить слова Сенеки, тим самим підкреслюючи, що так близькі серцю Булгакова ідеї походять ще від римського стоїцизму, про який ми згадували раніше. А слова ці такі: «Не лучше ли забывать обиды, чем мстить за них?… Не лучше ли прощать обиды, чем усугублять одно зло другим?… Сколько мог бы ты принести добра и своим родным, и близким, и родине, если бы занялся ими, вместо того, чтобы изыскивать средства, как бы причинить зло твоим врагам» [140, с. 94].

Такій якості як доброта протистоять людські пороки – боягузтво і страх. У вуста Ієшуа Булгаков вклав вислів: «В числе человеческих пороков одним из самых главных он считает трусость» [45, с. 640]. Ці слова начебто звернені саме

до Пілата. Тому Пілат і не спить, бажаючи продовжувати розмову і повірити у те, що страти не було, зізнатися у тому, що немає пороку страшнішого од боягузтва.

Але все ж таки Пілат зрештою одержує прощення. Прощення, що є актом милосердя стосовно нього з боку доброї людини. «За него уже попросил тот, с кем он так стремится разговаривать» [45, с. 719]. Каяттям і стражданнями Пілат спокутує свою провину і отримує прощення. Саме цим і відрізняється позиція М. Булгакова від кантіанської. Милосердя починає звучати у Булгакова лише там, де є спокутування провини дійсним каяттям і прозрінням людини, що звільняється внаслідок цього для нового життя [247, с. 72]. Прохання Ієшуа винагородити Майстра спокоєм теж є закликом до милосердя – милосердя, яке слід вважати однією з головних морально-етичних цінностей.

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

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

Слід зазначити, що в точці біфуркації перед соціальною системою відкривається декілька атрактивних станів, серед яких вона «обирає» саме той, до якого вона найбільш всього тяжіє і який, у свою чергу, визначає її подальший розвиток – принаймні до наступної точки біфуркації. «Майбутнє не тільки буде, воно є, воно в нас, ми несемо його в своєму теперішньому як

проекцію в майбутнє свого буття, яке здійснюється щохвилинно» [70, с. 45]. Навіть незначне коливання соціальної системи в напрямку структури-атрактора, ефемерна перемога якої проявляється після чергової біфуркації, призводить – внаслідок хаотичності біфуркаційного моменту – до її інерційного руху в межах зони атрактора в напрямку ідеального стану, до якого вона. Цим ідеальним станом в українському соціумі виступає свобода.

На сучасному етапі розвитку української нації, у якої в найбільш складні історичні часи прокидається дух козацтва, рух у напрямку свободи є тотожним «вільному падінню». Але слід наголосити на такій парадоксальній істині, згідно з якою суспільство, яке рухається у напрямку нічим необмеженої свободи, тобто сваволі, в кінцевому підсумку потрапляє в кардинально відмінний стан – повної несвободи. Так, у відповідності до синергетичного підходу величезне число ступенів свободи є складовими хаосу, а сутність здатності системи до самоорганізації розкривається через спонтанне виникнення порядку, що є результатом відкритості системи. Перенесення цієї закономірності на рівень індивідуального суб'єкта передбачає, «що хаотичні і неузгоджені, керовані лише індивідуальними інтересами вчинки людей стають все більш зумовленими» [4, с. 36], зовнішньо регламентованими – тобто несвободними.

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

Здатність зробити вибір, що приведе соціальну систему до більш досконалого рівня впорядкованості, визначається рівнем моральності особистості – її адекватної моральної соціалізації. У світлі комерціалізації та безконтрольності комунікативних потоків в сучасній Україні лише людина, яка

є носієм стійкої системи морально-етичних цінностей, що актуалізуються в соціумі, здатна протистояти цим деструктивним впливам.

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

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

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

Аргументами на підтримку цієї позиції виступають:

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

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

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

ВИСНОВКИ

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

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

Актуалізація певних цінностей обумовлена трансформацією всієї системи моралі, зміст якої визначає уявлення про вище благо та форму моралі, що переважають в суспільстві. Зміни на суспільному рівні передбачають і відповідні перетворення моральної складової свідомості індивідуального суб'єкту, зокрема цінностей, що реалізуються як його ціннісні орієнтації, та комплексу доброчинностей, до яких він прагне на шляху до морального самовдосконалення.

Зміна системи морально-етичних цінностей, пов'язана з процесом їх переоцінки, детермінованим релігійними, економічними або соціально-політичними чинниками. На сучасному етапі розвитку це обумовлено ще й

інтеграційним фактором, внаслідок чого відбувається динамічна трансформація структури і якості людської цивілізації. Конститутивну роль починають відігравати процеси глобалізації, індивідуалізації, технократизації тощо.

Специфіка ж переоцінки аксіосфери моралі сучасного українського соціуму, в першу чергу, обумовлена необхідністю становлення та розвитку громадянського суспільства в нашій державі, що можна вважати недосяжним без справжнього відродження ціннісної матриці, яка виступає духовним орієнтиром на шляху виходу нашого суспільства із стану аномії в якому воно перебуває вже більш ніж двадцять п’ять років.

Громадянське суспільство сучасної України потребує соціального оновлення, яке можливе при виявленні основних факторів та механізмів його розвитку. Так, саме національний менталітет виступає одним з факторів, що сприяє оптимізації процесу взаємодії соціальних спільнот та інститутів шляхом перетворення сукупної цілісності національних символів, закріплених в національному менталітеті, у цінності громадянського суспільства.

Менталітет стає соціокультурною основою формування громадянського суспільства та сприяє адаптації національної свідомості до зовнішніх змін в соціальній реальності. Національний менталітет є внутрішнім мірилом рівноваги між зовнішніх впливом та збереженням цінності індивідуальної свободи особистості. Ціннісна основа національного менталітету стає тією ланкою, яка пов’язує трансформаційні процеси в суспільстві та забезпечує стабільність його розвитку.

Національний менталітет української нації під впливом соціальних умов закріпив таку систему цінностей, як: шанобливість у людських стосунках, турботливість, бережливе ставлення до людей і прагнення до ладу в усьому, мрійливість, поетичність та чуттєвість, зумовлює настрої суму, поваги, обачності, підозрілості, очікування, настороженості та терплячості, на вольовому рівні це формує людину активної, дієвої життєвої позиції.

Основні елементи національного менталітету визначають його рольові можливості, котрі формують певну стабілізаційну основу існування нації та її

якості, що дозволяють її представникам переосмислити досвід, накопичений поколіннями під час зіткнення з певною ситуацією соціальної дійсності. Хоча елементи національного менталітету стійкі у часі, однак кардинальні зміни впливають на формування світосприйняття. Це відбувається під час історичних зламів, коли громадянин опиняється перед обличчям нових умов, що різко змінюються. Їх наслідком є перетворення усталених стереотипів поведінки, установок людей, їх цінностей, формування нового стилю життя. Таким чином, певні події знаходять відгук у свідомості і стають частиною ментальної матриці, нашаровуючись на існуючий фундамент.

Завдяки сукупності ознак менталітет спрямований на збереження цілісної структури нації та відтворення її елементів в системі соціальної реальності шляхом підтримки ціннісного значення у свідомості особистості та мотивації її діяльності в умовах розвитку громадянського суспільства, що змінюються. Реалізація цього процесу можлива через функціонування соціальних інститутів, шляхом перетворення символічної інтерпретації національних цінностей і закріплення цієї символіки в систему цінностей громадянського суспільства сучасної України.

Інституалізація громадянського суспільства в Україні здійснювалася протягом багатьох років, таким чином виявляючи як активну соціальну позицію у відстоюванні інтересів і прав громадян, так і в пасивному пристосуванні до історичних умов і пануючої системи управління, намагаючись через розвиток історичної науки і літератури зберегти культурні символи нації, які б сприяли національному відродженню, і пристосуванню до стану постійного очікування. Основними інститутами, які здійснювали певні заходи для збереження формального статусу української нації, а також її прав і свобод стали: інститут козацтва, товариства, правові інститути та формування політичних інститутів української державності. Основою для інституалізації громадянського суспільства став конституціоналізм.

В сою чергу, саме національний менталітет виступає інституціональним фактором визначення поведінки соціальних груп, що входять до складу

української нації: національної еліти, представників різних професійних груп та етнічних громад, а також є основою організації та діяльності громадських об'єднань різних напрямків: просвітницьких, економічних, соціальних та політичних. Національні символи: територія, мова, релігія, особливості економічного та політичного розвитку, утворившись на етнічному рівні формування української нації, в умовах демократизації українського суспільства набувають нового символічного значення опосередковано через систему функціонування соціальних інститутів та громадських організацій.

Подальший розвиток громадянського суспільства в Україні повинен базуватися на пріоритеті національних прав і свобод особистості як необхідних атрибутах національно-політичної активності громадян.

Національна свобода особистості – це свідомий прояв прагнення до вільного існування в межах суспільства кожної особистості, яка належить до нації від народження чи прагне увійти до її складу шляхом поділу та захисту національної системи цінностей. Національна свобода особистості спирається на юридичні гарантії свободи, за допомогою яких забезпечується її реалізація і регулюється її обсяг.

Закріплені законодавчо права громадян виявляють ступінь прояву особистої свободи, яка проявляється в економічній сфері, волонтерській діяльності, збільшується рівень довіри до громадських організацій та рівень долучення громадян до вирішення громадських проблем, а також готовність приймати участь у акціях протесту. Однак, для того, щоб цей процес зберіг сталу тенденцію до розвитку необхідно підвищити частку національної свободи особистості та акцентувати увагу на морально-етичному аспекті реалізації свободи в різних сферах життєдіяльності особистості.

Виходячи з необхідності формування системи морально-етичних цінностей, що, з одного боку, буде відповідати загальноцивілізаційним принципам моралі, а з іншого – має гармонійно доповнювати традиційний світогляд української нації, слід враховувати такі, притаманні нашому етносу ментальні особливості як індивідуалізм і емоційність. Так, в якості морально-

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

Високоморальне суспільство, де панує любов та відповідальність, можливе лише за умови ефективної моральної соціалізації його представників, що включає як отримання етичного знання про актуальні у даному соціумі цінності, так і їх інтеріоризацію та реалізацію у відповідній діяльності, наявність якої визначає людину як морально-етичну особистість.

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

Визначальною цінністю сучасної освіти виступає трансляція актуальних морально-етичних цінностей, результатом чого є формування високоморальної особистості, справжнього «громадянина» та патріота України. Найбільший потенціал у здійсненні цієї відповідальної місії має гуманітарна освіта, зокрема – цикл філософських дисциплін, в межах якого стає можливим систематичне

обґрунтування і цілісне бачення цієї системи аксіологічних домінант. Саме філософія, в силу свого проблематичного, не декларативного, плюралістичного, діалогічного характеру, сприяє самостійному, вільному, творчому орієнтуванню в світі морально-етичних цінностей.

У філософському осмисленні людської мотивації традиційно присутня опозиція «розум – емоції», яка приводить до необхідності визнання пріоритетності в тому чи іншому соціумі переважно емоційного або раціонального типу особистості і відповідно – врахування цього моменту при побудові стратегії трансляції морально-етичних цінностей, апелюючи відповідно до розуму або до почуттів. Виходячи зі специфіки формування морального почуття як умови реалізації морально-аксіологічних домінант та ментальних особливостей українського етносу, а саме – переваги почуттєвої складової і розуміння навколишнього світу за допомогою «серця», випливає необхідність використання художньо-образної інтерпретації філософського знання, його експлікації більш зрозумілою мовою символічної реальності художніх образів в якості засобу трансляції морально-етичних цінностей.

Однією з найбільш вдалих форм художньо-образної інтерпретації філософського знання виступає художня література з її образно-емоційними засобами виразності, що дозволяє ефективно формувати моральні почуття. Філософія та література знаходяться у тісному взаємозв’язку. Роман М. Булгакова «Майстер і Маргарита», який було запропоновано в якості ілюстрації до нашого дослідження, виступає авторською філософською концепцією, внаслідок чого автора можна ідентифікувати як письменника, творчість якого являє собою взірець філософствування у вигляді високохудожнього літературного твору.

Сучасне українське суспільство, що перебуває в процесі набуття ним «громадянського» статусу, повинно орієнтуватися на таку модель реалізації морально-етичних цінностей, де системоутворюючим буде виступати принцип передування відповідальності розширенню меж свободи на загальному та індивідуальному рівнях у всіх сферах життєдіяльності соціуму – духовній,

економічній, політичній, екологічній; для затвердження цієї парадигми українська держава зобов'язана впроваджувати гуманітаризацію освіти, зокрема збільшення кількості годин на блок філософських дисциплін. Формування патріотичного почуття, потреба в якому актуалізується у сучасній Україні, обумовлює необхідність у процесі вивчення дисциплін гуманітарного циклу враховувати орієнтованість українців – в силу притаманного їм емоційного сприйняття дійсності – здебільше на любов, ніж на обов'язок. Виходячи з ментальних особливостей представників українського соціуму – емоційного, «кордоцентричного» характеру пізнання – форма донесення знання про актуальні в українському громадянському суспільстві морально-етичні цінності повинна бути художньо-образною.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Блаженный. О Граде Божием [Текст] / Блаженный Августин; [пер. с лат.]. — Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. — 1296 с. — (Классическая философская мысль).

2. Адамс Б. Секреты управления [Текст] / Боб Адамс. — М. : АСТ Астрель, 2007. — 304 с.

3. Азроянц Э. А. Глобализация: катастрофа или путь к развитию? Современные тенденции мирового развития и политические амбиции [Текст] / Эдуард Арсеньевич Азроянц. — М. : Издательский дом «Новый век». — 2002. — 416 с.

4. Александер Дж. Парадоксы гражданского общества / Джеффри Александер // Социология: теория, методы, маркетинг. — 1999. — № 1. — С. 27-41.

5. Алексеев А. Что такое Гражданское общество? [Електронний ресурс] / Антон Алексеев. — Режим доступу: http://igfm.org.ua

6. Алмонд Г. А. Гражданская культура и стабильность демократии [Електронний ресурс] / Габриэль Абрахам Алмонд, Сидней Верба. — Режим доступа : http://civisbook.ru/files/File/1992-4-Almond_Verba.pdf.

7. Альберти Л. Б. Книги о семье [Текст] / Леон Баттиста Альберти; [пер. М. А. Юсима]. — М. : Языки славянских культур, 2008. — 416 с.

8. Амелин В. Н. Власть как общественное явление / В. Н. Амелин. // Социально-политические науки. — 1991. — №2. — С. 3-15.

9. Американские просветители : избранны произведения : в 2 т. / [пер. с англ; под общ. ред. Б. Э. Быховского]. — М. : Мысль. — Т. 2. —1969. — 445 с.

10. Ананьїн В. О. Етнонаціональний чинник безпеки сучасного поліетнічного суспільства (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття ступеня доктора філософських наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія і філософія історії» / В. О. Ананьїн. — Київ, 1998. — 31 с.

11. Андрущенко В. П. Роздуми про освіту [Текст] : статті, нариси, інтерв'ю / Віктор Петрович Андрущенко. — [2-е вид.]. — К. : Знання України, 2008. — 819 с.

12. Аннинский Л. А. Глобальное и национальное: чья возьмет? [Електронний ресурс] / Лев Александрович Аннинский // Знамя. — 2000. — №9. — Режим доступу : http://magazines.russ.ru/znamia/2000/9/konf.html

13. Анчел Э. Этос и история [Текст] / Эва Анчел; [пер. с венгр.; предисл. М. А. Хевеши]. — М. : Мысль, 1988. — 127 с.

14. Апресян Р. Г. Эмоциональные механизмы нравственности / Рубен Грантович Апресян // Вопросы философии. — 1981. — № 5. — С. 113-124.

15. Арендт Х. Истоки тоталитаризма [Текст] / Ханна Арендт. — М. : ЦентрКом, 1996. — 221с.

16. Аристотель. Сочинения [Текст] : в 4-х томах / Аристотель; [общ. ред. А. И. Доватур; пер. с древнегреческого Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова, С. А. Жебелева [и др.]; АН СССР, Ин-т Философии]. — Москва : Мысль. — Т. 4. — 1984. — 830 с.

17. Арон Р. Вибране. Введення у філософію історії [Електронний ресурс] / Реймонд Арон. — Режим доступу: http://pdf-books.com.ua

18. Арон Р. Демократия и тоталитаризм [Текст] / Реймон Арон; [пер. с фр. Г. И. Семенова]. — М. : Текст, 1993. — 303 с.

19. Баева Л. В. Гуманитарное образование в информационном мире / Людмила Владимировна Баева // Совет ректоров. — 2009. — № 12. — С. 6-20.

20. Баева Л. В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории : [монография] / Людмила Владимировна Баева. — Астрахань : Издательский дом «Астраханский университет», 2004. — 277 с.

21. Балла О. Человек Возможный / Ольга Балла // Первое сентября. — 2002 — № 20. — С. 5.

22. Барков В. Ю. Украина сегодня: политические, социальные и национальные детерминанты развития [Текст] / В. Ю. Барков. — К. : НАН Украины. Ин-т философии им. Г. С. Сковороды, 1998. — 196 с.

23. Батай Ж. Внутренний опыт [Текст] / Жорж Батай; [пер. с фр. С. Л. Фокин]. — Спб. : Аксиома : Мифрил, 1997. — 336 с.

24. Бауман З. Индивидуализированное общество : [монография] / Зигмунт Бауман; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева]. — М. : Изд-во «Логос», 2005. — 390 с.

25. Бахтин М. М. К философии поступка [Текст] / Михаил Михайлович Бахтин // Собр. соч. в 7 т. — М. : Русские словари. — Т. 1. — 2003. — С. 7-68.

26. Бекон Ф. Новый органон / Френсис Бекон. — М. : Главное социально-экономическое издательство, 1938. — 350 с.

27. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства / Иеремия Бентам. — М. : РОССПЭН, 1998. — 415 с.

28. Бердяев Н. А. Русская идея [Текст] // О России и русской философской культуре / Николай Александрович Бердяев. — М. : Наука, 1990. — 736 с.

29. Бердяев Н. А. Философия свободы [Текст] / Николай Александрович Бердяев. — М. : АСТ, 2002. — 736 с.

30. Берлин И. Философия свободы. Европа [Электронный ресурс] / Исайя Берлин. — Режим доступу: http://lithub.ru/book/467942/.

31. Бестужев-Лада И. В. Альтернативная цивилизация [Текст] / Игорь Васильевич Бестужев-Лада. — М. : ВЛАДОС, 1998. — 352 с.

32. Бжезинский З. Выбор : мировое господство или глобальное лидерство [Текст] / Збигнев Бжезинский. — М. : Международные отношения, 2010. — 262 с.

33. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность : философские размышления о жизненных проблемах [Текст] / Владимир Соломонович Библер // Этическая мысль : науч.-публицист. чтения; [ред. А. А. Гусейнов]. — М. : Политиздат,1990. — 480 с.

34. Бичко І. В. Українська ментальність і проблеми гуманітаризації національної вищої освіти / Ігор Валентинович Бичко // Розбудова держави. — 1993. — № 3. — С. 58-63.

35. Бовуар С. де. Друга стать [Текст] : у 2 т. / Симона де Бовуар; пер. с фр. Н. Воробйова [та ін.]. — К. : Основи. — Т. 2. — 1994.– 392 с.

36. Богданов А. А. Тектология : всеобщая организационная наука. В 2-х кн. / А. А. Богданов. — М. : Экономика. — Кн. 1. — 1989. − 304 с.

37. Богуславская Ю. С. Гражданское общество : идея, наследие социализма и современная украинская реальность [Монография] / Ю. С. Богуславская, И. И. Кальной, И. Ф. Кононов и др.; [Науч. ред. И. Ф. Кононов]. — Луганск : Альма-матер, 2002. — 284 с.

38. Боргош Ю. Фома Аквинский [Текст] / Юзеф Боргош; [пер с польск. М. Гуренко]. — М. : Мысль, 1966. — 215 с. — (Мыслители прошлого).

39. Борзенков В. Г. О природе человека / В. Г. Борзенков // Человек. — 2008. — № 3. — С. 5-18.

40. Борінштейн Є. Р. Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства : [монографія] / Євген Руславович Борінштейн. — Одеса : Астропринт, 2004. — 400 с.

41. Боринтештейн Е. Р. Личность : ее языковые ценностные ориентации [Монография] / Е. Р. Боринштейн, А. А. Кавалеров. — Одесса : Астропринт, 2001. — 168 с.

42. Борусевич О. А. Міжпоколінна трансформація етнічних цінностей (на прикладі українського етносу) / О. А. Борусевич. — К. : Просвіта, 2003. — 35 с.

43. Брайс Д. Американская республика. Общественное мнение. Объяснительные примеры и замечания. Строй общественной жизни [Електронний ресурс] / Д. Брайс. — Режим доступу: //http: www. ecat.lib.mpgu.edu

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

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

46. Буш Д. Україна – США : новий етап партнерства / Д. Буш // Радянська Україна. — 1991. — 3 серпня. — С. 3.

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

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

49. Валенса Л. Гнучка людина із заліза / Л. Валенса // Новий час. — 1989. — № 7. — С. 5-10.

50. Вейль С. Укорінення. Лист до клірика [Текст] / Сімона Вейль // Дух і літера. — Київ, 1998.— 300 с.

51. Велика Хартія Вольностей 1215 р. [Електронний ресурс]. — Режим доступу // http:www.vostlit.info/Texts/Dokument

52. Венгеров А. Б. Конститутция ПНР с изменениями поле 1976 г. / А. Б. Венгеров, В. Соколевич. — Варшава : Гос. науч. изд-во, 1978. — 301 с.

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

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

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

56. Гадамер Г.-Г. Істина і метод [Текст] / Ганс-Георг Гадамер; [пер. О. Мокрольський]. — К. : Юніверс, 2000. — (Філософська думка). — Т. 1. Герменевтика 1 : Основи філософської герменевтики. — 2000. — 464 с.

57. Галинская И. Л. Загадки известных книг: о Д. Сэлинджере и М. Булгакове [Текст] / Ирина Львовна Галинская. — М. : Наука, 1986. — 124 с.

58. Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении [Текст] / Николай Гартман // Фауст и Заратустра : сборник; [пер. с нем. И. Фокин, В. Волжский, В. Пожидаев]. — СПб. : Азбука, 2001. — 320 с.

59. Гартман Н. Этика [Текст] / Николай Гартман // Этика; [пер с нем. А. Б. Глаголева, под ред. Ю. С. Медведева и Д. В. Скляднева]. — СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2002. — 708 с.

60. Гегель Г. В. Ф. Политические произведения : [переводы] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [вступ. статья и примеч. В. С. Нерсесянца] ; АН СССР, Ин-т государства и права. — Москва : Наука, 1978. — 438 с. — (Памятники философской мысли).

61. Гегель Г. В. Ф. Философия права [Текст] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель; [пер. с нем., ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц; авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц]. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.

62. Геллнер Э. Нации и национализм [Текст] / Э. Геллнер ; [ред. и послесловие И. И. Крупника; пер. с англ. Т. В. Бердникова, М. Н. Тюнькина]. — М. : Прогресс, 1991. — 320 с.

63. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века : учебное пособие для самообразования / Борис Семенович Гершунский. — [изд. 2-е, переработанное и дополненное]. — М. : Педагогическое общество России, 2002. — 512 с.

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

65. Гидденс Э. Социология [Текст] / Энтони Гидденс; [пер. с англ.; науч. ред. В. А. Ядов; общ. ред. Л. С. Гурьевой, Л. Н. Посилевича]. — М. : Эдиториал УРСС, 1999. — 704 с.

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

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

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

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

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

71. Гольбах П. А. Избранные произведения в 2-х томах [Текст] / Поль Анри Гольбах. — М. : Мысль. — Т. 1. — 1963. — 715 с.

72. Горбань О. В. Громадянське суспільство : ідея та механізми його здійснення (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія і філософія історії» / О. В. Горбань. — Сімферополь, 2011. — 36 с.

73. Горлач М. І. Політологія. Наука про політику [Підручник] / М. І. Горлач, В. Г. Кремень. — К. : Центр учбової літератури, 2009. — 840 с.

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

75. Грушевський М. Про українську мову і українську справу [Текст] / Михайло Грушевський. — К. : Українська прес-група, 2013. — 79 с.

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

77. Гулиев В. Е. Социалистическая демократия и личные права [Текст] / В. Е. Гулиев, Ф. М. Рудинский. — М. : Юридическая литература, 1984. — 188 с.

78. Гумбольт В. Язык и философия культуры [Текст] / Вильгельм фон Гумбольт. — М. : Прогресс, 1985. — 452 с.

79. Гусейнов А. А. Возможно ли глобальное общество без глобального этоса? [Електронний ресурс] / Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов // Гуманитарная культура как фактор преобразования России. — СПб.: ГПУ, 1998. — Режим доступу: http://guseinov.ru/publ/glob_ethos.html

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

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

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

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

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

85. Данем Б. Герои и еретики : политическая история западной мысли [Текст] / Б. Данем; [пер. И. С. Тихомирова ; ред. и вступ. статья И. Д. Панцхавы]. — М. : Прогресс, 1967. — 502 с.

86. Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор [Текст] / Чарлз Дарвин. — СПб., 1991.

87. Дезами Т. Кодекс общности [Текст] / Т. Дезами; [пер с франц. Э. А. Желубовской]. — М. : Изд-во АН СРСР, 1956. — 546 с.

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

89. Декларация прав человека и гражданина 1789 г. Великая французская революция [Электронный ресурс] // Французская Республика: Конституция и законодательные акты. — М., 1989. — С. 26-29. — Режим доступа к тексту: http://1789-fr.ru/declaration.html.

90. Джилас М. Лицо тоталитаризма [Электронный ресурс] / Джилас Милован. — Режим доступу: http://royallib.com

91. Джойс Дж. Улисс [Текст] / Дж. Джойс; [пер. с англ.]. — М. : Республика, 1993. — 671 с.

92. Добролюбський А. О. Школа «Анналів». «Новая историческая наука» [Навчальний посібник] / А. О. Добролюбський, С. С. Мохненко,

Ю. А. Добролюбська; [вид-во 2-ге, перероблене і доповнене]. — Одеса — Херсон — Москва, 2000. — 190 с.

93. Додонов Б. И. Эмоция как ценность [Текст] / Борис Игнатьевич Додонов. — М. : Политиздат, 1978. — 272 с.

94. Друкер П. Менеджмент. Вызовы XXI века [Текст] / Питер Друкер. — М. : ЛитРес, 2001. — 280 с.

95. Дурденевский В. Иностранное конституционное право в выбранных образцах / В. Дурденевский. — Л. : Государственное издательство, 1925. — 263 с.

96. Дьюи Дж. Реконструкция в философии [Текст] / Джон Дьюи; [пер. с англ. М. Занадворов]. — М. : Логос, 2001. — 168 с.

97. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии [Текст] / Эмиль Дюркгейм; [пер. с фр.]. — М. : Наука, 1991. — 576 с.

98. Етика : Навч. посібник / [Т. Г. Аболіна, В. В. Єфименко, О. М. Лінчук та ін.]. — К. : Либідь, 1992. — 328 с.

99. Етос і мораль в сучасному світі : [монографія] / [Т. Г. Аболіна, А. М. Єрмоленко, О. О. Кисельова та ін.] ; відп. ред. В. А. Малахов. — К. : ПАРАПАН, 2004. — 200 с.

100. Єрмоленко А. М. Монологічна та дискурс-етична моделі відповідальності у суспільстві за доби реконструкції / Анатолій Миколайович Єрмоленко // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід. — К. : Етна-1. — 2006. — С. 13-31.

101. Запесоцкий А. С. Гуманитарное образование и проблемы духовной безопасности / Александр Сергеевич Запесоцкий // Педагогика. — 2002. — № 2. — С. 3-8.

102. Запесоцкий А. С. Куда идет российская культура? (материалы «круглого стола») / Г. А. Гаджиев, А. С. Запесоцкий, А. Б. Куделин, В. Л. Марков, М. Б. Пиотровский, Г. М. Резник, В. С. Степин, Т. С. Юрьева // Вопросы философии. — 2010 — № 9. — С. 3-59. — Режим доступу: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=200&Itemid=52

103. Зборовский Г. Е. История социологии : классический етап : учеб. для

ВУЗов / Г. Е. Зборовский, Урал, РИО СурГПУ, 2014. — 211 с.

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

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

106. Илиаде М. Словарь религиозных обрядов и верований / М. Илиаде, И. Кулиано. — М. : Рудомино; Спб. : Университетская книга, 1997. — 163 с.

107. Ильинский И. П. Социалистическое самоуправление народа [Текст] / И. П. Ильинский. — М. : Мысль, 1983. — 303 с.

108. Институт Горшенина. Есть ли в Украине средний класс. [Електронний ресурс]. — Режим доступа: http://institute.gorshenin.ua/researches

109. История этических учений : Учебник / [под ред. Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова]. — М. : Гардарики, 2003. — 911 с.

110. Іваненко Б. Центральний Державний Архів Громадських Об’єднань України : Путівник / Державний комітет архівів України, Центральний держ. архів громадських об’єднань України ; авт.-упоряд. Б. Іваненко [та ін.]. — К.: ЦДАГО УКР., 2001. — 494 с. (Архівне зібрання України: Путівники).

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

112. Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Ст. по философии русской истории и культуры / К. Д. Кавелин. — М. : Правда, 1989. — 653 с.

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

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

115. Кальной И. И. Гражданское общество : истоки и современность [Монографія] / И. И. Кальной, М. Н. Лопушанский, П. В. Овчинникова и др.; [Ассоц. Юридический центр; науч. ред. И. И. Кальной, И. Н. Лопушанский]. — СПб. : Юридический центр Пресс, 2002. — 206 с. — (Политика и право).

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

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

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

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

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

121. Кин Дж. Гражданское общество : старые обиды и новое видение [Текст] / Дж. Кин. — К. : КИС, 2000. — 192 с.

122. Кириченко С. О. Шляхи формування громадянського суспільства і правової держави / С. О. Кириченко. — К. : Логос, 2000. — 88 с.

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

124. Климончук В. Й. Екзистенція свободи в мовно-ментальному вимірі національної самоідентифікації / Науковий вісник Інституту міжнародних відносин НПУ. Серія: економіка, право, політологія, туризм. — Том 2. — №4. — 2011. — С. 62-67.

125. Ковлер А. И. Демократия и участие в политике [Текст] / А. И. Ковлер, В. Смирнов. — М. : Наука, 1986. — 192 с.

126. Коген Г. Эстетика чистого чувства [Текст] / Герман Коген // Современная западноевропейская и американская естетика : сб. пер.; [под ред. Е. Г. Яковлева; пер. с нем. Т. А. Акиндиновой]. — М. : Книжный дом «Университет», 2002. — С. 54-60.

127. Колесницкий Н. Исследование по истории феодального государства в Германии (IX – XI века) / Николай Колесницкий. — М. : МОПИ, 1995. — 16 с.

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

129. Кондрашов В. А. Человек в мире моральных ценностей [Електронний ресурс] / В. А. Кондрашов. — Режим доступу: http://samlib.ru/k/kondrashow_w_a/file1.shtml

130. Конституція України [Текст] : (відповідає офіційному текстові). — К. : «Центр учбової літератури, 2014. – 56 с.

131. Конституции буржуазных государств : Учебное пособие / [составитель Ф. А. Кублицкий]. — М. : Иностранная литература, 1982. — 151 с.

132. Косов Р. В. Теория разделения властей : Учеб. пособие / Р. В. Косов. — Тамбов : Изд-во Тамб. гос. техн. ун-та, 2005. — 80 с.

133. Кравченко П. А. Вітчизняний культурно-історичний досвід в системі сучасного державотворення / П. А. Кравченко. — К. : Генеза, 2001. — 332 с.

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

135. Кресіна І. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси. Етнополітологічний аналіз [Текст] / І. Кресіна. — К. : Вища школа, 1998. — 392 с.

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

137. Кропоткин П. А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия [Текст] / П. А. Кропоткин. — М. : Правда, 1990. — 240 с.

138. Кудрявцев В. Н. Правовые грани свободы // Советское государство и право / В. Н. Кудрявцев. — 1989. — № 11. — С. 3-19.

139. Кузьмин М. Н. Переход от традиционного общества к гражданському : изменения человека / М. Н. Кузьмин // Вопросы философии. — 1997. — №2. — С. 57-70.

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

141. Курашвили Б. Политическая борьба и ее закономерности // Политические отношения : прогнозирование и планирование / Б. Курашвили. — М. : Наука, 1983. — 267 с.

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

143. Ламетри Ж. О. Сочинения [Текст] / Жюльен Офре де Ламетри; [пер. с фр.; общ. ред. В. М. Богуславского]. — [2-е изд.] — М. : Мысль, 1983. — 509 с.

144. Лебедев П. О. Стойкости и изменчивости системы государственного управления / П. О. Лебедев // Радянська держава і право. — 1985. — № 7. — С. 23−30.

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

146. Леге Ж. М. Кого страшит развитие науки? [Текст] / Жан-Мари Леге; [пер. с фр.]. — М. : Знание, 1988. — 192 с.

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

Г. М. Файбусович; Акад. наук СССР. Ин-т философии]. — М. : Мысль. — Т. 1. — 1982. — 636 с.

148. Липа Ю. І. Призначення України [Текст] / Ю. І. Липа. — К. : Фундація ім. О. Ольжича. — 1997. — 268 с.

149. Липинський В. Листи до братів хліборобів / В’ячеслав Липинський. — К. : Українська прес-група, 2013. — 31 с.

150. Липсет С. М. Третьего не дано / Сеймур Мартин Липсет // Проблемы Восточной Европы. — 1991. — № 33-34. — С. 93.

151. Лисяк-Рудницький І. П. Між історією і політикою / Іван Павлович Лисяк-Рудницький. — Мюнхен : Сучасність, 1973. — 230 с.

152. Литвиненко Н. Концепция справедливости Джона Ролза / Наталья Литвиненко // Логос.— 2006. — № 1 (52). — С. 26-34.

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

154. Литторин С.-О. Крах социалистического мифа. Расцвет и упадок государства благосостояния в Швеции /Свен-Отто Литторин. — Москва : Фонд «Референдум» ; Минск : ТПУ Полифакт, 2000. — 80 с.

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

156. Локк Дж. Сочинения [Текст] : в 3-х тт. / Дж. Локк; [ред., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский ; пер. с англ. А. Н. Савина]. — М. : Мысль. — Т. 2. — 1985. — 560 с.

157. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история [Текст] / Ю. М. Лотман. — М. : Языки русской культуры, 1999. — 399 с.

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

159. Лосский Н. О. Избранное [Текст] / Н. О. Лосский. — М. : Правда, 1991. — 622 с.

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

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

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

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

164. Малиновский Б. Научная теория культуры [Текст] / Бронислав Малиновский. — Москва : ОГИ, 2005. — 184 с.

165. Маринович М. Ф. Україна : дорога через пустелю : Зб. Статей / Мирослав Франкович Маринович. — Харків : Фоліо, 1993. — 189 с.

166. Маркс К. Собрание сочинений [Текст] : в 50-ти томах / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Изд-во полит. лит. — Т. 25. Ч. 1. — 1961. — 542 с.

167. Маркс К. Собрание сочинений [Текст] : в 50-ти томах / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Изд-во полит. лит. — Т. 34. — 1964. — 542 с.

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

169. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества [Текст] / Г. Маркузе; [пер. с англ.]. — М. : REFL-book, 1994. — 368 с.

170. Мигранян А. М. Актуальные проблемы в праве [Текст] / Андраник Мовсесович Мигранян. – М. : ИНФРА-ДАНА, 2002. – 564 с.

171. Мид М. Культура и мир детства [Текст] / Маргарет Мид. — М. : Наука, 1988. — 429 с.

172. Мизес Л. фон. Антикапиталистическая ментальность [Текст] / Л. фон Мизес. — Нью-Йорк : Телекс, 1992. — 347 с.

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

174. Мілош Ч. Поневолений розум [Текст] / Ч. Мілош; [передм. С. Бараньчака]. — Б.м.: Сучасність, 1985. — 264 с.

175. Мітряєва С. І. Міжнаціональні аспекти консолідації українського суспільства (регіональна модель) : [Монографія] / Нац. інститут стратегічних досліджень; [гол. ред. О. С. Власюк] / С. І. Мітряєва. — Ужгород : Вид-во нац. інст-ту стратегічних досліджень. Закарпатський філіал, 2001. — 172 с.

176. Міхновський М. І. Самостійна Україна / М. І. Міхновський. — Київ : Діокор, 2002. — 80 с.

177. Міщенко М. Д. Ідеологія, соціальна міфологія та трансформаційні процеси в українському суспільстві // Рада нац. Безпеки і оборони України / М. Д. Міщенко. — К. : Вид-во Нац. Ін-т стартегіч. Досліджень, 1998. — 102 с.

178. Мозер Ф. История буржуазного конституционализма XVII-XVIII вв. / Ф. Мозер. — М. : Наука, 1983. — 238 с.

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

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

181. Монтескье Ш. Избранные произведения о духе законов [Електронний ресурс] / Шарль Монтескье. — Режим доступу: http://profilib.com

182. Мориак Ф. Ш. Жизнь Иисуса / Ф. Ш. Мориак. — М. : Мир, 1991. — 238 с.

183. Моска Г. Правящий класс / Гаэтано Моска // Социс. — 1994. — № 10. — С. 187-198.

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

185. Нагорна Л. П. Національна ідентичність в Україні : [Монографія] / Л. П. Нагорна / Ін-т політ. і економ. досліджень. — К. : УПіЕНД, 2002. — 272 с.

186. Нейрн Т. От гражданского общества к гражданскому национализму : эволюции мифа / Том Нейрн // Логос. — 2007. — № 1 (58). — С. 14-33.

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

188. Немецкая классическая философия [Текст] / И. Кант, Г. Гегель, Ф. Шеллинг. — М. : Эксмо-Пресс ; Харьков : Фолио. — Т. 1. Право и свобода. — 2000. — 784 с.

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

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

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

192. Новая философская энциклопедия, 2003. Режим доступу: http://terme.ru/dictionary/879/word/moral

193. Новгородцев П. Об общественном идеале / П. Новгородцев. — М. : Пресса, 1991. — 638 с.

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

195. Новые конституции стран СНД и Балтии : Сборник документов. —

Вип. 2. — М. : Манускрипт, 1997. — 672 с.

196. Обушний М. І. Етнос і нація : проблеми ідентичності / М. І. Обушний. — К. : Український центр духовної культури, 1998. — 204 с.

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

198. Орзих М. Ф. Международные стандарты местного самоуправления : Учебное пособие. / Орзих Марк Филиппович, Баймуратов Михаил Александрович. — Одеса : АО БАХВА, 1996. — 127 с.

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

200. Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы [Текст] : сборник / Х. Ортега-и Гассет; [пер. с исп.; послесл. Н. Матяш]. — М. : Радуга, 1991. — 638 с.

201. Остроумов С. В. История идеи гражданського общества в англо-американской либеральной политической традиции : монография [Електронний ресурс] / Станислав Валерьевич Остроумов. — Режим доступу: http://mreadz.com.

202. Павлов И. П. Рефлекс свободы [Текст] / Иван Петрович Павлов. — Спб. : «Питер», 2001. — 432 с.

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

204. Панібудьласка В. Ф. Етнонаціональна історія України в документах та матеріалах [Текст] / ред. П. С. Сохань [та ін.] ; НАН України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. — Вип. 1. / упоряд. І. О. Кресіна [та ін.]. - [Б. м.] : [б. в.], 1997. — 167 с.

205. Пасько І. Громадянське суспільство і національна ідея України на тлі європейських процесів. Компаративні нариси / І. Пасько, Я. Пасько. — Донецьк : Східний видавничий дім. — 1999. — 184 с.

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

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

208. Петрищева О. М. Проблема розвитку між державою і громадянським суспільством / О. М. Петрищева. — Гілея. Науковий вісник. — Випуск 9. — 2007. — С. 84-91.

209. Питерс Т. В поисках совершенства. Уроки самых успешных компаний Америки / Т. Питерс, Р. Уотерман; [пер. с англ. В. В. Кулеба, О. П Пелявский]. — М. : Издательский дом «Вильямс», 2005. — 560 с.

210. Плавич В. П. Убежденность : философско-социологический анализ / Владимир Петрович Плавич. – Київ : Лыбидь, 1991. – 207 с.

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

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

213. Полан Ж. О счастье в рабстве / Ж. Полан // Д. Холландер. Мадам. — Минск : Дайджест, 1992. — 246 с.

214. Поппер К. Р. Відкрите суспільство та його вороги [Текст] : в 2-х тт. / Карл Раймонд Поппер; [пер. з англ. О. Коваленко]. — Київ : «Основи». — Т. 1. — 1994. — 444 с.

215. Поппер К. Р. Відкрите суспільство та його вороги [Текст] : в 2-х тт. / Карл Раймонд Поппер; [пер. з англ. О. Коваленко]. — Київ : «Основи». — Т. 2. — 1994. — 494 с.

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

217. Порус В. Н. О философии в вузе – без прикрас, но с надеждой / Владимир Натанович Порус // Светлое озеро: о философии в вузе – без прикрас, но с надеждой : материалы философско-психологической школы Оксфордского Российского Фонда. — Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2009. — С. 141-166.

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

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

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

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

222. Рассел Б. История западной философии [Текст] /Бертран Рассел. — 2-е издание. — Ростов-на-Дону : Феникс, 2002. — 992 с.

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

224. Рейган Р. Выступление в МГУ. Рейган в Москве. Встреча в верхах / Р. Рейган. — США : Изд-во Информационного агентства США, 1988. — 16 с.

225. Рейган Р. Откровенно говоря / Р. Рейган. — М. : Новости, 1990. — 67 с.

226. Рейган Р. Свобода, прогресс и мир / Р. Рейган // Международная жизнь, 1988. — № 11. — С. 10-14.

227. Речицкий В. В. Свобода и государство / Всеволод Владимирович Речицкий; Харьковская правозащитная группа. — Харьков : Фолио, 1998. — 143 с.

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

229. Розанов В. Собрание починений [Текст] / В. Розанов; [под общ. ред. А. Н. Николюкина]. — М. : Республика. — Т. 2. — 1994. — 541 с.

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

231. Розова Т. В. Специфика становления гражданского общества в Украине [Монография] / Т. В. Розова, В. Ю. Барков / Нац. ин-т стратег. исслед., Одесс. нац. юр. акад. — Одесса : Юр. лит., 2003. — 336 с.

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

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

234. Романенко М. І. Освіта як об’єкт соціально-філософського аналізу : [монографія] / Михайло Ілліч Романенко. — Дніпропетровськ, 1998. — 131 с.

235. Руссо Ж. Ж. Общественный договор [Электронний ресурс] / Жан Жак Руссо. — Режим доступу : http://libreboor.ru

236. Руссо Ж.-Ж. Трактаты [Текст] / Жан-Жак Руссо; [узд. Подгот. В. С. Алексеев-Попов]. — М. : Наука, 1969. — 703 с. — (Литературные памятникик).

237. Ручка А. О. Цінності і типи ціннісної ідентифікації в сучасному соціумі / Анатолій Олександрович Ручка, Марта Юріївна Наумова // Українське суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / За ред. д. ек. н. В. Ворони, д. соц. н. Д. Шульги. К.: Інститут соціології НАН України, 2013. — С. 285-297.

238. Сахаров А. Н. Менталитет и аграрное развитие России : материалы международной конференции / [ответ. ред. : А. Н. Сахаров, И. Н. Слепнев, фил. отд. РАИ]. — М. : Росс. Политиздат., 1996. — 440 с.

239. Сесардич Н. О некоторых идеологических преградах процесса демократизации Югославии / Н. Сесардич // Проблемы Восточной Европы. — 1989. — № 27-28. — С. 23-28.

240. Сен-Симон А. Избранные сочинения [Текст] : в 2-х тт. / А. Сен-Симон; [пер. с фр. Л. С. Цетлин; ред. В. П. Волгин]; Акад. наук СССР. — Москва ; Ленинград : Изд-во АН СРСР. —Т. 2. — 1948. — 485 с.

241. Сіленко А. О. Соціальна держава. Тернистий шлях до визначення. Світовий досвід і перспективи України / А. О. Сіленко; [наук. ред. В. П. Горбатенко]. — Одеса : ТЕС, 2002. — 357 с.

242. Смирнова О. Ю. Нравственные ценности в конфликте культур : дис. … канд. филос. наук : 17.00.01 / О. Ю. Смирнова. — Н. Новгород, 2001. — 190 с.

243. Соколов Б. В. Булгаковская энциклопедия / Борис Вадимович Соколов. — М. : Локид : Миф, 2000. — 588 с.

244. Соколов Б. В. Роман Булгакова «Мастер и Маргарита» : Очерки творческой истории / Борис Вадимович Соколов. — М. : Наука, 1991. — 176 с.

245. Соловьев В. А. Избранное : в 2-х тт. / В. А. Соловьев — М.: Искусство. — Т. 1. — 1989. — 556 с.

246. Сорос Д. Мыльный пузырь американского превосходства. На что следует направить американскую мощь / Д. Сорос. — М. : Альпина Бизнес Букс, 2004. – 192 с.

247. Скорино Л. Лица без карнавальных масок. Обсуждение романа «Мастер и Маргарита» / И. Виноградов, Л. Скорино // Вопросы литературы. — 1968.— № 6. — С. 24-81.

248. Сноу Ч. П. Две культуры / Чарльз Перси Сноу // Портреты и размышления. — М. : Прогресс, 1985. — С. 195-226.

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

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

251. Степанов И. М. Конституция и политика / И. М. Степанов. — М. : Наука, 1984. — 174 с.

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

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

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

255. Таран В. О. Ідеологія перехідного суспільства : соціально-філософський аналіз ідеологічного процесу в пострадянській Україні : [Монографія]. / В. О. Таран. — Запоріжжя: Запорозький юридичний інститут, 2000. — 316 с.

256. Терехова Г. Л. Проблема личности и ее свободы в философии А. И. Герцена / Грета Леоновна Терехова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культорология и искусствоведение. — Вопросы теории и практики. — 2011. — №8 (14). — С. 176 – 178.

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

258. Тойнби А. Постижение истории [Текст] / А. Тойнби. — М. : Абрис — Пресс, 2003. — 640 с.

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

260. Токвиль А. де. Демократия в Америке [Текст] / Алексис де Токвиль; [пер. В. Т. Олейник [и др.]; предисл. Г. Д. Ласки]. — М. : Весь мир, 2000. — 559 с.

261. Токвиль А. де. Старый порядок и революция [Текст] / Алексис де Токвиль. — СПБ. : Алетейя, 2008. — 248 с.

262. Тоффлер Э. Раса, власть и культура / Элвин Тоффлер // Новая технократическая волна на Западе. — М. : Прогресс, 1986. — 378 с.

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

264. Трубецкой С. Н. Сочинения [Текст] / Сергей Николаевич Трубецкой. — М. : «Мысль», 1991. — 192 с.

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

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

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

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

269. Фартушний А. А. Українська національна ідея як підстава державотворення : Монографія / Міністерство освіти і науки України / А. А. Фартушний. — Львів : Вид-во Нац. Ун-ту Львівська політехніка, 2000. — 308 с.

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

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

272. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки [Текст] / П. Фейерабенд; [пер. с англ. и нем.]. — М. : Прогресс, 1986. — 543 с.

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

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

275. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества [Текст] /Адам Фергюсон; [пер. с англ.; под. ред. М. А. Абрамова]. — М. : Российская политическая энциклопедия, 2000. — 392 с.

276. Философия : словарь основных понятий и тесты по курсу «Философия» : учебное пособие [Електронний ресурс] / [под редакцией З. А. Медведевой]. — Кемерово : КемТИПП, 2008. Режим доступу : http://terme.ru/dictionary/1070/word/moral

277. Філософська та політологічна освіта в Україні на перетині тисячоліть : [монографія] / А. Є. Конверський, В. А. Бугров, Л. В. Губерський та ін.; [за заг. ред. А. Є. Конверського, В. А. Бугрова]. — К. : ВПЦ «Київський університет», 2007. — 279 с.

278. Франк С. Л. Сочинения [Текст] / С. Л. Франк; [авт. вступ. ст., подг. текста, сост., авт. примеч. Ю. П. Сенокосов]. — М. : Правда, 1990. — 607 с.

279. Франклин В. Избранные произведения. Начало Руси 750-1200 [Текст] / В. Франклин. — Спб. : ДБ, 2000. — 450 с.

280. Фридман М. Капитализм и свобода [Текст] / Милтон Фридман. — М. : Новое издательство, 2006. — 240 с.

281. Фридман М. Свобода выбирать : наша позиція [Текст] / М. Фридман, Р. Фридман. — М. : Новое издательство, 2007. — 356 с.

282. Фромм Э. Бегство от свободы [Текст] / Эрих Фромм; [пер. с англ.]. — Мн. : Харвест, 2003. — 384 с.

283. Фромм Э. Предисловие к антологии «Природа человека» [Текст] // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / Эрих Фромм, Рамон Хирау; [пер. с англ. и фр.; сост. Л. И. Василенко, В. Е. Ермолаева; ввод. ст.

Ю. А. Шрейдера; ред. В. М. Леонтьев]. — М. : Прогресс, 1990. — С. 146-168.

284. Фукуяма Ф. Великий разрыв [Текст] / Фрэнсис Фукуяма; [пер. с англ. А. В. Александрова]. — М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2008. — 474 с.

285. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее : Последствия биотехнологической революции [Текст] / Фрэнсис Фукуяма; [пер. с англ. М. Б. Левина]. — М. : ООО «Издательство АСТ» : ОАО «ЛЮКС», 2004. — 349 с.

286. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность : Лекции и интервью [Текст] / Ю. Хабермас. — М. : Наука, 1992. — 175 с.

287. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе / М. Хайдеггер. — М. : Прогресс, 1986. — С. 45-66.

288. Хайек Ф. Пагубная самоуверенность [Текст] /Ф. Хайек. — М. : Новость. — 1992. — 302 с.

289. Хаксли О. И. После многих воен [Текст] /О. И. Хаксли — М.: Изд-во Сабашниковых, 1992. — 234 с.

290. Халапсис А. В. Постнеклассическая метафизика истории: [монография] / Алексей Владиславович Халапсис. — Днепропетровск : Инновация, 2008. — 278 с.

291. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций [Текст] / СамуэльХантингтон. — М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. — 603 с.

292. Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели [Текст] // Фрэнсис Хатчесон, Дэвид Юм, Адам Смит / Эстетика; [общ. ред. Б. В. Мееровского, пер. Е. С. Лагутина]. — М., 1973. — С. 41-269.

293. Хауард Д. Два века конституционного правления. — Америка. — 1987. — январь. — № 362. — С. 6.

294. Центрально-Европейский ежегодник. 2003. — Вып. 1. — Международные отношения и безопасность / сост. И. Киш; науч. ред. Т. А. Шаклеина ; [прогр. «Межрегиональные исследования в обществ. науках» [и др.]. — М. : Логос, 2003. — 360 с.

295. Центр Разумкова. Соціологічні дослідження [Електронний ресурс]. — Режим доступу : //http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=716.

296. Цибра М. Ф. Метанойя : Філософсько-етичний аспект : [монографія] / Микола Федорович Цибра. — Одеса : Астропринт, 2006. — 240 с.

297. Чередниченко А. П. Культура активного политического действия [Текст] / А. П. Чередниченко. — М. : Мысль, 1986. — 240 с.

298. Честертон Г. Писатель в газете : художественная публицистика [Текст] / Гилберт Кит Честертон; [пер. с англ.]. — М. : Прогресс, 1984. — 384 с.

299. Шаповал В. Передмова / В. Шаповал // Конституції нових держав Європи та Азії. — Київ : УПФ, 1996. — 529 с.

300. Шевкина Г. В. Сигер Брабанский и парижские аверроисты XII века [Текст] / Г. В. Шевкина. М. : Изд-во АН СССР, 1972. — 243 с.

301. Шелер М. Рессентимент в структуре моралей [Текст] / Макс Шелер; [пер. с нем. А. Н. Малинкина]. — СПб. : Наука : Университетская книга, 1999. — 230 с.

302. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / Макс Шелер // Избранные произведения; [пер. с нем.; под. ред. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филлипова]. — М. : Гнозис, 1994. — С. 259-337.

303. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма [Текст] / Фридрих Шеллинг; [пер. с нем. И. Я. Колубовского]. — Ленинград : Соцэкгиз, 1936. — 479 с.

304. Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности [Текст] / Л. И. Шестов. — Л. : Вид-во БРЕШУ, 1991. — 167 с.

305. Шефтсбери Э. Моралисты. Философская рапсодия [Текст] / Энтони Эшли Купер Шефтсбери // Эстетические опыты / [сост., пер., коммент. А. В. Михайлова]. — М. : Искусство, 1975. — 537 с.

306. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2-х тт. [Текст] / Фридрих Шлегель // [вступ. статья, пер. с нем. Ю. Н. Попова; примеч. А. В. Михайлова и Ю. Н. Попова]. — М. : Искусство. — Т. 1. — 1983. — 479 с.

307. Шлезингер А. Циклы Американской истории [Текст] / А. Шлезингер. — М. : «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. — 688 с.

308. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность [Текст] / Артур Шопенгауэр; [пер. с нем.; вступ. ст. А. А. Гусейнова, А. П. Скрипника]. — М. : Издательство «Республика», 1992. — 448 с. — (Библиотека этической мысли).

309. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова : этюды и вариации на темы Гумбольта [Текст] / Густав Густавович Шпет. — М. : КомКнига, 2006. — 214 с.

310. Шпет Г. Г. Сочинения [Текст] / Густав Густавович Шпет. — М. : Правда, 1989. — 601 с.

311. Штерн В. Персоналистическая психология / В. Штерн // История зарубежной психологии (30 – 60-е годы XX в.). Тексты. — М. : Изд-во МГУ, 1986. — 234 с.

312. Шуберт К. Гражданское общество и его границы [Текст] / К. Шуберт, И. А. Кочев // Вестник Томского государственного университета. — Философия. Политология. Социология. — 2012. — №3 (19). — С. 108-127.

313. Шульга О. Ціннісний вакуум та боротьба символічних універсумів в українському суспільстві / О. Шульга // Українське суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / За ред. д.е.н. В. Ворони, д.соц.н. Д. Шульги. К.: Інститут соціології НАН України, 2013. — С. 305-311.

314. Эбенстайн В. Государь, государство, общество / В. Эбейстайн // Знание-сила. — 1990. — № 9. — С. 6-12.

315. Эйнштейн А. Собрание научных трудов [Текст] / Альберт Эйнштейн. — М. : Наука. — Том 4. — 1967. — 600 с.

316. Эрхард Л. Благосостояние для всех [Текст] / Л. Эрхард. — М. : Дело, 2001. — 287 с.

317. Этос глобального мира / [сост. и ред. В. И. Толстых]. — М. : «Восточная литература» РАН, 1999. — 206 с.

318. Эфроимсон В. П. Генетика этики и эстетики / [В. П. Эфроимсон, А. А. Любищев и др.]. — СПб. : «Талисман», 1995. — 288 с.

319. Юлина Н. С. Обучение разумности и демократии : педагогическая стратегия «Философии для детей» / Нина Степановна Юлина // Вопросы философии. — 1996. — № 10. — С. 32-45.

320. Юм Д. Сочинения [Текст] : в 2-х тт. / Дэвид Юм. — М. : Мысль. — Т. 2. — 1965.

321. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга третья [Текст] / Дэвид Юм; [пер. С. И. Церетели, прим. И. С. Нарского; отв. ред. М. А. Абрамов]. — М., 1995.

322. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени [Текст] / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. А. М. Боковикова]. — М. : ПРОГРЕСС, 1993. — 329 с. — (Б-ка зарубежной психологии).

323. Яновская Л. М. Треугольник Воланда : к истории романа «Мастер и Маргарита» / Лидия Марковна Яновская. — Киев : Либідь, 1992. — 189 с.

324. Ясперс К. Смысл и назначение истории [Текст] / К. Ясперс. — М. : Политиздат, 1991. — 567 с.

325. Ясперс К. Цель – Свобода / К. Ясперс // Новое время. — 1990. — № 5. — С. 35-47.

326. Calhoun A. W. A Social History of the American Family / A. W. Calhoun. — New York, 1945.

327. Cioran E. M. Cahiers (1957 – 1972) / Emil Michel Cioran. — Paris : Gallimard, 1997. — 998 p.

328. Dewey J. Essential Writings / J. Dewey. — N.-Y. : Harper Torhbooks, 1977. — 180 p.

329. Dobzhansky T. The biological basis of human freedom / Theodosius Dobzhansky. — Columbia : Univ. Press, 1956, — № V. — 139 p.

330. Einstein A. Freedom and Science / A. Einstein // Freedom, Its Meaning. — London : George Allen, 1942. — 354 p.

331. Encyclopédie pratique de l’éducation en France. — Paris : Institut pédagogique national, 1960. — 1176 p.

332. Green T. Liberal Legislation and Freedom of Contract / T. Green // Liberty. — N.-Y. : Oxford University Press, 1991. — 412 p.

333. Havel V. Open Letters / V. Havel. — N.-Y. : Vintage books, 1992. — 460 p.

334. Huntington S. The Third Wave : Democratization in the Late Twentieth Century / S. Huntington. — USA : University of Oklahoma Press, 1991. — 240 p.

335. King P. M. Moral Judgment Development in Higher Education : Insights from the Defining Issues Test / P. M. King, M. J. Mayhew // Journal of Moral Education. — 2002. — 31 (3). — C. 247-270.

336. McLuhan M. War and Peace in the Global Village / Marshall McLuhan, Quentin Fiore. — New York : Bantam, 1968. — 198 p.

337. Oxborn P. From Controlled Inclusion to Coerced Marginalization : the Struggle for Civil Society in Latin America / P. Oxborn // Civil Society. — Cambridge : Polity Press, 1995. — 248 p.

338. Peres-Dias V. The Possibility of Civil Society : Traditions, Character and Challenges / V. Peres-Dias // Civil Society. — Cambridge : Polity Press, 1995. — 324 p.

339. Rawlz J. Political Liberalism / J. Rawlz. — N.-Y. : Columbia University Press, 1993. — 288 p.

Наукове видання

Лазарева Алла Олексіївна, **Юшкевич** Юлія Сергіївна

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЦІННОСТІ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Монографія

Науковий редактор:
Борінштейн Євген Руславович

Наклад 100 екз. Зам. №2519

Віддруковано з готового оригінал-макету
в друкарні-видавництві «ВМВ», ліцензія ДК №426 від 05.09.2013 р.
Одеса, пр.-т Добровольського, 82а, тел..: (0482) 54-50-48
www.vmv.odessa.ua