Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України

ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ АВТОМОБІЛЬНО-ДОРОЖНІЙ УНІВЕРСИТЕТ

**Людина і соціум у глобалізованому світі**

Монографія

Харків

ХНАДУ

2012

Наукове видання

Чаплигін О. К.

ЛЮДИНА І СОЦІУМ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Монографія

За редакцією проф. О. К. Чаплигіна

Набір і комп’ютерна верстка

**ББК**

**УДК**

*Рекомендовано до видання Вченого радою Харківського національного автомобільно-дорожнього університету, протокол №3 від 26.10. 2012р.*

*Рецензенти:* – **В. В. Гусаченко** доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету ім. Н. В. Каразіна.

– **О. П. Проценко** доктор філософських наук , професор, завідувач кафедри філософії Харківського національного університету будівництва і архітектури.

– **В. М. Бережний** кандидат економічних наук, професор кафедри міжнародної економіки Харківського національного автомобільно-дорожнього університету.

Автори:

О. К. Чаплигін, Н. С. Корабльова, А. С. Дорошкевич, П. Зборовська,  О. О. Маркозова,  Т. Г. Прохоренко, А. П. Смелянцев, Т. О. Чистіліна, І. І. Чхеайло, Т. В. Ярмак, О. Є. Сук, О. А. Бажинова, О. Є. Маріна, Т. А. Чхеайло.

Людина і соціум у глобалізованому світі: монографія / за ред.проф. Чаплигіна.О.К

ISBN

У монографії розглядаються теоретичні питання, пов’язані з розповсюдженням у світі процесів глобалізації на тлі формування основ постіндустріального і after – постмодерного суспільства. Зокрема. Приділена ага розкриттю загальнопланетарних процесів, змінам у соціальній структурі, у типології особистості.

Критичному аналізу піддані різноманітні теорії, що пропонують зміцнення безпеки людини та повернення на шлях сталого розвитку в сучасних умовах, Окремо розглянуті моральні аспекти і ціннісні трансформації у глобалізованому світі, ті зміни, що відбуваються у морально-етичній, політичній сферах та у повсякденному бутті людей.

Отримані положення і висновки екстраполюються на процеси, що відбуваються в сучасній Україні. Визначено основні напрямки подолання кризових ситуацій у різних аспектах суспільного і індивідуального життя.

**ПЕРЕДМОВА**

У вересні 2011 року виповнилося 40 років з того часу, як кафедра філософії і політології ХНАДУ виокремилася у самостійну організаційну одиницю. Представлена монографія є своєрідним звітом колективу кафедри у царині філософсько-теоритичної розробки актуальних проблем сучасності.

Справа у тім, що і сьогодні коли минуло більш ніж 20 років з часу набуття Україною статусу незалежної держави, точаться бурхливі суперечки відносно минулого і майбутнього нашої країни, мають поширення ностальгічні настрої щодо новітньої історії та розповсюджуються вкрай міфологізовані уявлення про далеке минуле. Особливо пристрасті зростають у періоди передвиборчих перегонів, коли акцентується увага на питанні «Хто винен?», і значно менше на «Що робити?».

Але заради справедливості слід зауважити, що проблеми і суперечності сучасного історичного розвитку часто-густо породжені не тільки помилками чи жадібністю тих, хто обіймає економічні і політичні важелі у державі, але й в силу об’єктивних обставин, що складаються на національному та глобально-цивілізаційному рівнях. Нинішні покоління українців живуть на зламі епох та цивілізацій, на кордоні світів,на перетині інтересів різних політичних гравців на історичній сущі.

Сьогодні в соціумі не існує однозначної спрямованості історичного руху, частіше спостерігаються різнополярні,а то й альтернативні впливи та тенденції. У такому разі зростає вага і актуальність теоретичних розвідок, у яких би автори без зайвої галасливості та ідеологічної чи якоїсь іншої заангажованості намагалися визначити вектор руху суспільства у позитивному, дійсно прогресивному для всього народу напрямку.

Вказана ідея стала об’єднуючою для авторського колективу за наявності певних розбіжностей у думках, ідеях, змістових і тематичних уподобаннях, кінець-кінцем, у рівні теоретичної підготовленості окремих дописувачів. Рівні права на висловлення власних ідей мали і маститі професори, і поважні доценти, і ті, хто тільки починає свій шлях у царині соціально-філосовських роздумів. Тож, текст у такому разі може виглядати дещо незбалансованим, але яким іншим чином молоді дослідники можуть набиратися професійного досвіду?

Звичайно, в межах одного дослідження досить важко виявити усю палітру факторів, та тенденцій що найбільшою мірою впливають на соціально-історичний поступ. Тож, був обраний ракурс погляду на ситуацію крізь призму глобалізаційних процесів, що виглядають одними з найпроблемніших для України: необхідно вирішувати не тільки питання, що пов’язані з необхідністю переходу до постіндустріального розвитку, позбавлення від застарілих технологій, що залишилися від радянських часів, але й протистояти негативним впливам глобалізації, що суперечать прагненню до розбудови самостійної сучасної держави. Причому, мова йде не тільки про сфери науки, техніки і технологій, але й освіти, культури в цілому. В цьому відношенні особливо відчутним видається розмивання моральних підвалин існування українського етносу, що здійснюється з двох боків: у зв’язку зі зрозумілою (і необхідною) заміною ціннісних пріоритетів імперського характеру на демократичні, а також з необхідністю протистояти агресивній вестернізації культури у контексті глобалізації. І те, і інше попутно сприяє руйнації традиційних для українського етносу моральних чеснот і культурно-історичних засад буття. Не менш важливою є задача оптимального поєднання впливів мультікультуризму з національною культурою як такою.

Вказані задачі і намагався розв’язати авторський колектив, послідовно розглядаючи загальнотореотичні питання, пов’язані з характеристикою постіндустріального суспільства і виявлення у ньому місця і ролі глобалізаційних процесів. Особлива увага приділена аналізу змін у соціальній структурі, у пріоритетах розвитку державності, а також тому, як об’єктивні характеристики, притаманні соціуму, впливають на особистість, і на людські якості в цілому.

Другий розділ присвячений розкриттю морально-етичного стану буття українців у порівнянні історичних характеристик і сучасності, що дало можливість певним чином намітити перспективні лінії подальшої динаміки цих процесів.

У третьому розділі онаявлені вище позиції конкретизуються шляхом аналізу процесів, що відбуваються у політичній, духовній, соціальній сферах життя сучасного українського суспільства.

Окремі підрозділи книги підготували наступні автори:

докт.філос.наук, проф.. О. К. Чаплигін – керівник авт.кол. (передмова; висновки; 2.2; 3.1; 3.3; 3.6); докт.філос.наук, проф.. Н. С. Корабльова (2.3); канд. філос.наук.,доц. А. С. Дорошкевич (1.1; 2.6); канд..філос.наук, доц.. О. П. Зборовська (3.5); канд.соціол.наук,доц.. О. О. Маркозова (2.5; 3.2); канд.соціол.наук,доц..Т. Г. Прохоренко (3.8); канд..філос.наук, доц.. А. П. Смелянцев (1.5; 2.9); канд. філос. наук Т. О. Чистіліна (1.4); канд..філос.наук.,доц.. І. І. Чхеайло (2.4); канд..соціол.наук, доц. Т. В. Ярмак (3.7); ст..викл. О. Є. Сук (2.1; 2.8); О. А. Бажинова (1.2); О. Є. Маріна (2.7; 3.4); Т. А. Чхеайло (1.6).

**РОЗДІЛ І. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ**

* 1. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ У СВІТЛІ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Сучасну концепцію про світ, нову наукову картину світу, в якому ми сьогодні живемо, неможливо розробити без врахування ідей глобалістики як нової інтегративної галузі наукового знання, що акумулює філософські, гуманітарні, і природничо-наукові аспекти вивчення глобальних явищ і процесів. З´ясування сутності глобалістики вимагає з необхідністю існування її в межах філософського знання, для того щоб всебічно та комплексно дослідити явище глобалізації та дати відповідні висновки, передбачити можливі шляхи розвитку світового співтовариства. До філософсько - методологічних досліджень глобалістики слід віднести системно-структурний підхід, синергізм, принципи невизначеності й доповнення, критичний раціоналізм, розвиток інноваційних технологій та їх вплив на життєдіяльність суспільства, віртуалізація суспільства як наслідок поширення інформаційних технологій та стратегії майбутнього технологічного розвитку.

Глобалізм – загальнопланетарна реальність, єдиний економіч-ний і соціокультурний простір на основі взаємозв’язків і взаємозв-лежності країн і народів, зростання об’ємів і прискорення темпів обміну товарами і послугами, міжнародного переміщення капіта-лів і робочої сили, взаємопроникнення духовних цивілізаційних цінностей, що формуються.

У. Бек пропонує розуміти під глобальністю якісну характеристику життя у світовому суспільстві, де уявлення про замкнутий простір перетворилося на фікцію [24].

Важливим елементом предметного поля глобалістики є питання, пов'язані з осмисленням глобальних проблем до яких відносять проблеми, що мають загальнолюдський характер і зачіпають інтереси як людства в цілому, так і кожної людини окремо.

Ці проблеми особливо гостро стали виявлятися в другій половині ХХ ст. За визначенням У. Бека, глобальні проблеми є наслідком нелінійних (транскордонних) процесів світового розвитку. Вони характеризуються динамізмом, комплексністю, взаємозалежністю, великою гостротою, історичної ієрархічністю.

Важливим є також питання про критерії глобальності, тому що не всі проблеми, які супроводжують розвиток світового співтовариства, можна віднести до глобальних.

По-перше, глобальними можуть бути визнані ті проблеми, які в географічному плані відповідають поняттю «загальнопланетарні »; по-друге, коли вони є «над регіональними », тобто актуальними щодо будь-якого регіону планети; по-третє, глобальними є ті проблеми, що торкаються інтересів всього людства; по-четверте, для подолання яких потрібні сукупні зусилля всього міжнародного співтовариства; по-п'яте, невирішеність яких може призвести в майбутньому до серйозних і навіть незворотних наслідків для людства та його середовища.

Всі глобальні проблеми в залежності від ступеня їх гостроти та першочерговості рішення, а також від того, які причинно-наслідкові відносини існують між ними в реальному житті, діляться на три великі групи.

Першу з них складають проблеми, які називають «інтерна-ціональними». Найбільш значущими тут є усунення загрози війни з життя суспільства і забезпечення справедливого світу, а акож встановлення нового міжнародного економічного порядку.

Другу групу включені проблеми, пов'язані з системою «Людина-суспільство». Всі вони безпосередньо пов'язані з якістю життя людини на планеті – демографічна проблема, проблеми охорони здоров'я, освіти, соціального забезпечення, зберігання культурного різноманіття людства та ін.

У третю групу складають проблеми, які виникають в результаті взаємодії суспільства і природи. Серед них - забезпечення людей енергією, паливом, прісною водою, сировинними ресурсами і т.п. Сюди ж відносяться проблеми, пов'язані з наслідками освоєння Світового океану, літосфери і космічного простору.

Таким чином, у найзагальнішому вигляді глобалістику можна визначити як теорію, яка ґрунтується на глобальному підході до сьогоднішнього світу, як філософію розвитку сучасного світу, в тому числі філософію актуальних проблем сьогоднішньої людини і людства.

На теперішній час в глобалістиці переважає аналіз соціопри-родних процесів глобального масштабу, світові проблеми, викли-кані процесами глобалізації, оптимізація наслідків цих процесів для людей і біосфери.

В основу глобалістики покладені такі методологічні принципи, як принцип, пов'язаний з «межами зростання», еколо-гічним перевантаженням планети.Основними точками глоба-льних «меж зростання» є: об'єм споживання людиною матеріаль-них ресурсів і енергії: у найближчі десятиліття людство зіткнеть-ся з проблемами виробництва продуктів харчування, енер-гії, промислових товарів необхідних на душу населення; зростання ресурсоємкості отримання природних, ресурсів знешкодження наслідків споживання і охорони природи; процентне співвідношення всіх видів боргу до, щорічного реального виробництва зростає;росте розшарування і поляризація суспільства; соціальна солідарність йде на спад.

У томуж відношенні слід розглядати принцип детермінізму.Концепція детермінізму визнає об’єктивну закономірність і причинну обумовленість всіх явищ природи ісуспільства і тим самим ніби протягає нитку з минулого в майбутнє:зумовлене теперішнім. Сучасні філософські концепти допускають: нелінійність розвитку(на зміну одному ладу не обов’язково приходить інший, прогресивніший, розвиток може мати вектор як прогресу, так і регресу); біфуркацію, тобто розділення, розгалуження чого-небудь. Дискретність,політичного простору і політичного часу також є характерною для сучасності.

Поширений принцип прагматичної раціональності реалізуєть-ся в жорстких наступальних, безкомпромісних технологіях. На зміну йому повинні прийти «м’які» , діалогові технології між культурами і цивілізаціями на основі взаємного визнання їх самобутності та рівноправ’я.

На основі розглянутих принципів формуються критерії оцінки сучасного світового політичного й економічного порядку, а також методи, що застосовуються при досліджені процесу глобалізації.

Структура методології глобалістики може бути охарактеризо-вана її предметом. Розрізняють два основних підходи до визна-чення предмету глобалістики: як вивчення актуальних, глобальних проблем (вузький підхід), та як дослідження світу у цілісності всіх форм буття людства.

У широкому розумінні у межах глобалістики вивчається як світова цивілізація, цілісність, а окремі проблеми у тому числі і глобальні, розглядаються як зміст цієї цілісності, тобто предметом є стан світової цивілізації в цілому і можливі шляхи розвитку. У цьому напрямі немає єдності методологічних позицій і підходів. Світова цивілізація розглядається в різних площинах і з різних теоретичних позицій.

Найзагальнішим є цивілізаційний, або культурологічний підхід в якому процес глобалізації розглядається як можливий, бажаний результат творчого діалогу цивілізацій. Цей підхід ґрунтується на плюралізмі глобальності. Кожна цивілізація має власну логіку існування та розвитку. Головною проблемою дослідження є розробка концепції діалогу цивілізацій у відповідь на глобальні виклики часу. Сучасні теоретичні системи виходять з того, що світ стає все більш гомогенним в політичному і культурному планах. Нові інформаційно-технічні умови, відкривають перед людиною унікальні можливості для культурного та духовного зростання, що є запорукою подолання культурної кризи. У інших, навпроти, світ виявляється розділеним і розколотим. В сучасній цивілізації спостерігається криза людини і культури, настання якої пов'язують з особливим характером сучасного типу цивілізації, з тим, що для її існування та розвитку визначальне значення мають техніка та інформація.

І. Валлерстайна автор теорії економоцентризму у рамках якоїпропонує світосистемний підхід, у рамках якої глобальний світ розглядається як історична система, заснована на експансії капіталізмуі розчленуванні на центр, периферію і напівпе-риферію. За Валлерстайном капіталістичний світ-економіка, логікою своїх внутрішніх потреб і завдяки можливостям, породженим його технологією, здійснював протягом століть експансію, включаючи в себе весь світ, всі історичні системи. Слаборозвиненість багатьох країн – необхідний продукт чотирьох сторіч самого існування капіталізму. Капіталізм використовує не тільки привласнення власником додаткової вартості, виробленої працівниками центру, але і виробленої в цілому світовою економікою. Стійкість світової системи може бути, за І. Валлерстайном, забезпечена різними шляхами: військовою силою, зосередженою в руках пануючих структур, ідеологічним впливом кадрів системи, котрі прагнуть її зберегти заради свого добробуту;створенням напівперифсрії, якій відзначена специфічна економічна роль вона створює умови роз'єднання позицій центру і периферії. Напівперефирія виконує роль стабілізатора. Вона схильна до експлуатації з боку центру і сама експлуатує периферію [42].

Як і будь-яка система, капіталізм мав початок і, отже, матиме кінець. Глобальне розширення капіталізму є провісником потрясінь: можливості зовнішньої експансії вичерпані, майже всі відомі джерела зростання вже мобілізовані, мають відбутися великі зміни. XXI сторіччя характеризуватиметься відсутністю миру, стабільності, законності.

В кінці ХХ ст. розвиток глобалістики як самостійного теоретичного напряму було прискорено надзвичайним інтересом до процесів глобалізації, які в другій половині ХХ ст. так чи інакше, охопили всі сфери суспільного життя. Глобалізація є об’єктивною реальністю сучасного життя. Її теоретичне осмис-лення сприяє розумінню тих складних процесів, які сьогодні відбуваються у світі.

За своїм змістом глобалізація є зростаючий взаємозв’язок і взаємозалежність національних економік, політичних і соціальних систем, національних культур, а також взаємодії людини з навколишнім середовищем.

Ульріх Бек в роботі «Що таке глобалізація?» Визначає дану категорію таким чином: «Глобалізація має на увазі процеси, в яких національні держави та їх суверенітет вплітаються в павутину транснаціональних акторів і підпорядковуються їх владним можливостям, їх орієнтації та ідентичності. Це процес, який створює транснаціональні соціальні зв'язки і простори, знецінює локальні культури і сприяє виникненню третій культурі» [24].

Валлерстайн розглядає глобалізацію як тенденцію, що діє вже декілька сторіч і спрямована на досягнення єдності людства в рамках світосистеми, що представляє взаємозв'язок і взаємодію різноманітних країн, культур і держав в економічній, політичній, культурній, технологічній та інших сферах. Головною проблемою в контексті глобалізації Валлерстайн вважає взаємозв'язок між транснаціональними процесами та існуючими національно-державними утвореннями, націями і національними культурами [42].

Особливу позицію займає з цього питання В. Л. Іноземцев. Він вважає, що сутністю глобалізації є «формування системи, що дозволяє людині чи групі взаємодіяти з іншими людьми, корпораціями та соціальними структурами, не вдаючись до посередницької ролі держави». Він також солідарний з тими західними вченими, які розглядають глобалізацію як «період невизначеності» [94].

Таким чином процес глобалізації охоплює всі сторони людського життя, проте щодо визначення суті та змісту даного процесу висуваються різні методологічні позиції та концепції.

Так званий «гуманістичний» підхід до глобалізації полягає в твердженні, що глобалізація вирішить багато соціальних проблем. Вона є результатом розвитку глобального капіталізму, добро-зичливо відноситься до ліберальних і демократичних політичних традицій .

Інший підхід, який можна назвати «критичним», характеризує глобалізацію як процес, неприйнятний в його нинішньому вигляді. У процесі глобалізації не повинні бути загублені національні демократичні досягнення, зокрема такі, як національно-державний суверенітет. Деякі групи антиглобалістів концентрують увагу на специфічних проблемах. У пошуках альтернативної системи вони підкреслюють необхідність розвитку місцевих структур і місцевих компаній, які ґрунтувалися б на більш цілісному підході. В цілому, в даному підході переважає думка, що глобалізація досить далека від планів братерського єднання народів, світового громадянства та об'єднання націй в глобальне громадянське суспільство.

Існує також думка, що майбутнє глобалізації невизначено, що кінцевий результат глобалізації в даний час невідомий. Серед можливих варіантів - війна всіх проти всіх, світове панування однієї наддержави, тиранічний союз глобальної еліти, глобальна екологічна катастрофа чи якась комбінація з перерахованих варіантів. Багато хто з прихильників даного підходу закликають вивчати глобалізацію в академічному аспекті.

Неоліберальне розуміння глобалізації полягає в тому, що вона розглядається як інтернаціоналізація економічного, політичного і культурного життя людства, супроводжувана ігноруванням багатьох цивілізаційних імперативів. Неоліберальна форма глобалізації отримала найбільше поширення. Світ, як і раніше нестабільний. Модель неоліберальної глобалізації спрямована на ослаблення національних держав та їх суверенітету. Ще однією особливістю неоліберальної моделі глобалізації для периферійних країн є пріоритет фінансової діяльності над виробництвом і суспільним розподілом. Таким чином, в державах, що розвиваються створюються умови для експансії корпорацій через «нав'язування» умов глобального вільного ринку і довготривалої стратегії концентрації природних ресурсів промислово розвиненими країнами .

Підводячи підсумки можна зробити наступний висновок про множинність змістів поняття «глобалізація». На сучасному етапі вказаний феномен постає, по-перше, як трансформація соціальної дійсності, що характеризується різними показниками в основних сферах життєдіяльності суспільства, а також як соціоприродній процес, обумовлений не тільки соціальними, але і природними причинами, крім того - це складний, багатоаспектний, різноспрямований процес, в результаті якого відбувається посилення взаємозв'язків між природним та соціальним світом, між країнами і народами, культурами і державами, а також між окремими індивідами.

Під впливом глобалізаційних процесів складна світова система стає все більш нестійким утворенням, в якому розширюються і поглиблюються різного роду взаємозв'язки, що призводить до структурної трансформації всього сформованого раніше світового порядку. У той же час під впливом глобалізації змінюються світоглядні орієнтири, теоретичні уявлення, методологія аналізу масштабних процесів і явищ, коригуються раніше виявлені закономірності, описані в суспільних та природничих науках.

Розглянемо деякі сценарії глобалізації. Так вестернізація - процес, в основі якого - створення світу, керованого з єдиного центру. Така несе в собі ідею рівності і братерства, він створює світ, в якому є центр і периферія. «Вестернізацію» прийнято також тлумачити як процес поширення на весь світ економічних практик і соціальних порядків, сформованих насамперед у Європі. Багато авторів ототожнюють нинішню модель глобалізації з вестернізацією.

Сучасна глобалізація принципово відрізняється від минулої вестернізації, в яку були залучені всі європейські нації. Суб'єктом вестернізації виступала відносно невелика частина людства при значній мірі контролю над рештою світу. Суб'єктом сучасної глобалізації виступає практично все людство, а контроль над цим процесом залишається досить умовним.

Під європеїзацією, раніше розуміли розширення сфери дії європейського права. Цей термін також використовувався для опису наслідків міграції європейців в ті країни, де вони потім ставали етнічною більшістю. Останнім часом дане поняття застосовується насамперед для позначення розширення сфери застосування принципів, прийнятих у Європейському союзі.

Таким чином, в сучасних реаліях «глобалізація» витіснила такі поняття, як «європеїзацію» і «вестернізацію», які спочатку сприймалися як характерні елементи епохи модернізації.

Глобалізація замінюється поняттями «інтернаціоналізація» і «інтеграція», однак це не одне і те ж, бо згадані терміни відображають якісно різні явища. Інтернаціоналізація виступає як тривалий історичний процес подолання просторових бар'єрів (державних рубежів) в політичній, економічній, культурній та інших сферах. Це взаємопроникнення, на відміну від глобалізації, не зачіпає державного суверенітету.

Інтеграція позначає інституційно оформлений процес регіоналізації військово-політичних, політичних і економічних відносин на наднаціональному і внутрішньодержавному рівнях.

Ще одним терміном, який дозволяє розглянути деякі сторони глобалізації, є «трансформація». Сутність трансформації полягає в появі нової якості. Аналізуючи глибинні трансформації, які відбуваються у світовій системі, можна виявити характерні риси глобалізації, виділити вертикальну і горизонтальну глобалізацію. Екстенсивне розширення простору взаємодії суспільств, утворення широкої мережі наднаціональних структурі взаємо-зв’язків є проявом горизонтальної глобалізації. Вертикальний зріз глобалізації показує ступінь проникнення її у структури суспільства.

Таким чином, можна стверджувати, що глобалізація - це суперечливий, діалектичний процес розвитку соціоприродної дійсності, що характеризується посиленням та ускладненням системи взаємозалежності між його суб'єктом і об'єктом, і одночасно це процес розвитку наших знань про ці взаємозалеж-ності та її глибинних основах.

Суттєвий момент глобалістики, чим вона відрізняється від низки конкретних наук є те, що вивчення теоретичних аспектів глобалізації з необхідністю передбачає практичне втілення ресур-сів щодо зменшення негативних наслідків глобалізаційних проце-сів. Тому в глобалістицівикористовується в наукові теорії інших наук. Теорія ноосферогенезу, глобальний закон внутрішньої компресії економіки, закони суспільної інтеграції, глобальної безпеки додаткової вартості, методи наукового дослідження проблеми поляризації світової економіки, теоретичні положення про функцію грошей відкривають шлях до розуміння феномену віртуальної економіки. Спеціальними методами глобалістики є екстраполяція, глобальне моделювання, факторний аналіз тощо.

У дослідженнях поряд зі її спеціальними методами інтенсивно використовуються понятійний апарат і концептуальні схеми філософії. У наш час жодна філософська система, не претендує на роль класичного знання, тобто на роль всеосяжної, єдино правильної, загальноприйнятої ортодоксальної методології. Кожна із сучасних філософських систем пропонує власні підходи до розв’язання глобальних проблем сучасності.

Синергетика є новим і досить актуальним напрямком в дослідженні глобальних проблем і процесів. Синергетика (від грец. Synergetikos - спільний, узгоджений) - наукова дисципліна, що вивчає зв'язки між елементами структури підсистемами), які утворюються у відкритих системах (біологічних, фізико-хімічних, геолого-географічних і, можливо, глобальних) завдяки інтенсив-ному (потоковому ) обміну речовиною, енергією та інформацією з навколишнім середовищем у неврівноважених умовах. У таких системах спостерігається узгоджена поведінка підсистем, у результаті чого зростає ступінь її впорядкованості (зменшується ентропія), тобто розвивається процес самоорганізації. Сучасна синергетика являє собою систему концепцій, що описують законо-мірності будови, функціонування та еволюції відкритих систем, до яких можна віднести як сукупність глобальних проблем і процесів, так і систему глобального світу в цілому. Основні положення синергетичної концепції самоорганізації можуть бути також екстрапольовані на процеси глобалізації.

Глобальний світ є відкритою системою, нерівноважний стан якої характеризується нестабільністю однополярного світу і світовою економічною кризою. Між акторами глобального світу, які являють собою сукупність його підсистем, відбувається інтенсивний обмін ресурсами матеріальними (сировина, енергія, товари), технологіями, ідеями, досягненнями культури, мистецтва.

Система, що оточує глобальну середу периферійного світу може розглядатися як сукупність складових її (оточення) об'єктів, що знаходяться в динаміці. В складі світової глобальної системи реалізується інтенсивна інформаційно-комунікативна взаємодія, а також взаємодія інформаційних полів її об'єктів.

Розрізняються процеси організації та самоорганізації. У контексті глобальної системи можна говорити про становлення нового світового порядку, заснованого на якихось ліберальних економічних, політичних та ідеологічних стандартах. Організація, на відміну від самоорганізації, може характеризуватися, наприклад, утворенням однорідних стабільних статистичних структур, типовим прикладом яких можуть бути глобальні і великі регіональні організації. Більше того, ряд великих регіональних організацій у міру включення у свій склад нових членів виявляють все більше ознак глобальності.

Процеси самоорганізації відбуваються в середовищі поряд з іншими процесами, зокрема протилежної спрямованості, і можуть в окремі фази існування системи як переважати над останніми (прогрес), так і поступатися їм (регрес). Так, процес самоорганізації в ряді регіонів світу характеризується очевидними ознаками регресу. Самоорганізація може мати в своїй основі процес перетворення чи розпаду структури, що виникла раніше в результаті процесу реорганізації. Сьогодні глобальна система переживає процес свого перетворення і поступового переходу до конфігурації багатополярного світу. Оскільки однополярний світ є досить розвиненою системою, то його перехід до багатополярної структури можливий тільки через кризу системи, точкою біфуркації якої є сучасна світова економічна криза. Можливо, наслідки світової економічної кризи і будуть таким «стрибком», а сама криза стане переломним моментом переходу системи однополярного світу в більш стійку систему багатополярності. Кризу можна розглядати як фазовий перехід до формування нової «кристалічної решітки» світової цивілізації.

Концепція постмодернізму (З. Бауман, Ж. Бодрійяр, Ж.-Ф. Ліотар, У. Бек, Д. Харві) - інша вагома альтернатива постіндустріалізму, орієнтована не на дослідження об'єктивних характеристик сучасного суспільства, а на суть явищ, що відбуваються на соціопсихологічному рівні. Постмодернізація виглядає як створення наднаціонального універсуму, об'єдную-чого на основі еклектичної суміші цінностей культури Сходу і Заходу, Півночі і Півдня, світські і посттрадіційні інтелектуальні течії. Філософія постмодерну солідарна з теорією про втрату економікою (господарством) статусу домінуючої підсистеми суспільства, яка задає умови і правила функціонування всім іншим підсистемам, а також зростаючому розриві і взаємної незалежності економічному і політичному житті, релігійної сфери, сфери приватного життя. Ідентично беллівському (гра між людьми) і розуміння змісту діяльності, що зводиться до інтерперсональних відносин: інтеракції та комунікації, мовним іграм, символічного обміну.

Сьогодні немає єдиної теорії постмодернізму та розуміння самого феномена постмодернізму. Тому багато філософів взагалі відмовляються від цього поняття.

Так, 3. Бауман розглядає сучасне суспільство не як постмодерн, а як самоцінну модерніті, як модерніті-для себя (modernity for itself). Зигмунт Бауман бачить найглибший зміст ідеї глобалізації в невизначеному, некерованому і самостійному характері всього, що відбувається у світі; у відсутності центру, пульта управління, ради директорів або головної контори. наполягає, що термін "глобалізація" пов'язаний, перш за все, "з глобальними наслідками, абсолютно ненавмисними і непередба-чуваними, а не з глобальними ініціативами та діями" [20]. Дослідник в якості важливої риси глобалізації виділяє: статусну кризу інтелектуалів (еліти знання);«загибель відстані», звуження простору (у сучасному світі відстань існує тільки для того, щоб бути подоланою за допомогою новітніх засобів комунікації і передачі інформації; «розплавленість» умов людського життя та його цілей

У. Бек зробив спробу проаналізувати концепції глобалізації. Перш за все Бек проводить відмінність між глобалізмом, глобальністю та глобалізацією. Під глобалізмом він розуміє неоліберальну ідеологію панування світового ринку. Глобальність означає виникнення світового суспільства, в рамках якого жодна країна або група країн не може існувати відокремлено. Нарешті, глобалізація являє собою процес формування транснаціональних соціальних зв'язків.

Характеризуючи різні концепції глобалізації, Бек виділяє основні підходи до виявлення домінуючої логіки глобалізації. Валлерстайн в якості такої найчастіше розглядається розвиток світової капіталістичної системи. Робертсон центральна роль відводить політичним або культурним процесам. Існує точка зору, яку поділяє і Бек, що глобалізація визначається кількома різними факторами. Бек пише, що поруч один з одним існують різні власні логіки екологічної, культурної, економічної, політичної та суспільно-цивільної глобалізації, несвідомих один до одного і не копіюють один одного, а піддаються розшифровці і розумінню тільки з урахуванням їх взаємозалежностей [24].

З кожним поколінням на особистість навантажується все більш важкий вантаж знань і вражень, які були накопичені попередніми століттями і які вона не в змозі засвоїти. Глобальний обсяг науково-технічної літератури подвоюється кожні сім років. Особистість бореться з цим валом інформації та в цілому поки справляється. Відбувається «компресія» колишніх знань, забувається багато «зайвого», тому молодь не читає книг. Давно вже більшість не читає Платона і Аристотеля. Скоро ніхто не буде читати Толстого і Достоєвського – і нічого не трапиться. Те, що вони могли вкласти в скарбничку людства, вони вже вклали. Але у відношенні особистості, що формується зараз в країнах, що розвиваються, ці спостереження мають особливе значення. Людина ще недавно традиційного суспільства не може включитися в сучасний інформаційний потік і відчуває дискомфорт або фрустрацію.

Одна з найважливіших ідей європейської цивілізації - ідея розвитку світу. До кінця XX в. природознавство підійшло до створення інтегральної синтетичної моделі універсальної еволюції, виявлення загальних законів природи, що зв'язують в єдине ціле походження Всесвіту (космогенез), виникнення Сонячної системи і Землі (геогенез), виникнення життя (біогенезу) і, нарешті, виникнення людини і суспільства (антропосоціогенезу) . Така модель розробляється в рамках концепції глобального еволюціонізму. Підкреслюється найважливіша закономірність - спрямованість розвитку світового цілого на підвищення своєї структурної організації. Принцип глобального еволюціонізму вимагає не просто знання тимчасового порядку утворення рівнів матерії, а глибокого розуміння закономірностей і внутрішньої логіки розвитку Всесвіту як цілого.

У зв'язку з цим важливу роль відіграє так званий антропний принцип, визначає, що виникнення людства, та суб’єкта пізнання було можливим в силу того, що ключові властивості нашого Всесвіту саме такі, якими вони є: якщо б вони були іншими, Всесвіт просто нікому було б пізнавати. Даний принцип від обра-жає глибоку внутрішню єдність закономірностей історикної еволюції Всесвіту, Універсуму і передумов виникнення і еволюції органічного світу аж до антропосоціогенезу. Згідно з цим принципом, існує деякий тип універсальних системних зв'язків, що визначають цілісний характер існування і розвитку нашого Всесвіту, нашого світу як певного системно організованого фрагмента нескінченно різної матеріальної природи. Розуміння змісту таких універсальних зв'язків, глибинної внутрішньої єдності структури нашого світу (Всесвіту) дає ключ людської цивілізації.

Таким чином, глобальний еволюціонізм дає уявлення про глобальний світ як про цілісність, дозволяє розглядати загальні закони буття в їх єдності. Пізнання цих законів повинне серйозно вплинути на осмислення процесів глобалізації, вирішення глобальних проблем сучасності та показати шляхи подальшого розвитку людства.

* 1. ТЕОРІЯ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА ЯК МЕТОДОДЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Теорія постіндустріального суспільства широко визнана і розповсюджена в Західному світі. Вона забезпечує розв'язання завдань періодизації і типізації історії суспільства і водночас дає змогу розкрити зміст, структуру та історичне місце кожної стадії у процесі суспільного розвитку.

Теорія постіндустріального суспільства базується на філософії позитивізму, розглядає суспільства як таке,що розвивається на основі прогресу наукового знання, технології, техніки, суспільного виробництва. Як зазначає В. Іноземцев - теорія постіндустріального суспільства є сьогодні єдиною соціальною метатеорією, яка повною мірою сприйнята західною соціологічною традицією" [94].

Популярність та авторитеті цієї теорії обумовлені тим, що її розвиток відбувається природно, еволюційно, не допускаючи ідеологічного протиборства, не кидаючи виклик жодному із напрямів західної суспільствознавчої традиції. Спираючись на закономірності розвитку продуктивних сил, технологічних способів виробництва, вона визначає стадії суспільного розвитку, цивілізаційного прогресу. Разом із тим теорія постіндустріального суспільства не обмежується технологічним детермінізмом, забезпечує широкий погляд на розвиток постіндустріального суспільства, розкриває роль і значення інформації, науки та освіти, аналізує зміну співвідношення між матеріальним виробництвом і сферою послуг, роль людини, розвиток її як особистості, перетворення праці у творчу працю і становлення нової, постматеріальної мотивації людей, розгортання демократії та удосконалення політичних систем, розвиток державного регулювання і прогнозування економіки, культури та інших сфер людської діяльності.

Досвід показує, що теорія постіндустріального суспільства не протистоїть і не заперечує інших теорій, а інтегрує їх, збагачує свій зміст та методи дослідження суспільства, перетворюється на важливий і ефективний засіб пізнання тенденцій у розвитку суспільства на переломі тисячоліть.

Усе це зумовлює необхідність вивчення й усвідомлення переваг і вад теорії постіндустріального суспільства, використання її великих можливостей у пізнанні світових тенденцій, що дозволяє збагатити стратегію і тактику здійснення завдань переходу до ринкової економіки, проводити обґрунтовану й ефективну політику трансформації суспільства.

Термін "постіндустріальне суспільство" виник ще в середині XX століття. Але тоді він використовувався не для позначення нової стадії суспільно-економічного розвитку, а для протиставлення індустріальному суспільству з його глибокими суперечностями й конфліктами.

Різноманітні дослідження поступово сприяли змістовому наповненню цього поняття, яке дедалі більше стало відбивати реалії сучасного життя. Тому вважається, що термін "постіндустріальне суспільство" зі змістом, наближеним до сучасного, введений у науковий обіг у 1958 р. американським соціологом Д. Рісменом. Він використав це поняття в назві своєї статті, яка отрримала широкий розголос.

Сьогодні існує щонайменше два підходи до розуміння теорії постіндустріального суспільства. Одна група дослідників вважає, що ця теорія є втіленням довготривалої наукової традиції, яка бере свій початок ще в епоху Просвітництва" [148]. Саме в той період дослідники почали зосереджувати увагу не стільки на проблемах політичного устрою суспільства або його духовної сфери, скільки на економічних аспектах життя суспільства і, що особливо цікаво, навіть на проблемах технології виробництва. Наприклад, у книзі Ж. – А. де Кондорсе "Ескіз історичної картини прогресу людського розуму" визначалося, що технологічний та господарський прогрес має визначальні етапи. Автор намагається, при цьому, пов'язати їх із періодами еволюції людського розуму. Слід зазначити, що в ті часи А. Сміт, А. – Р. Ж. Тюрго та інші розробляли важливі аспекти економічної теорії.

Дуже важливим є те, що соціалісти-утопісти, які донедавна вважалися відірваними від життя мрійниками, виявилися пророками суспільства, у якому будуть реалізовані сподівання про добробут і щастя людей. Великою мірою справдилася думка А. де Сен-Сімона про промисловців, які стануть у майбутньому пануючим класом і забезпечать добробут держави і суспільний спокій: “Cуспільство буде володіти усім тим індивідуальним і суспільним щастям, на яке тільки може сподіватися людська природа” [180].

Отже, із вищевикладеного очевидно, що перший підхід до формування теорії постіндустріального суспільства, який проголошував пріоритет економічної сфери і навіть технології виробництва, був цілком логічним і обґрунтованим.

Однак розвиток постіндустріального суспільства та його економічної складової засвідчив, що обмежитися характеристикою лише способу виробництва вже неможливо, позаяк головними ресурсами суспільного прогресу все відчутніше стають інформація і знання.

Відтак розкриття суті й переваг цієї стадії суспільно-економічного розвитку потребують дослідити, чому і яким чином ці творіння людини перетворилися із важливого явища на визначальний фактор прогресу людської цивілізації.

Другий підхід до формування концепції постіндустріального суспільства власне і зосереджується на виявленні причин того, чому знання, пройшовши певні етапи свого зростання, на постіндустріальній стадії розвитку людства відіграють таку величезну роль [128]. Водночас наголошувалося на відмінності понять "знання", "вміння" і "навички". І. Сократ, і Протагор з повагою ставилися до існуючого у грецькій мові слова techne, що означає вміння, навички, майстерність. Однак вони не мали на увазі знання, бо вміння і навички можна здобути і у процесі праці чи навчання. Після 1700 р. поступово сформувалося поняття "технологія", яке містить, окрім techne, ще й logos, або організоване, систематизоване, цілеспрямоване знання.

Нова техніка і технологія істотно піднесли роль знання. Вони почали використовуватися для розробки знарядь праці, виробничих технологій та різних видів готової продукції. Це заклало основи промислової революції, виникнення нових суспільних – буржуазії та пролетарів, а відтак і класової боротьби.

Подальше поглиблене пізнання суспільних процесів дало змогу двом відомим представникам позитивізму в О. Конту і Дж. С. Міллю дійти висновку, що індустріальне суспільство не здатне подолати соціальної нерівності і що чимало людей постійно потерпатимуть від недостатнього матеріальногозабезпечення. Разом із тим вони підкреслювали, що причина цього явища полягає не у фізичних чи моральних вадах цих людей, а у недосконалості соціального середовища, притаманної тогочасному суспільству.

О. Конт та Дж. С. Мілль переймалися проблемою визначення місця індустріального ладу в історії людства. Для цього вони протиставляли і порівнювали буржуазне і феодальне суспільство.

Результатом їх аналізу став висновок, що усунення феодалізму з історичної арени – це об'єктивний, природний процес, який відбувався протягом не одного століття, не залежав від людської волі і, зрештою, був необхідним наслідком руху цивілізації. На підставі цього було виявлено роль продуктивних сил у процесі переходу суспільства від однієї форми до іншої та закладено основи наукової періодизації історії суспільства. Таким чином вчені впритул підійшли до формування теорії постіндустріального суспільства.У другій половині XIX сторіччя, спираючись на науковий доробок попередників, ряд філософів і соціологів зробили нові кроки у цьому напрямку. Представники "історичної" школи в політичній економії виділили епоху дикості, а також пастушої, землеробської, землеробсько-мануфактурної та землеробсько-мануфактурно-комерційної стадій [82]. На наступних етапах розвитку суспільства цей підхід був значно розширений: досліджувалася залежність між зростаючими технологічними досягненнями і змінами соціальної структури суспільства.

Отже, навіть побіжний огляд двох підходів при дослідженні процесів становлення індустріального суспільства показує, що хоча пізнання йшло різними шляхами, але в кінцевому підсумку розробки і висновки вчених доповнили один одного і забезпечили створення єдиної концепції становлення індустріального суспільства.

Відтоді, як почали запроваджувати наукові досягнення у виробництво, продуктивність праці в розвинутих країнах збільшилася майже у п'ятдесят разів. Таке безпрецедентне зростання забезпечило підвищення матеріального добробуту і поліпшення якості життя населення промислово розвинутих країн світу. П. Дракер, підбиваючи підсумки революції в галузі продуктивності праці, підкреслює, що саме застосування знання до ресурсів праці зумовило в останні 100 років бурхливе зростання продуктивності праці, що забезпечило створення економіки розвинутих країн [ 82]. І більше того, відбулись істотні зміни у самій праці. Якщо в 50-ті роки робітники, зайняті фізичною працею, все ще становили більшість в усіх розвинутих країнах, то на початок 90-х років їх частка скоротилася до 20% від загальної чисельності працюючих. І навіть підвищення продуктивності праці цієї категорії працівників уже не в змозі збільшити додаткові матеріальні цінності.

Віднині для підвищення продуктивності праці має значення труд лише тих людей, які не зайняті фізичною працею, а додають знання до знань.

Зростання продуктивності праці зумовлює глибокі зміни у структурі економіки. Якщо підхід, який розкриває роль знання в розвитку економіки, виявляє зростання продуктивності праці та її вплив на зміни в суспільстві, то другий підхід класифікує сектори економіки і встановлює закономірності зміни співвідношення між ними, виявляє визначальну роль певного сектора на певній стадії суспільно - економічного розвитку.

Філософська теорія постіндустріалізму почала особливо активно формуватися удругій половині XX століття. Французький соціолог Р. Арон, а згодом і відомий американський соціолог Д. Белл розробляють проблеми індустріальної цивілізації і дедалі глибше обґрунтовують, що саме технологічний прогрес, а не політичні і соціальні фактори попри їх важливість визначає розвиток суспільства [25]. Тим самим був розкритий корінний методологічний принцип постіндустріалізму, що відкрило нові можливості розвитку цієї теорії. Представники різних напрямів та ідеологічних течій тією чи іншою мірою збагачували концепцію постіндустріального суспільства (Ростоу В., Томінагі К., Турен А., Ріхта Р. та інші) [ 128]. Але особливу роль відіграла праця Д. Белла "Майбутнє постіндустріальне суспільство" (1973 р.), яка відкрила новий етап у розвитку теорії постіндустріалізму. Ця робота зумовила величезний інтерес до цієї теорії і стимулювала піднесення західної соціології [ 25].

У 70-ті та 80-ті роки видається чимало праць, які осмислюють закономірності. Проте, поряд із розвитком теорії власне постіндустріального суспільства, розкриттям відмінностей між західним суспільством 60-х років і новою технологічною цивілізацією, що виникає і швидко зростає, з'являється немало праць, у яких новий лад, нове суспільство характеризується не за комплексними, а переважно за частковими його ознаками. Отже, формування постіндустріальної теорії, з одного боку, відбувалося шляхом широких узагальнень, глибоких пошуків і ґрунтовного порівняльного аналізу (це було особливо характерно для 60-х і 70-х років). З другого боку, детально досліджувалися часткові питання постіндустріалізму (особливо у 80-ті роки), що забезпечило-теоретичні прориви у розкритті окремих важливих аспектів становлення і розвитку постіндустріального суспільства. Саме завдяки цим підходам вдалося визначити і збагатити методологічні засади цієї теорії, виявити глибокі і радикальні зміни в сучасному суспільстві, що сприяло піднесенню ролі і значення постіндустріальної теорії в пізнанні економічних і соціальних трансформацій [ 25].

Постіндустріальна теорія зміцнювала свої позиції, вона дедалі ширше стала використовуватися у філософських, економічних та соціологічних працях. Водночас почала глибше обґрунтовуватися відмінність індустріального від постіндустріаль-ного суспільства, детальніше розкриватися його основні риси, характер людської діяльності, типи застосовуваних ресурсів, зміни у структурі постіндустріального суспільства та ін. В результаті накопичилися позитивні розробки і знання про суспільно-економічний розвиток.

Слід зауважити, інформація і знання – це не часткові риси чи окремі явища постіндустріального суспільства, то його корінні категорії та основний ресурс. Якщо сировина була основним ресурсом доіндустріального суспільства, а капітал має принципово новий основний ресурс – інформацію і знання, а зрештою інтелект людини [ 74].

П. Дракер вважає, що нинішнє суспільство ще передчасно розглядати як "суспільство знання"; нині можна говорити лише про створення економічної системи на основі знання ("Knowledgeindustries"). Зміна ролі і значення знання, яке розпо-чалося 250 років тому, трансформувало і економіку, і суспільство загалом. Знання сьогодні стало основною умовою виробництва. Традиційні "фактори виробництва" (земля тобто природні ресурси), робоча сила і капітал (не зникли, але перетворилися в другорядні).

Ці ресурси можна використовувати, причому без особливих витрат праці, якщо є необхідні знання. Знання в новому його розумінні означає реальну корисну силу, засіб досягнення соціальних і економічних результатів. Використання знань для винайдення найбільш ефективних способів для застосування інформації, яка є в нашому розпорядженні, з метою отримання необхідних результатів це, по суті, обумовило революцію у сфері управління, яка охопила весь світ [82]. Для порівняння: промислова революція проникла в усі сфери життя і набула всесвітнього масштабу за 100 років.

Управління має загальний характер, і не залежить від функцій і завдань конкретних організацій як державних, так і недержавних. І хоч воно існує тисячі років, однак лише в період після Другої світової війни отримало наукове обґрунтування.

П. Дракер нагадує, що раніше поняття "керівник, начальник, менеджер" визначалося так: "Людина, яка відповідає за роботу своїх підлеглих", тобто начальник ( це "шеф", а управління ( висока посада і влада. На початку 50-х років зміст поняття "керівник" змінилось і стало означати: "Людина, яка відповідає за ефектив-ність і результати роботи колективу". Сьогодні стає зрозумілим, що й це визначення не повністю відбиває суть справи. І тому адекватною доцільно вважати таке формулювання: "Людина, яка відповідає за застосування й ефективність знання". Саме це визначення найбільш досконале, бо воно відбиває сучасний підхід до знання як до найважливішого з ресурсів. Земля, робоча сила і капітал сьогодні стали, головним чином, стримуючими, обмежувальними факторами [82].

Суспільство пройшло шлях від знання (в однині) до знань (у множині), тобто до багаточисельних галузей глибоко спеціалі-зованих знань (їх ми називаємо "дисциплінами"), перетворивши їх у силу, здатну створити нове суспільство. Його членами мають бути люди, які володіють спеціальними знаннями в різних сферах.

Отже, аналіз переконливо свідчить, що концепція знання в історичному процесі розвитку людства зазнала радикальних змін. І на Заході, і на Сході знання завжди співвідносилося із сферою буття, існування. А в наш час, воно дуже швидко перетворилося у сферу дії і стало не просто одним із видів ресурсів, а головним ресурсом.

В усі часи знання було приватною справою, приватним товаром. Нині воно перетворилося у справу загальну, суспільну, у суспільний товар.

Всі ці глибокі зміни в суспільному розвитку дали підставу П. Дракеру зробити висновок про перехід "від капіталізму до суспільства знань" [82].

Разом із тим не слід забувати, що цілій низці теорій, які, здавалося б, активно розроблялися і, начебто, домагалися визнання ("організованого", "конвенціонального", "програмованого" суспіль-ства) не вдалося виділити критерії чи принципи, які б, хоч частково, але визначали становлення і розвиток певних сторін постіндустріального суспільства.

Тому цілком зрозуміло, щотакі підходи давали, у кращому випадку, односторонню характеристику новогосуспільства, бо не охоплювали всього комплексу відносин трансформації суспільства і зійшли з історичної арени.

Радикалізація технічних нововведень, швидке поширення інформаційних технологій, прискорення зміни поколінь комп'ютерної техніки все це означало технологічну революцію, яка забезпечила перехід суспільства з індустріальної до постіндустріальної стадії. За оцінкою теоретиків постінду-стріалізму, ця революція уявляється самою значною із усіх, які коли-небудь переживало людство [ 74].

І дійсно, для нового суспільства характерне панування сфери послуг, освіти, науки, культури замість матеріального виробництва, яке визначало економіку індустріальної епохи.

Людина стає і метою, і критерієм суспільно-економічного розвитку, головною сферою вкладення капіталу. Основним і визначальним ресурсом є знання та інформація. Це такий величезний стрибок у розвитку людського суспільства, який нелегко збагнути. Адже зміни надзвичайно серйозні і глибокі. Сьогодні знання застосовуються і до сфери самого знання, що можна назвати революцією у сфері управління.

Знання швидко перетворюються у визначальний фактор виробництва, відсуваючи на задній план і капітал, і робочу силу.   
У сучасних умовах, коли розкриті методологічні принципи і суттєві риси постіндустріального суспільства, цілком реально передбачити, що подальші дослідження конкретних економічних, соціальних та політичних проблем нового соціуму дозволять подалі збагатити теорію постіндустріального суспільства. До того ж розвиток нового, постіндустріального суспільства та його економіки постійно породжує нові проблеми.

Аналіз самих лише назв сучасного суспільства, які представлені в зарубіжній літературі, свідчить про велику різноманітність пошуків і випробувань, що проводилися вченими. Так, Дж. Лібхайм характеризує його як постбуржуазне суспільство, Р. Дарендорф ( посткапіталістичне, К. Боулінг ( постцивілізаційне, Г. Кан (постісторичне, С. Аастром (постпротестантське, Р. Сейденберг (постісторичне, Р. Баркет – постнафтове [25]. Але всі ці пошуки і випробування привели до поняття "постіндустріальне суспільство".

Отже, теорія постіндустріального суспільства – це не одна із багатьох концепцій, широко розповсюджених у західному суспільствознавстві, а узагальнена теорія, система знань про розвиток людської цивілізації. Іншими словами, це парадигма, яка визначає методологічні принципи і суттєві риси вищої стадії цивілізаційного прогресу постіндустріального суспільства.

* 1. . ЕВОЛЮЦІЯ СОЦІАЛЬНОЇ СТРУКТУРИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Протягом багатьох років основні підходи до теорії соціальної стратифікації формувалися навколо двох – Карла Маркса та Макса Вебера. Критеріями стратифікації в марксистській традиції виступало відношення до власності, охоплюючи такі аспекти, як її наявність, характер (виробнича - невиробнича), об'єкт (земля, фабрика, фінансові засоби, робоча сила і т. ін.) та обсяг. Трохи пізніше ці індикатори були доповнені позиціями, займаними в системі контролю над власністю, а не тільки володіння нею.

У веберіанській традиції виділялося кілька підстав для соціального розшарування - економічне становище (власність, дохід, освіта кваліфікація), статус (престижність посади в рамках даної культурної традиції), особливості культури (світогляду, стилю життя тощо), що дозволяло визначити життєві шанси представників різних верств населення. Вебера послідовники доповнили ці підстави обсягом і характером владних повноважень, характером праці, особливістю договірних відносин при наймі і т.ін.

Попри певну несхожість двох традицій вони поступово почали зближуватися за рахунок перегляду владних відносин. Зростання ролі держави і значущості управлінськіх функцій привели до того, що серед неовеберіанців значимість критерію влади стала зростати, а в неомарксистському підході влада з «функції» власності, її похідної, перетворилася в самостійний критерій стратифікації.

Проте зближення традиції стало не стільки знаком їх примирення, скільки знаком їх зживання. Ні та, ні інша позиція не давала достатнього інструментарію для аналізу нового соціального устрою. У другій половині ХХ століття значних змін зазнала і соціальна теорія, і соціальна реальність.

У теоретичних інноваціях можна виділити принаймні три концепції, які підштовхували до перегляду моделі соціальної структури і підходів до соціального розшарування.

Перш за все, слід відзначити економічні теорії (Т. Шульц і Г. Беккер). Підсумком міркувань економістів стало введення в стратифікаційний аналіз принципово нового типу капіталу – людського капіталу, основний стрижень якого складав рівень освіти людини і набуті в результаті навчання загальні та специфічні навички. Г. Беккеру крім усього іншого вдалося також розробити методику для розрахунку даного типу капіталу.

Наступним поштовхом стала популяризація концепції еліт, в рамках якої протиставлялися не класи, а еліта і маси.

І нарешті, свою роль зіграла концепція «ексклюзії», що потіснила поняття бідності, поділ на «верхи» і «низи» розподілом на тих, що знаходяться в мейнстримі та соціально виключених. Якщо в концепціях бідності увага акцентується на розподілі ресурсів і недостатньому задоволенні потреб, то в концепціях соціальної ексклюзії – на недостатній кількості прав, і обмеженому доступі до інститутів, що займаються розподілом ресурсів. Якщо бідність розглядається як певний стан або положення, то соціальна ексклюзія більшою мірою сконцентрована на процесі маргіналізації, який пов'язаний з обмеженим доступом до соцієтальних інститутів інтеграції. П. Абрахамсон, розглядаючи концепції бідності та соціальної ексклюзії, відзначає їх історичний поділ: «бідність – класичний феномен, що асоціюється з епохою ранньої індустріалізації, в той час як соціальна ексклюзія - її постмодерністський еквівалент...Бідність – такий ранній стан, коли більшість робітничого класу експлуатується буржуазією. Соціальна ексклюзія епохи постмодерну, навпаки, - стан, коли меншість маргіналізується від суспільства середньої маси, що знаходиться в «mainstream» [1].

Переходом до концепції соціальної ексклюзії можна вважати кінець 80-х років ХХ століття, коли Комісією ЄС і Європейським парламентом було створено цілий ряд програм по боротьбі з соціальною ексклюзією в Європі. За словами координатора однієї з таких програм Г. Рума, «індивідууми страждають від соціальної ексклюзії коли: 1) перебувають поза вигідним станом з точки зору освіти, кваліфікації, зайнятості, житлових, фінансових ресурсів і т. ін.; 2) їхні шанси отримати доступ до основних соціальних інститутів, які розподіляють ці життєві можливості, істотно нижче, ніж у решти населення, 3) подібні обмеження виявлябться тривалими у часі » [1].

Концепція соціальної ексклюзії має багатовекторний характер, розкриває механізми вилучення індивідуумів і груп з участі в соціальному обміні. Теорія не тільки принесла політичні вигоди, дозволивши уникнути втрат від політично «незручного» феномена бідності, але і мала реальні підстави, інтерпретуючи глибокі зміни, що відбулися в соціальній диференціації. Населення розвинутих держав исельно зріс (за рахунок державних службовців, топ-менеджерів,працівників приватних компаній тощо) і поступово зник вищий клас, поступившись місцем верхньому середньому класу [234]. Істотних змін зазнав і середній клас. Розростаючись і диференціюючись, скорочуючись і розмиваючись, він втратив свою однорідність, розпався на безліч різних якісних утворень з різними історичними перспективами [194]. На місце бідних верств суспільства прийшов «маргіналізований і виключений» андерклас. Іншими словами, соціальні трансформації виявилися настільки радикальними, що теоретики стали відмовлятися від вертикальної, ієрархічної моделі стратифікації на користь горизонтальних схем. Наприклад, А Турен стверджує, що «в даний момент ми пережи-ваємо перехід від вертикального суспільства, яке прийнято називати класовим, до горизонтального, де найбільш важливо розуміти не те, внизу люди або нагорі, а в центрі вони або на периферії (тобто, зараз мова йде не про поняття "верх-низ", а про поняття "усередині-поза")» [Див.:1]. Творці теорії соціальної ексклюзії замінюють вертикальне розшарування горизонтальною диференціацією «інсайдерів» та «аутсайдерів». Відомий німецький теоретик У. Бек, зазначає, що класові ніші в сучасному суспільстві зникли. Якщо класи, що прийшли на зміну станам, вимагали належності до ніш, активного пристосування до класово обумовле-них соціальним типами та моделям поведінки, особистих досягнень і постійно поновлюваного підтвердження в повсякденній поведінці своєї приналежності до класу, то в суспільстві ризику таких ніш просто немає. Вони настільки крихкі, що зникають раніше, ніж закінчується процес відновлення приналежності до них. Соціальна структура настільки мінлива, що немає ніякого пункту призначення, якого можна було б досягти і розслабитися. З. Бауман цю ситуацію назвав «розплавленістю» умов людського життя та його цілей [20]. Розмиті умови життя ведуть до утворення якогось символічного «контейнеру можливостей», причому таких, що ще не виявлені, та таких які вже втрачені [20]. Всі зміни в світі відбуваються настільки швидко, що ніяка проблема не може бути вирішена раз і назавжди – її треба періодично вирішувати заново. Наприклад, не можна купити гарний будинок в хорошому місці, тому що через 10-15 років це місце зміниться до невпізнання, і його треба буде міняти. Не можна знайти хорошу роботу, тому що через 1-2 роки все може змінитися, і треба буде шукати нову роботу і т.ін.

Таким чином, необхідність зміни стратифікаційних моделей і аналізу природи нерівностей в новому суспільстві стала очевидною. І альтернативні концепції не змусили себе чекати. Ці концепції досить різноманітні, але їх об'єднує той факт, що в якості основного критерію соціального розшарування виступають ресурси (активи, капітали). В результаті новий підхід до аналізу соціальної нерівності та соціальної стратифікації отримав назву ресурсного підходу. Найбільш яскраві його представники – П. Бурдьє, М. Кастельс, У. Бек та інші [Див.:23,39,106, 240].

Теорія П'єра Бурдьє – це концепція безлічі типів капіталів, серед яких, виділяються три капітала: економічний, який безпосередньо і прямо конвертується в гроші та інституціалізується у формі прав власності; культурний капітал, що за певних умов конвертується в економічний капітал і може бути інституціалі-зованним у формі освітніх кваліфікацій; соціальний капітал, утворений «зв'язками», який за певних умов конвертується в економічний капітал і може бути інституціалізованним, наприклад, у формі аристократичного титулу [39].

Особливістю культурного капіталу є те, що він може виступати в трьох станах: інкорпорованим, об'єктивованим (у формі культурних товарів – картин, книг, словників, інструментів, машин і т. ін.) і інституціалізованному. Накопичення культурного капіталу в інкорпорованому стані передбачає процес втілення в тілесні форми, перетворення в невід'ємну частину особистості. Подібно нарощуванню фізичної мускулатури, це неможливо зробити через чужі руки. Робота з придбанням подібних властивостей – це робота над собою, що вимагає власних зусиль. Такий інкорпорований капітал неможливо миттєво передавати актом дарування або успадкування, купівлі або обміну (на відміну від грошей, прав власності або навіть аристократичних титулів). Але його можна купувати без якого б то не було його навмисного насадження. Він завжди несе на собі відбитки самих ранніх умов свого придбання, і ці більш-менш видимі відбитки (наприклад, вимова, що говорить про приналежність до певного класу або регіону) допомагають визначити його відмітні особливості.

Об'єктивований стан культурного капіталу-матеріальні пред-мети і засоби (письмові документи, картини, пам'ятники, інстру-менти і т.ін.) може передаватися матеріально. Наприклад, колекцію картин можна передавати точно так, як і економічний капітал.

Інституціалізований стан культурного капіталу можливий у вигляді академічних кваліфікацій. Вона відрізняє капітал самоучки (який в будь-який момент може бути поставлений під сумнів) від культурного капіталу, санкціонованого академічними засобами за допомогою юридично гарантованих кваліфікацій, формально незалежних від особистості їхнього власника. Академічна кваліфікація також робить можливою порівняння кваліфікації його власників і навіть їх заміни (послідовно заміщаючи одного власника іншим). Вона дозволяє встановити пропорції обміну між культурним та економічним капіталами за допомогою гарантування грошової вартості даного академічного капіталу.

Будь-який з станів культурного капіталу, на думку П. Бурдьє, набуває цінності в тих випадках, коли він є дефіцитним. І нерідко суспільство створює механізми, що дозволяють підтримувати дефіцит. Наприклад, у вигляді нерівного доступу до освіти, різного рівня економічної прибутковості тієї чи іншої академічної кваліфікації.

Культурний капітал цікавий не тільки своїм змістом, але і логікою його передачі. З одного боку, процес присвоєння об'єктивованого культурного капіталу і час, необхідний для здійснення цього процесу, залежать головним чином від культурного капіталу, інкорпорованого в цілому в сім'ї. З іншого боку, первісне нагромадження культурного капіталу починається відразу ж, без затримки і марної трати часу тільки у дітей в сім'ях з уже наявним потужним культурним капіталом. В цьому випадку період накопичення охоплює весь період соціалізації. Тобто передача культурного капіталу, безсумнівно, є найбільш прихованою формою передачі капіталу у спадок і в складному комплексі капіталів, якими володіє людина, має більшу вагу, ніж прямі, видимі форми передачі капіталу.

Економічний і культурний капітал пов'язані між собою і, принаймі, частково конвертовані. Зв'язок між економічним і культурним капіталом, на думку П. Бурдьє, опосередковується часом, необхідним на їх придбання. Відмінності культурного капіталу, яким володіють різні сім'ї, перш за все припускають відмінності у віці, з якого починається праця за для його передачі та накопичення. І граничним випадком є використання всього біологічно доступного часу, коли максимум вільного часу віддається набуттю максимального обсягу культурного капіталу [ 39 ].

Культурний капітал тісно пов'язаний з соціальним капіталом.Таким чином, культурний капітал в інкорпорованому вигляді охоплює в себе капітал людей, навколо яких проходила соціалізація індивіда. Соціальний же капітал людини безпосередньо залежить від показників капіталу тих, хто в даний момент входить в мережу її зв'язків, оскільки являє собою сукупність реальних чи потенційних ресурсів, пов'язаних з володінням стійкою мережею більш-менш інституціолізованих відносин взаємного знайомства і визнання. Соціальний капітал вимагає постійної роботи по встановленню та підтриманню соціальних зв'язків, але найбільш ефективно його накопичення відбувається при зростанні загального обсягу інших типів капіталу (економічного та культурного), коли вже не людина шукає і встановлює довгострокові знайомства, а інші шукають знайомства з нею і вважають важливим знати її особисто. Володарі успадкованого соціального капіталу, символізованого відомим ім'ям, також можуть перетворювати всі свої випадкові знайомства в тривалі зв'язки [40].

П'єр Бурдьє нерідко говорить і про інші форми капіталу (владного, символічного і т.д.) і складних механізмах їх конвертації один в одного. Головний висновок його стратифікаційної моделі полягає в тому, що основою соціального розшарування є не один вид капіталу, а нерівний об'єм складного за своєю структурою сукупного капіталу індивіда.

Схожі ідеї, хоча в інших термінах, висловлює і Е. Соренсен. Так само як і П. Бурдьє він пропонує нову підставу класових нерівностей - що мають складну структуру активи індивідів – і звертає особливу увагу на роль їх дефіцитності (як природну,так і створену за допомогою монополізації). Привілейовані класи у Е. Соренсена – це сукупність структурних позицій, що забезпечує права на активи, які створюють ренту [240]. А економічною основою соціальних нерівностей виступає рента, одержувана в результаті нерівності в обсязі та характері наявних у представників різних статусних позицій активів.

Іспанський дослідник Мануель Кастельс також вказує на наявність нових і більш складних підстав соціальної диференціації. Він виділяє три основних аспекти, що впливають на формування основних соціальних розколів в інформаційному суспільстві: 1) внутрішню фрагментацію робочої сили на інформаційних виробників та замінюючу робочу силу; 2) соціальну ексклюзію – виключення значного сегмента суспільства, що складається із усунутих з рахунків індивідів, чия цінність як робітників /споживачів вичерпана і чия значимість як людей ігнорується; 3) поділ ринкової логіки глобальних мереж потоків капіталу і людського досвіду життя робітників [106] .

Перший аспект, вказує на те, що працівники замінюваної праці дуже швидко можуть виявитися і вже є маргіналізованими, витісненими з суспільства, в той час як цінність кваліфікованої та творчої праці і її носіїв зростає. Таким чином, підставою для соціальної нерівності, на думку М. Кастельса, ще більш глибшою, ніж раніше, стає нерівний доступ до інформації, знань і можливостей їх володіння.

Другий аспект зростання соціальної нерівності, доповнює перший і більш детально розглядає феномен соціального виключення. Якщо життєві стандарти бідних в колишні часи були низькими, то вони, принаймні, не були для суспільства «зайвими» людьми на відміну від сучасного андерклассу, сучасних «виключених», які через численні механізми дискримінації викидаються з соціального «мейнстріму», соцієтального простору, ринку праці. Виключність стосується не тільки певного соціального прошарку, а й цілих країн, які стають «непотрібними» в новій глобальній економіці.

Третій аспект соціальної нерівності стосується його особистісного виміру, драми людини «що відстає від людства». Глобалізація та наростаюча інтеграція інформаційного простору, на думку М. Кастельса, одночасно підриває незалежність і автономність суб'єкта. В умовах зростання індивідуалізації та варіативності життєвих доль, для окремої людини немає жорсткої заданості соціальної ексклюзії- це завжди лише більший або менший ризик. Але враховуючи ускладнення вимог до робочої сили, шанси залишатися в мейнстрімі об'єктивно зменшуються для більшості членів суспільства.

Розвиває концепцію нових підстав соціальної нерівності та ідею соціального гноблення без експлуатації і У. Бек. На його думку, сучасне суспільство ділиться на три самостійних світа - "білий" світ мейнстріму, "сіру зону" високих ризиків і "чорну діру" глибокої ексклюзії. В якості підстави соціальної нерівності У. Бек виділяє ризик і зазначає, що «ризики, як і багатство, пов'язані з класовою системою, тільки зворотним чином: багатство накопичується нагорі, а ризики внизу: бідність притягує до себе нещасливий надлишок ризиків. Багатство (в доході, влади чи освіті), навпаки, може купити собі безпеку і свободу від ризику » [23]. Разом з тим У. Бек вказує і на високу динамічність, рухливість соціальної системи, в якій індивіди постійно переміщаються по соціальному полю, химерно збираючись в групи та в кожен момент певним чином в різні між собою погрожуваними ризиками групи. При цьому їх можливості в цьому безперервному "броунівському русі" не однакові і залежать від різних типів ресурсів, якими вони володіють. Причому серед ресурсів, про які згадує Бек – не тільки багатство і знання, як два ключових, типу ресурсів, а й стать, вік, здоров'я, тривалість зайнятості на даному підприємстві, "вміння триматися", зв'язки, етнічна приналежність тощо [Цит. по 194].

Не менш оригінальними є й ідеї З. Баумана. У своїй концепції плинної реальності в якості нової підстави для соціального розшарування він виділяє парадоксальну, але невід'ємну і надзвичайно важливу характеристику сучасного світу – швидкість [20]. Такий висновок випливає з того, що світ поступово перейшов до економіки знань, а знання за допомогою сучасних засобів зв'язку стали передаватися зі швидкістю світла. Тобто найголовніший економічний ресурс і головний продукт людської діяльності переміщується в просторі практично миттєво. Під цю швидкість стали підлаштовуватися й інші ресурси, і хоча вони не можуть досягти її, динамічність всіх процесів зросла незмірно. І разом з цим і динамічність особистості стала її вирішальним ресурсом.

У соціальних системах, на думку З. Баумана, швидкісна характеристика має два виміри - зовнішній і внутрішній. Перший пов'язаний зі швидкістю реальних дій людини в зовнішньому світі і її соціальних взаємодій, другий – з мисленням індивідуума, з його внутрішнім світом. Індивід вкрай рідко є носієм обох характеристик, хоча вони і пов'язані між собою. Переробка великих обсягів складної інформації вимагає від людини колосальної внутрішньої енергії. Високорозвинений інтелект, до того ж, веде до множинності інтересів і загострює здатність передбачати наслідки будь-якої дії, ускладнюючи вибір альтернатив. В результаті інтелектуали не прагнуть активно виявляти себе у зовнішньому середовищі. Зростання ментальних здібностей веде до падіння зовнішньої активності. Таким чином, у сучасному світі надлишку інформації виникає протиріччя між внутрішньою і зовнішньою швидкістю. До складу соціальної еліти входять люди не з високою внутрішньою, а з високою зовнішньою швидкістю.

В цілому, на думку З. Баумана, у світі плинної сучасності формується три основних соціальних шари: інтелектуальна еліта, у якої висока швидкість мислення, що дозволяє генерувати нововведення і формувати вектор розвитку суспільства, спрямо-ваний вгору; ділова еліта, у якої висока швидкість дій, і яка здійснює експансію, поширення та просування інновацій, фор-муючи горизонтальну лінію розвитку; маси, які приймають і споживають нововведення, закріплюють, консервують і зберігають їх [20].

Основною відмітною ознакою сучасної еліти є надзвичайно висока рухливість в просторі. На думку З. Баумана, мобільність суб'єктів, з одного боку, вимагає від них максимальної свободи, відсутності прив'язаності до території, перегляду відношення до власності і матеріальних благ в цілому (послаблення залежності від «важких» матеріальних речей), з іншого боку, призводить до корозії інституту громадянства, атомізації, індивідуалізації суспільства (ослаблення залежності від «важких» соціальних зобов'язань).

Оскільки, чим менше індивідуум прив'язаний до матеріальних благ, тим легше йому переміщуватись в просторі, тим він швидше, ефективніше і тим більше його влада над собі подібними. Але, в той же час, інтереси індивідуума вже не можуть асоціюватися з якимось конкретним суспільством із якоюсь конкретною територією. Якщо індивідууму треба залишити це суспільство і цю країну з метою поліпшення свого самопочуття, він може і навіть повинен зробити це. Індивідуальність має більшу цінність, ніж суспільні інтереси і будь-які національні завдання. Тим самим гіпертрофований індивідуалізм автоматично призводить до космополітизму та формування суспільства слабких зв'язків, де індивід приречений на свободу і не завжди в змозі з нею впоратися. Але виклик швидкості, стверджує З.Бауман, стосується не всіх, а тільки тих, хто претендує на високий соціальний статус, на входження в еліту. Люди, які прагнуть жити спокійним життям, можуть проігнорувати виклик сучасного світу і залишитися в рядах мас. Тим самим свобода вибору людини ніяк не порушується плинною реальністю і не викликає ніякої суспільної драми.

Резюмуючи все вищезазначене, слід ще раз підкреслити значне ускладнення і динамічність сучасної соціальної структури. Ускладнення та динамічність настільки високого ступеня, що й про соціальну структуру говорити неправомірно, а скоріше варто говорити, об'єднуючи позиції У. Бека і З. Баумана, про плинність соціальних ніш, які формуються і зникають з неймовірною швидкістю, і актуалізують то одні, то інші капітали, ресурси, активи людини, надаючи цінність тому, що ще буквально півстоліття назад не бралося до уваги і не мало значення для визначення соціальної позиції людини-здібностям, умінням, рівнем освіти, статтю, віком, здоров'ю, соціальним зв'язкам, етнічної приналежності, мобільності індивіда .

1.4. HOMO CREATOR ЯК СУБЄКТ СОЦІАЛЬНИХ ЗМІН

Сучасна епоха характеризується різними чинниками і тенденціями, серед яких виділяються глобалізація та розповсюдження інформаційних мереж, а також парадигмальні зміни у осмисленні «вічних» проблем за рахунок відмови від традиційного їх тлумачення на користь постмодерністських та after – постмодернистських моделей. Зокрема, підвищується значущість чисельних символічних світів, завдяки чому всесвіт постає як складна мережа мікроспільнот – носіїв цих світів. Разом з тим здійснюється новий антропологічний поворот, підвищуються вимоги до окремого індивіда, як активного елемента соціального поступу, як носія творчого потенціалу. Homo creator постає як реальний суб’єкт історії.

Разом з тим, це веде до загострення дискусій про те, хто є дійсним суб’єктом історичного процесу, про долю індивідуального соціального суб’єкта взагалі, піддається ревізії саме розуміння суб’єктивності у її традиційній для європейській філософії формі. Більше того, часто трансформація філософського дискурсу відбувається на шляху відмови від розуміння суб’єкта у сенсі філософії модерну, а разом з тим, – і від філософії суб’єкта, від суб’єктцентрованого мислення. Констатація «смерті» людини, суб’єкта, автора тощо, проголошена класиками постмодернізму, взагалі ставить під загрозу існування гуманітарних наук як таких, що традиційно спираються на раціоналістичні засади, або потребує нового їхнього проблемно - змістовного наповнення. В умовах ще не подоланої ситуації невизначеності і зіткнення альтернативних точок зору актуальним є пошук варіантів і можливостей трансформації концепції суб’єкта у напрямках, які б акумулювали в собі як традиційні, так і новітні філософські дискурси та відкривали можливості для більш оптимістичних прогнозів щодо подальшої долі людини і людства.

Функціонування людини у соціумі базується на механізмах, які в різних сполученнях забезпечують певні конфігурації індивідуальності та форм активності суб’єкта. Серед них наваж-ливішими є ідентифікаційні процеси, що охоплюють амбівалентні механізми ототожнення та розототожнення.

Співвідношення між вказаними механізмами змінюється не тільки на різних етапах життєвого шляху людини, але й в ракурсі історичних змін, причому, спостерігається тенденція від абсолютного переважання ототожнення до зсуву у бік розототожнення, що в цілому приводить до утворення суб’єкта-монади, самодостатнього, самостійного, індивідуалізова-ного, що сприяє розвитку творчого потенціалу людини і формуванню у масових масштабах Homo creator, тобто, людини творчої. Разом з тим це не означає, що протилежний процес ототожнення зникає або зводиться нанівець. Навпаки, він також розширює свій вплив, продукуючи людину «масову», «посередню», позбавлену творчої сили, самостійної активності. У такій ситуації вельми актуальним є спрямування зусиль суспільства на пошук нових засад, що дозволили б залучити суб’єкта – монаду у комунікативній простір, а також розвинули творчі сили масової людини, створили умови для прояву її активності.

Таким чином, роздуми над вказаними проблемами виглядають дуже актуальними як для цілей розвитку кожної людини, так і для майбутнього соціуму в цілому.

Метою даного розділу є обґрунтування необхідності концентрації зусиль суспільства на розвитку індивідуального творчого потенціалу і забезпечення простору для його реалізації людиною типу Homo creator, що має бути пріоритетним перед стихійним відтворенням людини маси, яка у певних умовах може постати у якості загрози для існування сучасної цивілізації. З досить чисельних друкованих джерел автором були використані роботи закордонних і вітчизняних дослідників з проблем суперечливості впливів сучасних цивілізаційних змін на суб’єкта, серед яких Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз, Гі Дебор, У. Бек, Д. Ватімо, а також В. Гусаченко, Б. Воронцов, Н. Демідов, О. Соболь та інші. Багато хто з дослідників пов’язують ці зміни з глобалізацією (У. Бек), з кризою класичної раціональності і взагалі з кризою «проекту Модерна» (Ю. Габермас), з переходом до стадії постіндустріалізма і постмодерна (В. Кутирьов, Н. Автономова, В. Самохвалова). Поряд з констатацією конкретних суперечностей і деструктивних впливів на суб’єкта автори пропонують певні оптимістичні шляхи відновлення цілісності суб’єкта (М. Хардт, А. Негрі, М. Епштейн та інші).

Одним з найбільш дискусійних питань у сучасній соціальній філософії і антропології є питання про долю суб’єкта як головного актора історії і культури в умовах, коли вичерпується креативний потенціал епохи Модерну (раціоналізм, гуманізм, християнські і соціалістичні цінності тощо) і здійснюється перехід до реалій і теоретичних моделей, що позначаються термінами «постмо-дернізм», «after – постмодернізм», «постіндустріалізм» та іншими. Головні проблеми тут концентруються навкруг питань про те, чи дійсно класичний суб’єкт «помер», і якщо це так, то який тип суб’єктності має прийти йому на зміну – децентрована сукупність фрагментів, чи новий суб’єкт, що спирався б на нові засади, але все ж таки був центрований навкруг нового ядра суб’єктивних проявів. Від відповіді на це питання залежить, які перспективи є більш реальними для еволюції сучасної цивілізації які сценарії мають більше шансів для втілення – оптимістичні, песимістичні чи якісь проміжні, що об’єднували б першу і другу тенденцію.

Потребують уточнення ключові поняття, серед яких ми виділяємо перш за все «суб’єкт» та «Homo creator». «Суб’єкт» (від лат. subjectus, грецький аналог – hypokeimenon) – у вихідному своєму значенні означало «підставка», «основа», «ослінчик для ніг» Потім цей термін трансформується і постає як самостійний, позначаючи «те, що лежить в основі», що «під-лежить», тобто, «що лежить під чимось у якості основи» і досить точно передається термінами «субстрат», «субстанція». У цьому розумінні класична філософія визначає суб’єкта як носія певних якостей, як джерело активності, спрямованої на об’єкт. У філософії стародавньої Греції в якості такої основи вважалися будь-які різновиди сущого, а не людина. Більше того, у стародавньому значенні це слово однозначно не пов’язано ані з людиною, ані тим більше з «Я» [69]. Тут суб’єкт визначався ззовні і зазнавав різноманітних впливів, джерелом яких він не був, тобто, не міг виявити самостійності. Тому цей суб’єкт з точки зору сучасного (точніше, модерного) використання вказаного терміну, повинен був розумітися як «об’єкт». Більш сучасні визначення суб’єкта передбачають, по-перше, джерелом активності суб’єкта внутрішні для нього механізми або поєднання зовнішніх і внутрішніх імпульсів за умови переважання других, по-друге, поняття переважно стосується окремої людини, груп людей, суспільства в цілому; по-третє, мова йде про суб’єкта пізнання, діяльності, історичного процесу. У філософському аспекті виокремлюються онтологічне, гносеологічне, соціально-гуманітарне розуміння суб’єкта. Отримавши антропологічне навантаження, ставши синонімом людини, суб’єкт став означати істоту, що володіє свідомістю, волею, здібностями пізнавати і діяти. Можна також виділити морально-правовий підхід до суб’єкта, що передбачає розуміння індивідуальної або групової здатності володіти правами та обов’язками, що передбачені неписаними (мораль) і писаними (право) правилами, заборонами, приписами. У граматичному значенні слово «суб’єкт» означає те ж саме, що й «підмет» [64]. У буденній мові закріпилося презирливе найменування суб’єктом людини, яку не хочуть називати її власним ім’ям через дійсне чи удаване перебільшення своєї значущості і перебільшену увагу до самої себе.

В центрі нашої уваги також поняття соціального суб’єкта, що набуває змістовності з часів К. Маркса. До нього суб’єкт розглядався у психологічному аспекті – як ізольований індивід, пізнавальні можливості якого мали біологічну природу, який лише пасивно відображував зовнішню дійсність. К. Маркс вперше надав терміну соціально-історичного наповнення. «Соціальний суб’єкт» у аспекті існування – це узагальнююче поняття, що відноситься до активного діяча, не тільки «актора», але й творця соціальних відносин у всіх сферах суспільного життя, який виявляє себе в активній предметно-практичній діяльності, а не тільки у пізнанні. У якості соціального суб’єкта можуть бути члени суспільства в цілому («народні маси»), окремі групи («суспільний клас»), а також особистості. Активна діяльність перетворює ті або інші фрагменти дійсності, історичний процес, суспільство в цілому на об’єкти щодо яких суб’єкт діє у відповідності до цілей та завдань, що перед ним стоять або ставляться.

Індивід виступає як суб’єкт з притаманною йому самосвідомістю остільки, оскільки він володіє світом культури (знаряддями предметно-практичної діяльності, формами спілкування, логічними категоріями, нормами естетичних та моральних оцінок). Він може бути активнішим в одних аспектах і пасивнішим – в інших.

Поняття індивідуального суб’єкта може бути порівняно із спорідненими – «особистість», «індивідуальність», а також з такими, що характеризують процеси їх становлення в соціально-духовному середовищі. У цьому сенсі продуктивним видається звертання до монографії В. В. Гусаченка, в якій знайшли певне висвітлення вказані категорії, що розглядаються автором нетрадиційно, з урахуванням співіснуючих сьогодні дискурсів Модерну і Постмодерну [69].

Звертаючись до проблематики суб’єктивності, ми вимушені торкатися майже всієї системи понять, що стосуються людини, її сутності, існування, становлення (у філогенезі і онтогенезі), розвитку і саморозвитку. Частіше за все щодо людини застосовуються поняття «індивідуальність» і «особистість». Під індивідуальністю звичайно розуміють ансамбль якостей, властивостей, проявів, що складають неповторність кожної людини. У такому разі важливим видається те, чим людина виділяється з загальної маси. «Індивідуальність є спонтанною, мінливою у своєму прояві і тому вона найближча до творчості. Її не можна створити, зробити, хоча над нею треба працювати... Індивідуальність завжди невизначена, мінлива, неоформлена» [69]. Особистість, навпаки, зумовлюється зовнішніми впливами, вона являє собою певний набір якостей, що застигли, будучи переплавленими у горнилі індивідуальності і являючи собою стрижень самостійності, наявності (відсутності) у окремої людини власної позиції щодо зовнішніх обставин. Таким чином, індивідуальне й особистісне претендують на акцентуацію внутрішнього і зовнішнього у людині, але спрямованість їх протилежна: індивідуальність орієнтована «зсередини» «Я» на зовнішнє, на Інших, особистість – на саму себе. Індивідуальність й особистість немовби доповнюють одне одну, представляючи різні боки людини в єдності її неповторних і типових якостей і проявів. При цьому в обох випадках мова йде про результат, що є більш-менш сталим, визначеним. Це – той суттєвий осад, який залишаєть-ся відносно незмінним у процесі життєдіяльності людини, і складає основу неповторного «Я».

Процесуальний бік існування людини характеризують поняття, що фіксують зовнішні і внутрішні механізми та імпульси становлення і функціонування її індивідуально-особистісних характеристик: «виховання», «соціалізація», «ідентифікація» тощо. Особливо вагомим тут виглядає поняття ідентифікації, що, маючи складну структуру і багатовекторну спрямованість, характеризує постійно здійснюваний механізм самотворення людини [218]. Специфічність ідентифікації полягає, зокрема, в тому, що вона одночасно охоплює два взаємозв’язаних та діаметрально протилежних за спрямованістю процеси: ототожнення індивіда з іншими і знаходження й побудову власної індивідуальності (self), що й надає неповторності схожості людини самій собі. Таким чином, ідентичність (результат ідентифікації) – одночасно динамічна конструкція і механізм становлення індивідуальності й особистості як суб’єктивно окресленого процесу [218], як «Я», що відрізняється від «Він», «Вони», «Інші». При цьому може відбуватися активний процес освоєння індивідом чи групою норм, цінностей, зразків мислення і поведінки, що існують об’єктивно і складають соціальний простір життєдіяльності суб’єкта, його життєвий світ. У такому разі суб’єкт привласнює ролі та позиції, розглядаючи себе як члена певної спільноти. Протилежний процес−відсторонення від зовнішніх впливів і вироблення власних позицій, на основі яких формується відокремлене «Я», «самість», або певна конфігурація суб’єктивності розототожнення.

Порівнюючи поняття «індивідуальність», «особистість» з одного боку і «суб’єкт» – з іншого, можна констатувати, що останнє втілює в собі не просту неповторність сукупності усіх якостей і здібностей людини, або усталений ансамбль суспільних відносин і інших зовнішніх чинників, закріплених у внутрішньому світі людини, її свідомості і поведінці. Мова тут йде про специфічні форми активного ставлення індивіда – особистості до світу, якраз через це філософське розуміння суб’єкта невідривне від парного йому терміна «об’єкт». Якщо суб’єкт є носієм субстанційних властивостей і характеристик, що визначають якісні особливості і об’єкта, то останній – це те, що знаходиться у залежності від суб’єкта та за визначенням позбавлений самостійності, внутрішньої активності щодо впливів з боку суб’єкта. Але вказане розуміння взаємодії суб’єкта і об’єкта певним чином має сенс, якщо мова йде про відносини між суб’єктом – людиною (групою, суспільством), з одного боку, і неживими природними об’єктами, – з іншого. У всіх інших випадках (у тому числі коли мова йде про взаємодію людей і тварин) «чистих» суб’єктно-об’єктних відносин не існує, бо будь-яка форма активності того, хто намагається бути суб’єктом, наштовхується на зустрічну протидію з боку іншого. Тому в історії, в індивідуальному спілкуванні між людьми переважаючими є суб’єкт – суб’єктні відносини, що значно ускладнює прогностичні можливості теоретичного аналізу суспільно-історичних процесів.

Необхідно також відрізняти історичного суб’єкта як реальну творчу силу, що динамізує суспільні відносини і виявляє себе індивідуально і в соціально-групових спільнотах, від суб’єкта як провідного персонажу європейської філософії. В обох випадках характеристики суб’єкта змінювалися як у контексті соціально-історичних змін, так і в міру наповнення новими змістовними сюжетами філософської рефлексії.

Спорідненим «суб’єкту» є поняття «суб’єктивність», під якою розуміється ступінь, форма та місце виявлення активності суб’єкта. «Субєктивація», у свою чергу, – процес оформлення меж компетенції і сфери активності суб’єкта. Дещо інше навантаження несе поняття «суб’єктність», яке розуміється як можливість (спроможність) індивіда мати якості суб’єкта в тих чи інших просторово-часових координатах.

«Соціальний суб’єкт» – гносеологічна конструкція, що характеризує точку перетину суб’єктивного і об’єктивного у такий специфічній сфері буття, як соціальна реальність. Від суб’єкта як такого соціальний суб’єкт відрізняється тим, що перше поняття завжди передбачає наявність протилежного об’єкта, який вивчається. Соціальний суб’єкт такого протиставлення не передбачає, бо у такому разі він перестає бути самим собою.

Поняття «індивід» передбачає позначення одиничного на відміну від спільноти, маси. Індивід – окрема жива істота, окрема людина на відміну від колективу, соціальної групи або людства у цілому. Індивід не підлягає подальшому диференціюванню, бо це веде до позбавлення його самобутності, буття, що спираються на таку якість, як цілісність. Разом з тим окремий суб’єкт перестає бути соціальним, якщо його відокремити від суспільних зв’язків, у які він включений і які вивчає.

Людину традиційно визначають як біологічний вид або як представника цього виду, що існує на планеті Земля поряд з іншими видами живих істот. Відрізняти людину від тварин можна за багатьма ознаками, але частіше всього це робиться за ознакою володіння людиною розумом (homo sapiens) або за наявності душі. Таким чином людина – це вид живої істоти, яка має душу та свідомість. Можна сказати, що людина – не творець світів, а «один з їх мешканців».

Якщо порівняти підходи до розуміння людини як соціального суб’єкта, то можна зробити висновок, що у більшості випадків вони спираються на бінарні опозиції (індивід-суспільство, біологічне-соціальне, людина-тварина). Т. Парсонс, наприклад, характеризує суб’єкти суспільного життя як акторів або істот, які виконують певні соціальні ролі, акти дії. На його думку, люди у суспільстві виробляють певні осмислені наміри, щоб у подальшому реалізувати їх у соціумі. Вказані наміри формуються структурами і процесами, що й утворюють дію [159]. Автор зауважує: «Соціальним суб’єктом є діяч, котрим у свою чергу може бути будь-який інший індивід.., суб’єкт дії, котрий приймається за центр системи («Я») або якийсь колектив, котрий при аналізі орієнтації розглядається як щось єдине. Емпіричні сутності, що, не взаємодіють» або не «реагують» на «Я», являють собою фізичні об’єкти. Вони є засобами і умовами дії «Я». Культурними об’єктами є символічні елементи культурної традиції, ідеї або переконання, експресивні умови або ціннісні стандарти у тій мірі, у якій вони розглядаються як об’єкти ситуації з боку «Я», але не «інтеріоризовані» як елементи, що увійшли у структуру його особистості» [159].

Т. Парсонс стверджує, що суб’єкт дії або «діюча особа» робить певний внесок у можливості розвитку системи, до якої вона належить. Для актора важливо, як ці можливості здійснюються, оскільки деякі з них необхідно реалізувати скоріше, аніж інші. «Ця часова характеристика ставлення діючої особи до розвитку ситуації, – відзначає дослідник, – може бути розташована на вісі активність-пасивність» [159]. На одному з полюсів цієї вісі суб’єкт, що діє, може просто «ждати розвитку», не виявляючи будь-яких активних дій відносно того, що відбувається. На іншому полюсі – розвиток системи, в який суб’єкт може втручатися у ситуацію у відповідності зі своїми бажаннями або інтересами [159].

Соціальна реальність у Т. Парсонса постає як система, що відкрита для різних зв’язків і взаємодій. Автор пише: «... соціальна система складається з множини індивідуальних діючих осіб, які взаємодіють один з одним у ситуації, котра володіє у крайньому разі фізичним аспектом або знаходиться у певному середовищі діючих осіб, мотивації котрих визначаються тенденцією до «оптимізації задоволення», а їх відношення до ситуації, у тому числі ставлення один до одного, визначається і опосередковується системою загальноприйнятих символів, що є елементами культури» [159].

Таким чином, соціальність у Т. Парсонса являє собою місце взаємодії акторів, які виступають у якості суб’єктів діяльності. Але діяльність робить акторів однаковими, тобто, вони обезличуються. Суб’єкт перетворюється у обезличену точку, як точку дії, місце прикладання соціальних сил. Функціоналістська теорія Т. Парсонса змальовує соціальність як сукупність акторів, що виконують певні функції, але при цьому зникає головна характеристика соціальної реальності – її наповненість смислом, що може виникнути тільки завдяки соціальному суб’єкту, як такої точки, у якій перетинається його активність і структурні впливи соціальної реальності.

Визначення творчого потенціалу людини як комплексної якості у єдності енергетичного, психологічного, інтелектуального та духовного компонентів представлено у роботі О. К. Чаплигіна. [222; 216]. Автор визначає творчий потенціал людини як «соціально-філософську категорію, яка репрезентує індивідуальний прояв творчої сутності людини, механізм активного духовно-діяльного освоєння світу і власних внутрішніх ресурсів». Цей феномен охоплює тілесні, психологічні, інтелектуально-інформаційні, побуджувально-мотиваційні механізми діяльної активності людини, які у поєднанні з певними духовно-душевними проявами у сприятливих соціальних умовах ведуть до створення нових матеріальних і духовних цінностей, форм культури, спілкування, розширюючи разом з тим горизонти внутрішнього світу самого творця [222]. Творчий потенціал окремих індивідів відрізняється своєю конфігурацією, змістовною спрямованістю, результативністю, інтенсивністю протікання процесу творчості та за іншими параметрами.

Порівняння категорій «суб’єкт», «суб’єктивність», з одного боку, і «творчий потенціал людини», з іншого, дозволяє констатувати, що останній являє собою у певних випадках (коли зусилля суб’єкта переважно спрямовані на творення матеріальних і духовних цінностей, форм спілкування і суспільних відносин, а також на саморозвиток і самореалізацію самої людини) ядром суб’єктивності і рушійною силою активності. Коли творчий потенціал домінує у структурі якостей особистості, то ми маємо в наявності певний тип соціального суб’єкта, що може бути названий як Homo creator.

В сучасному світі не існує однозначної спрямованості історичного процесу, моністичних тенденцій. Скоріше, мова йде про суперечності, що породжуються різними, підчас альтернативними тенденціями, силами, впливами. У наслідках можна спостерігати різні сценарії розгортання подій. Нас, зокрема, цікавить доля індивідуалізованого суб’єкта, еволюція якого знаходиться під впливом суперечливих факторів. Хаос плюралізованого, фрагментованого буття зумовлює відповідний розпад суб’єкта. В ситуації постісторії, в умовах розчинення та децентрації суб’єктності та суб’єкта стає проблематичним знайти точку фіксації власного модусу існування. Суб’єктивація, як намагання (спроможність) «вийти за лінію влади, зігнути цю лінію» (Ж. Дельоз), як створення себе за власним проектом, як «техніка себе» (М. Фуко) вимагає немалих зусиль по самотворенню, породжує необхідність брати відповідальність на себе, в сучасній ситуації також втрачає свої основи. Бо суб’єктивація передбачає наявність певних «факультативних правил», рекомендацій, які «задавали б напрямки творчим зусиллям. Тобто, необхідною залишається раціоналізація та центрація, хоча й не такі жорсткі, як у добу Модерна. Тим часом, сучасна свідомість, як відомо, характеризується як децентрована, фрагментарна, шизофренічна», мозаїчна. Тому суб’єктивація виглядає як побажання, ідеальна конструкція, зважаючи ще й на її аристократичність. Або у крайньому разі мова повинна йти про побудову нової раціональності.

З іншого боку, сукупна дія умов та факторів, що впливали на індивідуалізованого суб’єкта у добу пізнього Модерну, сприяють тотальному ототожненню, що спричиняє десуб’єктивацію та масовізацію, породжує, за словами Ж.-Ф. Ліотара, «вселенську реабілітацію посередності». Останню не можна розглядати як породжену виключно ситуацією Постмодерну. Відомо, що проблема «повстання мас» була поставлена X. Ортегою-і-Гассетом у 30-ті роки XX сторіччя, для яких характерним був розквіт індустріалізму та урбанізації, які призвели до «стовпотворіння, стадності і всезагальної переповненості», кінець-кінцем, – до панування натовпу, «людини маси» [155]. Автор пише, що повстання мас відбулося ще у XIX сторіччі у зв’язку з розповсюдженням ліберальної демократії, експериментальної науки та промислового виробництва [155].

Принцип індивідуалізму, що був визначальним для становлення європейської техногенної цивілізації, виявив тут свій негатив. Атомізована людина маси, скупчена на виробництві, у місті, позбавляється можливостей для активного виявлення свого «Я», позиціювання, самості – всього того, що є визначальним для суб’єкта епохи Модерну. Але якщо «Я» зникає як самосвідомий суб’єкт, «усі Інші» перетворюються на «масу», про яку пишуть X. Ортега-і-Гасет та Ж. Бодрійяр, а світ постає як набір пустих імен або знаків. Ж. Бодрійяр так характеризує використовуване ним поняття «маси»: «Вказане поняття бере початок від матерії і від наук про матерію, від фізики і хімії, а, отже, і від космології. Воно може бути використане також у всіх галузях гуманітарного знання. Виникає питання, чи є людина дійсно соціальною істотою. Цього не можна стверджувати напевно, у крайньому разі у соціальної сутності людини є свої межі. Усе більш щільні скупчення мільйонів людей на міських територіях, їх спільне проживання там неминуче ведуть до експоненціального зростання насилля, обумовленого тією обставиною, що в умовах вимушеного проміскуїтету люди немовби взаємно стимулюються. А це вже дещо протилежне соціальному буттю або, навпаки, зверхсоціальність, крайній її прояв, коли вона починає руйнуватися сама собою. Поява мас на обрії сучасної історії знаменує собою наступ і одночасно катастрофічне руйнування соціальності. У цьому суть проблеми критичної маси» [34].

Суспільство, що перетворюється на масу, стає монолітним, загублюючи свою різнорідність, бо в масі не має і не може бути частин – індивідуальностей, особистостей, суб’єктів. Усі тут однакові. Як пише Ж. Бодрійяр, «...усі позитивні устремління, усі потяги, у тому числі і потяг до соціальності, інвертуються і перетворюються у негативні потяги, у байдужість. Потяг замінюється на огиду. Адже в атмосфері всезагальної комунікації, перенасиченості інформацією, прозорості буття і проміскуїтету захисні сили людини виявляються під загрозою. Символічний простір вже більше нічим не захищений. Нічим не захищений інтелектуальний простір власної думки» [34].

Маса сприймає усе, що відбувається навкруги, як видовище, яке вона не в змозі осмислити: «Нескінченні моралізаторські заклики до інформування: гарантувати масам високу ступінь обізнаності, забезпечити їм повноцінну соціалізацію, підвищити їх культурний рівень і тому подібне – диктуються виключно логікою виробництва здорового глузду. У цих закликах, однак, немає ніякого сенсу – раціональна комунікація і маси несумісні» [32].

Смислом тут володіє лише соціальне ціле. Тобто, соціальна реальність, що губить власну цілісність, автоматично стає безглуздою і в подальшому самознищується. У цьому випадку суспільство, як сукупність людей, перетворюється на масу, основною характеристикою якої є її нерозличенність.

Ж. Бодрійяр так описує суспільство і людей, що його складають: «більшу частину часу вони утворюють масу у прямому значенні слова, інакше кажучи, усю електрику соціального і політичного вони поглинають і нейтралізують безповоротно...» «Мовчазна більшість» – це «головна діюча особа історії» і «все хаотичне збирання соціального обертається навкруги... цієї водночас непроникної і прозорої реальності, цього ніщо, – навкруги мас... Маса виступає характеристикою нашої сучасності» [32]. При цьому «маса не володіє ані атрибутом, ані предикатом, ані якістю, ані референцією. Якраз у цьому полягає її визначеність, або радикальна невизначеність» [32]. Трохи пізніше – у середині XX століття – набирає сили масова культура.

Намагання реалізувати моделі суб’єкта і суб’єктності, що були розроблені в класичній філософії Модерну, за висловом М. Мамардашвілі, призвели до «жахливих результатів» [134]. Історія XIX, а особливо XX століття, з усіма соціальними експериментами, катаклізмами і кризами, показала небезпеку центрації свідомості. Зіткнення такої центрації з реальністю мало результатом «мегавибух», наслідки та віддалені ефекти якого ми спостерігаємо і зараз, знаходячись у стані якогось «пост травма-тичного синдрому». Цей медичний термін досить точно характеризує стан, що переживає сьогодні значна частина суспільства. Він супроводжується апатією, втратою орієнтирів, обезціненням цінностей та цілей, непередбачуваністю реакцій, некерованістю та небажанням вступати у контакт з іншими людьми. Травмована свідомість «масової» людини, не намагаючись рефлексувати, обирає найпростіші способи захисту – уникає ударів негативних потоків інформації, які по суті своїй і є тими «силовими лініями влади», про які говорили М. Фуко та Ж. Дельоз. Масова людина ніби ціпеніє перед потужним безособовим всепроникним променем влади. Але кінець-кінцем, бажання зберегти себе, не опинитися об’єктом чиїхось маніпуляцій, займаючи при цьому пасивно – вичикувальну позицію, примушує людину ототожнити себе лише зі страхом, з відчуттям самозбереження, тобто, з інстинктивно – біологічними проявами власної сутності. Якщо С. К’єркегор вихід з цієї ситуації вбачав у релігійній вірі, то масовій людині початку XXI століття податися нікуди. У всякому разі, Бог вже давно помер.

Результатом вказаної ситуації є те, що суб’єктність, заснована на усвідомленні самототожності, втрачається. Особистість перетворюється на «огидну людину» (М. Фуко). Остання цурається лінії влади, уникає її променя, намагаючись існувати у тіні. Вона виявляє себе лише епізодично, коли якимось чином висвітлюється променем влади, вихоплюється з тіні її функторами. Це може бути «будь-хто, зненацька виштовхнутий на світ якоюсь подією, скаргою сусідів, повісткою до поліції, судовою справою... Це людина, протиставлена Владі, що змушена говорити та виставлятися» [79]. Ж. Дельоз вважає, що подібним чином діє також і слава, що зненацька «вихоплює» таку «огидну людину». Слава у такому випадку виступає як сила або інстанція влади, яка примушує того, хто потрапив до поля її функціонування, «бачити та говорити» [79]. Якщо так, то намагання так званих «зірок», відомих людей, знаменитостей від політики і шоу-бізнесу проголошувати істини або розповідати про те, як вони «створили себе», виглядають досить комічними. Скоріше, вони являють собою людей, «вихоплених» славою на якійсь час, причому, зовсім випадково. Ринок створює з них потрібний продукт, що починає жити власним життям в знаковому просторі симульованої реальності. Ці люди знаходяться в ще більшій напрузі з приводу контакту із силою безособового, аніж ті, що контактують із владою в негативному аспекті (через скаргу чи виклик до суду). Одного разу вихоплені славою, вони знов і знов будуть потрапляти під цей вплив через більші або менші проміжки часу у відповідності до того, попит на якого роду імідж (продукт) існує на конкретний момент. Тобто, травматизація буде повторюватися знов і знов, поки потреби ринку не зміняться.

Коли Ж.-Ф. Ліотар говорить про вселенську реабілітацію посередності, як характерну особливість стану постмодерну, він вказує і на головну, на його думку, причину цього. Посередність домінує тому, що відбувається плекання цієї постаті «у масовій культурі». В оцінках наслідків розпов-сюдження масової культури у сучасному суспільстві щодо людського «Я» і суб’єкта у вітчизняній філософії переважають негативні оцінки [178]. Але констатація того, що для «маленької» людини характерні несамостійність, моральна «неусвідомленість», дурість і «духовна сплячка» ще недостатня, бо вказаний статус масової культури виглядає руйнівним щодо культури Модерну, набуваючи при цьому і деяких креативний можливостей.

Однією з найважливіших функцій культури завжди була критична. Але в епоху Модерну ця критика спрямовувалась на відхилення від раціонально обґрунтованих проектів; культура ніби прислуговувалася раціонально побудованому суспільству. Оскільки завжди існував розрив між проектованим та реально втіленим, і реальність відрізнялася від ідеального прототипу, тож, культура вимушена була виглядати оптимістичною щодо майбутнього і песимістичною щодо сьогодення, виказувати ентузіазм щодо задумів і засуджувати результати їхнього втілення. Жодне з раціонально обґрунтованих втілень теоретичних проектів соціального устрою не зробили світ «розумним», прозорим, передбачуваним, зручним для раціонального мислення, вільним від випадковостей і багатозначності [185].

У постмодерні змінюється зміст і спрямованість критики культурою дійсності. Культура тут викриває раціо-монологізм, тобто, претензії розуму і раціоналізму класичного типу на єдино вірне вирішення усіх проблем, на лінійне розуміння соціального процесу, при якому минуле однозначно й одноваріантно породжує сьогодення, а воно, в свою чергу, також незворотньо й однозначно – майбутнє. Сама культура тут – не оракул і не провидець, це – гігантський словник, енциклопедія, текст – лабіринт, гіпертекст, що їх читають і перечитують заново індивідуалізовані суб’єкти, які є одночасно авторами і акторами на культурному полі. Культура – це одна з багатьох реальностей, яку створює новий суб’єкт.

Вказані контекстуальні зміни породжують нові змістовні конотації суб’єктності і змінюють роль суб’єкта у соціальному просторі. Як вже зазначалося, суб’єкт епохи Модерну лише у намірах авторів теоретичних моделей виглядав цілісним й універсальним. Ми мали справу з містифікованим загально-людським, яке мало абстрактно – універсалістський характер: суб’єкт як носій духу Універсуму, як глобально й універсально розумний, як такий, що ставить перед собою величні цілі. Просвітницька раціональність характеризує діяльність людини – суб’єкта як позачасову, поза контекстуальну, як діяльність якогось вигаданого метафізичного суб’єкта, богоподібного титана, Боголюдини.

Замість цієї утопічної схеми приходить розуміння, що людина – носій суб’єктності – це тендітна, уразлива істота; вона нічим й ніким не гарантована, вона навіть збиткова. «Бог помер», і не існує тієї інстанції, яка б перевершила людину і підняла її до свого рівня. Така «негарантована людина», тим не менш, продовжує жити, не претендуючи на статус самовпевненого новочасного суб’єкта» [185]. Разом з тим, саме ця людина доби постмодерну є дійсним носієм суб’єктності й соціальної активності. Вона працює не з реальностями як такими, а з текстами. На останні вона дивиться як на знакові конструкції, що самі по собі позбавлені смислу. Творцем смислів цих текстів є не автор (він «вмер»), а «скульптор», котрий безособово транслює читачеві матеріал – інформацію для майбутнього змісту. Читач, який одночасно виступає в ролі автора й актора, і є дійсним носієм нової раціональності і суб’єктності [185].

Блукаючи по текстах (а ними стають і прояви соціальної реальності), читач-автор-актор самостійно вирішує, що він має прочитувати, а що – пропускати, на чому акцентувати увагу, а що – залишати у тіні. Він у цьому не залежить ані від кого, завжди залишаючись вільним у своєму виборі. Завдання такого суб’єкта полягає не в тому, щоб відкрити у тексті – реальності якийсь прихований смисл, не встановити його «автентичність», а показати, що за кожним текстом ховається безліч змістів та інших текстів.

У такому разі індивідуалізований соціальний суб’єкт не стільки пізнає світ, скільки привносить у нього створені ним доповнення, самостійно винайдені форми, що приєднуються до вже існуючих – контекстуальних. При цьому суб’єкт розглядає використовувані ним образи як епістемологічні метафори, як пізнавальні засоби, завдяки яким тим чи іншим чином подається реальність. Такі метафори завжди є відкритими для співавторства, розвитку, для різнобічних тлумачень. Творча людська діяльність, як прояв суб’єктності, не обмежується будь-якими «єдино вірними» раціональностями й парадигмальними установками.

Людська життєдіяльність у такому разі постає як багатомірний процес, що безперервно еволюціонує і розгалужується. Суб’єкти мають право і можливість здійснювати «техніки себе», розвиватися у будь-яких концептуалізаціях.

В результаті, у постмодерному суспільстві підвищується попит на інтелектуалів, які здатні легалізувати не одну концепцію раціональності і можуть перекласти досягнення кожної сфери раціональності на мови всіх інших сфер. В такому суспільстві не може бути узаконений лише один тип раціональності чи ідеології, не потрібні інтелектуали – законодавці, що стоять на сторожі непорушності офіційно визнаного типу раціонального освоєння світу.

Соціокультурна і соціальна практика у такому разі також розгортається як певний «гіпертекст», як мультуніверсум текстів, що поєднані мережею нелінійних зв’язків та відносин. Такий гіпертекст завжди є відкритим для перетворень, він – багато-векторний. У різних текстуальних просторах можуть домінувати різні логіки їх взаємозв’язку, різні локальні парадигми раціональ-ності [185]. Таким чином, соціокультурний простір, у якому диверсифікується людська активність, постає як арена проти-борства неозорої кількості різних типів раціональності. Звичайно, традиційна монораціональність збереже свій вплив у науці, техніці, економіці, але вона повинна перестати бути диктатором у світоглядному розумінні, у тих сферах, де повторюваність, одно-значність, «залізна» закономірність відіграє другорядну роль у порівнянні з невизначеністю, випадковістю, багатозначністю. Перш за все це стосується соціальної реальності, де мова повинна йти принаймні про поєднання раціональностей різних типів з інтерпретативними можливостями суб’єкта. Функції суб’єкта – інтерпретатора у такому разі полягають в обстоюванні плюра-лістичних поглядів на соціум й на можливі шляхи його освоєння, на забезпечення можливостей вільного розвитку особистостей. Це можливо шляхом діалогової взаємодії між прихильниками різних типів раціональності і реальних дій. Статус суб’єкта полягає в тому, що він не є законодавцем, а лише інтерпретатором цих результатів, які досягнуті прихильниками різноманітних типів світоглядів і підходів.

Що стосується механізмів становлення і функціонування суб’єктності в умовах постіндустріалізму, то можна констатувати, що набуття свободи суб’єктом і здатності його до самовиявлення, самостояння, самодіяльності забезпечується за рахунок визнача-льного переважання розототожнення над ототожненням, яке відбувається у соціумі. Працюючи з текстами і контекста-ми, залишаючись вільним від будь-яких зовнішніх впливів, індивідуалі-зований суб’єкт – інтерпретатор має можливість необмеженого експери-ментування з реальностями, як існуючими реально, так і віртуально. Його буття можливе у постійному русі від одних інтерпретацій до інших, при цьому темпи і напрямки задаються ним самим. Результатом і є позбавлення класичної раціональності ореолу єдино можливого та істинного шляху пізнання та освоєння дійсності, нівелювання авторитету ідеологій, схем, моделей соціуму. Навіть автентичність, як результат і наслідок ідентифікаційних процедур, постає як один з можливих варіантів інтерпретаційних пошуків.

Продуктивною виглядає також процедура об’єктивації суб’єктивного, яка, зокрема, пов’язана з виявленням багатомірності та історичної мінливості раціональності, наповненням її суб’єктивними смислами. Розвиток сучасної науки у її методологічних основах приводить до висновку, що моністична раціональність декартівського типу, яка стала основою проекту Просвітництва, – це лише один, початковий варіант раціональності, виконаний у механістичному ключі. Основою такого світо-сприйняття є віра в безмежні можливості розуму і науки, центроване бачення світу, монізм і всезагальність, що ведуть до обмеження свободи, насилля, тоталітаризму. Розум тут виглядає як вихідна і кінцева інстанція суб’єктивності, яка ототожнюється з пізнанням і виявляє себе у різних сферах соціального знання. У просвітницькій моделі наука постає як незацікавлене прагнення суб’єкта до істини. Фактично тут немає місця для антропологічних параметрів раціоналізації наукового пізнання. Наука виглядає позачасовою, поза контекстуальною діяльністю обезличеного суб'єкта, що не визнає ані моральних, ані прагматичних засад наукового пізнання. Це – фіктивний суб’єкт – схема, що не має внутрішніх імпульсів самовизначення. Жага пізнання у нього має такий же абстрактний характер.

Монораціональність класичного типу була доповнена раціона-лізмом «другої хвилі» – контекстуальним раціоналізмом, коли характер процесу продукування нового знання був поставлений у залежність від контекстуальних умов його отримання – ідеалів науки, пануючих програм і процедур, культурних контекстів. В результаті була визнана можливість різних раціональностей, що різними шляхами ведуть до осягнення об’єкту дослідження.

Постмодерна реакція на кризові явища в європейській техногенній цивілізації породила не тільки пошук нових раціональностей, але й привела до кардинального перегляду значення раціоналізму як такого. У концентрованому вигляді це виявило себе у розробці так званої ризоматичної раціональності. Остання, на відміну від просвітницької раціональності, яка асоціюється з образом лінійного порядку («світовим деревом»), уподоблюється грибниці, або ризомі, яка спонтанно розростається [185]. Таке розуміння раціональності представляє її не в статиці, а в динаміці історичного розвитку, живих змін. Тому жоден з окремих станів не може бути покладений в основу. У такому разі суб'єкт постає як єдиний творець реальностей, які можуть бути виведені з постійно рухливого поля ризоматичних раціональностей. Сам суб’єкт теж знаходиться у постійному пошуку шляхів об’єктивації суб’єктивного, результати якого є одночасно ґрунтом та ризомою, що він її живить.

Сучасний стан еволюції соціуму на глобальному рівні характеризується протистоянням різних, часто альтернативних сил і тенденцій, що неоднозначно відбивається на індивідуалізованому соціальному суб’єкті. Останній, позбавляючись форм самовияв-лення, притаманних йому в епоху Модерну, знаходиться одночасно під впливом зростаючого ототожнення (внаслідок розгортання процесів глобалізації та інформатизації) та розототожнення (зі старими соціальними формами). Перша тенденція, що виявляє себе внаслідок фрагментації буття, зростання впливу віртуальної реальності, ЗМІ, масової культури, не потребує від індивіда додаткових зусиль, здійснюючись ніби сама собою. Друга, навпаки, потребує самостояння, самовизначення, свідомого саморозвитку й самореалізації.

В результаті ми маємо, з одного боку, так звану «масову» «огидну» людину, «травмовану посередність», з іншого – самодостатнього соціального суб’єкта, або людину – монаду з розвинутим творчим потенціалом і здатністю до суб’єктивації об’єктивного шляхом розототожнення. А це і є та сама людина творча, або Homo creator. Бажана динаміка соціального суб’єкта може бути організована у такому разі шляхом впливу на декількох напрямках, у тому числі, через обмеження факторів, що породжують масовізацію і відтворення десуб’єктивованої людини відповідного типу, а також через налагодження зв’язків та діалогу між окремими суб’єктами та колективностями різного рівня.

After – постмодерна реальність і відповідна форма філософсь-кої рефлексії спираються на плюралізм, фрагментарність, зростання значення випадковості тощо. Це породжує нові конфігурації суб’єктивності, у яких взаємодіють раціональні та позараціональні, соціальні та віртуальні, сталі й короткочасні елементи. В такій ситуації акценти зміщуються з групового на індивідуалізованого соціального суб’єкта, до якого висуваються підвищені вимоги. Найважливішим напрямком успішних змін на рівні суспільства повинне бути ціннісно – духовне забезпечення процесу еволюції суб’єкта, що буде відповідати сучасним умовам.

Акцентування уваги на негативних наслідках постмодерну виглядає непродуктивним. Так, масова культура, дійсно, несе в собі руйнівні елементи щодо гуманістичного світогляду модерного типу а також щодо суб’єкт утворюючих інтенцій вказаної епохи. У сучасних умовах, разом з тим, роль культури певним чином змінюється. Вона постає не як наглядач й арбітр, що визначає відповідність тих чи інших соціальних явищ затвердженим стандартам, а як одна з багатьох форм реальності, що має свої переваги та вади. З феноменом культури взаємодіє суб’єкт, який має сам обирати зразки і прийнятні фрагменти культури. Змінюється зміст критичної функції культури, який раніше полягав у вірному служінні суспільству зі сталими та вивіреними принципами та світоглядними координатами. Віднині культура має піддавати критиці будь-який монополізм, викривати претензії на виключність і зверхність, лінійне розуміння соціальних процесів. Культура тут – не оракул і не провидець, вона – гігантський словник, енциклопедія, що читають і перечитують індивідуалізо-вані соціальні суб’єкти.

Змінюються зміст, форми і конфігурації самого суб'єкта. Останній не вмирає безслідно, – він переходить у форми, що відповідають часу: більш реальні, активні й продуктивні. Суб’єкт стає актором-автором-інтерпретатором текстів, які репрезентують чисельні прояви реальності. Суб’єкт ніби опускається «з неба на землю»: замість абстрактного ідеального суб’єкта, що підпорядковує свої думки й поведінку загальному Розуму й Порядку, у цій ролі виступає звичайна «негарантована» людина. За умови наявності внутрішніх імпульсів активності (творчого потенціалу) така людина, працюючи з текстами та інтерпретуючи їх, здатна виявляти самостійність та креативність. У такому разі індиві-дуалізований соціальний суб’єкт не «пізнає» світ, а привносить в нього створені ним же самим форми та змісти. Тож, мова має йти не про атомізованого індивіда, що став результатом плюралізації соціуму, а, скоріше, про суб’єкта-монаду, самодостатнього й вільного в своїх проявах, як найбільш бажаного і перспективного.

Соціум в ситуації постіндустріалізму також постає як сукупність текстів: гіпертекст або мультиверсум текстів. У свою чергу, кожний текст взаємодіє з іншим через контексти. Такий гіпертекст є відкритим для інтерпретацій і багатовекторним за спрямованістю. Провідним тут є розуміння буття як плюра-лістичного в своїй основі та незводимого до якоїсь з форм; а осягнення його – як здійснюване через діалог, комунікацію між суб’єктами – носіями різних точок зору.

Людська життєдіяльність також постає як багатомірний процес, що безперервно еволюціонує та розгалужується. Суб’єкти мають можливість здійснювати «техніки себе», розвиватися у будь-яких концептуальних парадигмах. Підвищується попит на суб’єктів, які здатні легітимізувати не одну концепцію раціональності, а можуть перекласти досягнення кожної сфери на мови всіх інших сфер.

1.5. БЕЗПЕКА ЛЮДИНИ: МЕТОДОЛОГІЯ АНАЛІЗУ

Характерною рисою сучасного світового розвитку є інтенсифікація транснаціональних процесів, які відбуваються в матеріальній і духовній сферах суспільного буття. За таких умов усе більшу увагу привертають глобальні проблеми, які, торкаючись людства в цілому і кожної держави (суспільства) зокрема, концентрують у собі протиріччя суспільного розвитку. Кардинальні зміни, що відбуваються у ХХI столітті, свідчать про те, що світ вступив у фазу чергової глобальної трансформації (світова фінансово-економічна криза, становлення нового світового порядку та ін.) Зростає тенденція розв’язання протиріч із застосуванням сили, що не сприяє гармонізації соціального буття як у світовому масштабі, так і в межах окремих держав. Аналіз свідчить, що у сучасної Україні зростає кількість загроз безпеці як самої державі, так і суспільству, окремим громадянам. Тому соціальна практика вимагає максимальної адекватності філософської рефлексії над феноменом національної безпеки в умовах трансформаційних процесів. А це у свою чергу, зумовлює потребу в концептуаль-ному, теоретико-методологічному осмисленні вказаного соціокуль-турного явища.

Найважливішими суб’єктами системи забезпечення націона-льної безпеки (які здійснюють суттєвий визначальний вплив на всю структуру системи) є особистість, суспільство і держава. У сучасних суспільствах виникає необхідність в центр уваги поставити інтереси людини і на підставі цього опрацювати нові кількісні та якісні методи оцінки стану забезпечення національної безпеки. Традиційна недооцінка людини і нехтування цінністю людського життя у безпосередній соціальної практиці, які, на жаль, поки що залишаються притаманними й українському суспільству, вимагає вжиття радикальних заходів.

Сама соціальна безпека в комплексі проблем національної безпеки аналізується досить суперечливо. Деякі автори (наприклад, В. Андрійчук, І. Миронов, В. Ольшевський та ін.) взагалі зводять її роль до забезпечення економічної безпеки. Така тенденція є логічним відображенням промарксистської моделі розвитку суспільства, в якому людина – лише засіб економічного зростання, а не його мета.

Останніми роками у світовій та вітчизняної науці обґрунтовано спостерігається антропологічний поворот у розумінні проблем безпеки, коли вказана проблема розглядається с точки зору забезпечення безпеки особистості та її прав та свобод. Безумовно, що таке розуміння й практична його реалізація неможливі без забезпечення безпеки інших суб’єктів– суспільства й держави, однак на пріоритетному місці має бути забезпечення безпеки особистості. Підхід до соціального прогресу. у тому числі й економічного, з точки зору антропоцентричного підходу має бути, на нашу думку, притаманним усім перспективним концепціям національної безпеки.

Таким чином безпека особистості й національна безпека знаходяться у тісній діалектичній єдності й в стані взаємо-доповнюваності [77; 81].

Безбека особистості, має стати невід’ємною складовою національної без-пеки, остання ж повинна виступати однією з форм забезпечення соціальної безпеки – одного з основних аспектів безпеки особистості. Підхід до вирішення усього комплексу соціокультурних проблем у перехідному суспільстві з описаної вище точки зору передбачає деяку зміну пріоритетів. Не людина - заради досягнення цілей (соціальних, політичних, економічних тощо), а соціокультурне середовище – заради інтересів безпечного розвитку особистості; не людина – заради охорони державних кордонів, а держава - для охорони й забезпечення безпеки людини, для створення і використання тих переваг розвитку, які досягаються завдяки суспільно – державній життєдіяльності тощо.

Для найбільш повного й адекватного усвідомлення данноі точки зору є сенс звернутися до аналізу сутності і змісту природи безпеки людини, особистості.

Як свідчіть аналіз (С. Бабурін, О. Бєлова, З. Бактимірова, С. Тюшкевич та ін. [14,15, 28, 201]), природу безпеки складає природа речей – об’єктивний процес реалізації активного начала в становленні речі. Вже в найпростіших мікроорганізмах існують механізми самозбереження, засновані на розпізнаванні позитивних і негативних зовнішніх впливів. На більш високих рівнях розвитку живої природи виникає феномен біологічного змісту, коли живий організм переносить на навколишній світ значущій для нього зміст, наприклад, їжі. З виникненням психіки розвиваються психічні форми осмислення зовнішнього середовища. Вищі тварини одержуючи можливість не тільки цілісного сприйняття окремих предметів, але і всієї ситуації, стають здатними до випереджального відображення.

Здатність вищих тварин до оцінки негативних наслідків тих або інших зовнішніх впливів і породжує феномен небезпеки. Пов’язуючи той чи інший вплив з майбутніми негативними наслідками, тварина привласнює йому визначений біологічний зміст – зміст небезпеки.

У людської життєдіяльності феномен небезпеки одержує подальший розвиток. Володіючи свідомістю, людина стає здатною не тільки до оцінки негативного впливу на неї або на будь-який інший об’єкт; вона може оцінювати й своє положення щодо небезпеки. У людському розумінні феномени небезпеки і безпеки є однопорядковими.

Таким чином, феномен безпеки (як і небезпеки) має подвійну природу. У своєї загальності природу безпеки складає природа речей. Тому в об’єктивному сенсі безпечне є тотожним збереженню природної визначеності буття, а будь – яке заперечення природи речей небезпечно.

Внаслідок того, що феномен безпеки виникає лише в людської діяльності, особливо актуальним стає розуміння специфіки його соціального буття, коли питання про взаємовідношення людини і природи речей ускладнюються, набуваючи соціального характеру. Проблема усвідомлення соціальних форм буття безпеки ускладнюється, якщо враховувати, що самі соціальні системи мають власну природу, що не завжди враховується людьми. Більш того, соціальний розвиток проходить певні, цілком визначені етапи природного розвитку, спроби перескакування через які (або їх гальмування) загрожують виникненням соціальних катаклізмів. Як свідчать чисельні наукові дослідження, саме існування певних соціальних утворень протікає, як правило, в умовах гострої протидії з боку інших спільнот, що реалізують свої інтереси. Усе це істотно ускладнює адекватність розуміння самої сутності феномена безпеки.

Як відомо, людська життєдіяльність здійснюється в ціннісно - мотиваційному континуумі. В контексті даної проблеми. Результатом реалізації різних особистісних інтересів і цінностей є різне упритул до протилежного – розуміння того, що є небезпека або безпека. Більш того, у протиборчих сторін реалізація загрози по відношенню до супротивника може розглядатися як спосіб забезпечення власної безпеки, і навпаки.

Оскільки об’єктивну підставу існування феномену безпеки людини (особистості), у тому числі й у суспільстві, складає природа речей, найважливішою передумовою усвідомлення соціального буття є розуміння характеру взаємозв’язку людини і соціальних систем у їхній природній визначеності.

Людині важко зрозуміти природу речей. Виростаючі з тваринного світу, вона зберігає природне для неї предметне самосприйняття. Оскільки вона живе в реальному світі, їй властиво ставити існування (внаслідок його безпосередності) на місце буття. Не дивно тому, що як небезпека, так і безпека набуває для людини предметної форми. І цілком природно, що людина спочатку переносить на навколишній світ свої визначення небезпеки і безпеки в тій же самій предметній визначеності, тобто розглядає безпеку того або іншого предмету з точки зору його наявного існування. Але тут має місце суттєва помилка, оскільки існування як специфічна форма буття живої матерії набуває для людини абсолютного характеру. Тому її прагнення до «cтійкості» й «захищеності» існуючого часто є формою абсолютизації існування [81].

Заміщаючи буття предмета його існуванням, людина ставить своє суб’єктивне «Я» на місце природи і, як ії здається , одухотворяє й «оживляє» предмет. Але насправді вона його омертвляє, тому що розглядає ціле не у своїй цілісності, а лише як один з моментів. Прагнення людини зберегти існування цього моменту може насправді з'явитися запереченням природного буття, тобто спробою зберегти існування як момент буття на шкоду самому буттю, що являє собою небезпеку для природної системи. Тому те, що визначається людиною як безпечне для конкретного моменту існування системи, насправді у своєї природної визначеності може виявитися небезпечним, оскільки діяльність, що заперечує об’єктивну природу, становить небезпеку для єства природних речей. Наприклад, бажання зробити безпечним функціонування системи може призвести до визначення небезпечною будь-якої зміни, в умовах цього розвиток стає неможливим. Якщо ж, навпаки, як об'єкт забезпечення безпеки береться розвиток системи, то як небезпечні можуть розглядатися будь-які спроби системи функціонування. Іншими словами, те, що є небезпечним для предметного існування, насправді може бути формою реалізації природного бутя, моментом розвитку природної системи. І тоді в запереченні, у реалізації небезпеки міститься справжня безпека. Однак побудова соціальної системи як будь-яка діяльність, у тому числі й у сфері безпеки, здійснюється людьми і ґрунтується на певних уявленнях, то зміст тієї або іншої системи забезпечення безпеки неможливо зрозуміти поза контекстом пануючої моделі стереотипної поведінки або пара­дигми безпеки, тобто усталеного зразка розуміння й вирішення тео­ретичних та практичних питань забезпечення безпеки [102].

У зв'язку з тим, що основу існування феномену безпеки складає єдність заперечення і ствердження, то залежно від того, яка сторона – заперечуюча або стверджуюча – є провідною в цьому співвідношенні, можна виділити дві парадигми безпеки [63;105]: парадигма захищеності, що ґрунтується на розумінні безпеки як заперечення небезпеки, наслідком чого є власне самоствердження особистості та парадигма самоствердження, що базується на розумінні безпеки як ствердження себе, а заперечення небезпек має другорядний характер і розглядається як необхідна умова самоствердження. Парадигма захищеності припускає,що основу забезпечення безпеки складає боротьба з небезпеками (загрозами).Згідно з цією парадигмою особистість знаходиться у безпеці тому,що вчасно виявляє небезпеки й запобігає їм.

Менталітет захищеності п безпеки приводить до ототожнення безпеки з життєдіяльністю, внаслідок чого ідея безпеки стає головною у суспільному бутті. Необхідною передумовою забезпечення безпеки в межах даної парадигми є визначення загроз безпеці, на усунення яких і спрямовується діяльність, насамперед, спеціальних служб держави. Парадигма захищеності історично притаманна, наприклад, сло­в'янському менталітету, що цілком природно, оскільки у своїй історії слов'янські держави випробували чимало зазіхань на свою дер­жавність і територіальну цілісність. Ототожнення безпеки з захище­ністю отримало закріплення в Законі України "Про основи націо­нальної безпеки", Концепції національної безпеки Російської Федерації, в Концепції національної безпеки Республіки Білорусь .Разом з тим, послідовна реалізація ідеї захищеності (як свідчить, наприклад, історичний досвід СРСР та інших країн), неминуче породжує потребу в наявності небезпек, які персоніфікуються в образі ворога, нехай навіть вигаданого, адже безпека стверджується не сама по собі, а саме в боротьбі з небезпеками та їхніми носіями - ворогами. Результатом такого ствердження є судження про те, що особистість знаходиться в безпеці лише остільки, оскільки вона сильніша своїх недругів і завжди готова боротися з їхніми загрозами; чим більше перемог і повалених ворогів, тим вище ступінь безпеки особистості.

Парадигма захищеності, особливо в гіпертрофованій формі, у дійсності не зміцнює безпеку, а руйнує суспільство й державу. Оскільки джерело розвитку знаходиться зовні, то й сам розвиток обов'язково набуває штучного характеру протиставлення іншому - наздогнати й перегнати, добути і зробити більше тощо. В результаті особистість і суспільство розвивають не свої внутрішні сили, а лише своє протиставлення небезпекам. Більше того, чим вище небезпека, тим ефективнішим і масштабнішим стає заснований на протидії розвиток держави. І навпаки, відсутність небезпек і ворогів руйнує саму ідею безпеки, внаслідок чого розвиток особистості стає невизначеним і "небезпечним".

Парадигма самоствердження базується не стільки на боротьбі з небезпеками, скільки па розвитку власних внутрішніх сил. І тому небезпека за такої парадигми являє собою не тільки тс, що заперечує існування особистості, а, насамперед, те,що загрожує людському самоствердженню. В результаті актуалізується теза, згідно з якою особистість знаходиться в безпеці не тому, що не існує загроз, а тому, що вона є сильною настільки, що загрози не представляють для неї небезпеки.

Необхідною передумовою розвитку (але не забезпечення) безпеки в межах парадигми самоствердження, як справедливо зазначають Г. Грачов, В. Міхесв, М. Рибалкін, є визначення конкретних небезпек особистості, її інтересам, цінностям, способу життя тощо, а не загроз безпеці, як у парадигмі захищеності [139; 176]. При цьому, вважаємо за доцільне наголосити, що діяльність особистості має спрямовуватися не на "захищеність" інтересів, а на їхню реалізацію.

Реалізація ідеї самоствердження особистості припускає відкритість суспільства, що дозволяє отримувати енергію для розвитку як суспільства, так і особистості, ззовні. У цій зовнішній експансії й підживленні внутрішнього джерела розвитку суспільство стверджує себе і, отже, свою безпеку, що, у результаті, приводить до самоствердження особистості. Однак самостверджен-ня визначає необхідність протиставлення навколишньому середовищу, адже затвердитися взагалі неможливо. Це можна зробити лише стосовно "іншого", котре повинно бути усунуте, якщо воно перешкоджає реалізації тих або інших життєвих інтересів. У результаті наявність "іншого" й вихідної від нього небезпеки стає передумовою самоствердження особистості, що викликає потребу в існуванні небезпек.

Таким чином, при всій своїй розбіжності обидві парадигми безпеки припускають наявність небезпеки, що є наслідком розгляду розвитку особистості в соціальній системі крізь вузьку призму: "небезпека — безпека".

Одними з найважливіших аспектів якості життя є свобода й захищеність людини від різних небезпек і загроз, ступінь її вразливості від сучасних ризиків. У контексті описаного вище можна визначити безпеку особистості як можливість використо-вувати право вибору в умовах свободи й безпеки, а також певну впевненість у тому, що ці можливості збережуться й надалі. При цьому доцільно виділити два основних аспекти безпеки особистості: свободу від постійних об'єктивних і суб'єктивних загроз (голод, хвороби, природні катаклізми, репресії тощо) і захист від раптових і небезпечних потрясінь, які ламають звичний уклад життя. У контексті філософського бачення проблеми безпеки особистості, проектуючи усталене бачення проблеми національної безпеки взагалі на розглянуту проблему безпеки особистості, можна виділити декілька її основних, аспектів :

* економічна безпека тлумачиться як забезпеченість доходом, достатнім для задоволення нагальних потреб;
* продовольча безпека – це доступність основних продуктів харчування, що припускає наявність їхньої достатньої кількості і вільного доступу до них, достатню купівельну спроможність населення;
* екологічна безпека – це свобода й захист від загроз екологічного забруднення, насамперед, наявність чистого повітря й незабрудненої води; можливість придбання екологічно безпечної їжі; можливість проживання в умовах, які не представляють небезпеки для здоров'я з точки зору екології (житло, умови праці тощо); захищеність від екологічних катастроф;
* безпека здоров'я – захищеність людини від ризиків захворюваності, тобто можливість жити в безпечному для здоров'я середовищі існування; доступність ефективного медичного обслуговування;
* особиста безпека – свобода і захист людини від загроз насильства;
* політична безпека – можливість жити в суспільстві, яке визнає та забезпечує основні права людини;
* суспільна й культурна безпека — захищеність культурного розмаїття й захист суспільного розвитку від деструктивних тенденцій.

Загрози безпеці особистості мають безліч форм прояву. При цьому одні загрози можуть бути однаковими для всіх людей, такі, наприклад, як тероризм, екологічні катастрофи, злочинність, хвороби; інші – можуть становити небезпеку для певної групи людей – насильство над жінками й дітьми; дискримінація за етнічною належністю, віком тощо. Причому, в умовах соціокультурних трансформацій, за умов підвищення соціальної ентропії, акцепти у таких формах прояву можуть зміщуватись у будь-якому напрямку. те, що є небезпечним для предметного існування, насправді може бути формою реалізації природного буття, моментом розвитку природної системи. І тоді в запереченні соціальні процеси, активно прагне до зміни у кращий бік соціальних умов, у реалізації небезпеки міститься справжня безпека .

На наш погляд, найбільш прийнятний підхід до класифікації загроз безпеці особистості запропонувала З. Биктимірова [15]. Беручи за основу її підхід і інтерпретуючи його відповідно до концепції даного дослідження, можна запропонувати певний варіант такої класифікації. Аналіз літератури з проблем безпеки дозволяє стверджувати, що залежно від ознаки, покладеної в основу класифікації, типи загроз безпеці особистості можуть розрізнятися:

* за ступенем універсальності - загальні й специфічні;
* за часом дії— постійні, довгострокові, короткострокові;
* за територіальною поширеністю — глобальні, регіональні; національні (у межах певних національних кордонів), місцеві;
* за способом дії - відкриті (явні) й приховані (латентні);
* за джерелами виникнення – природні (природна стихія), штучні (результат людської діяльності), змішані (людська діяльність, що сприяє виникненню стихійного лиха);
* за характером виникнення – навмисні й ненавмисні (як закономірний або непередбачений побічний результат певних дій або явищ);
* за характером дії – такі, що проявляються поступово або раптово; такі, що спричиняють прямий (безпосередній) або побічний збиток;
* за ступенем небезпеки – з наслідками переборними, непереборними, переборними частково;
* за можливістю запобігання – загрози, яким можна запобігти цілком, частково і неможливо запобігти зовсім.

Слід зазначити, що прямий кількісний вимір безпеки осо-бистості с неможливим. Існуючі методи оцінки використовують непрямі вимірники. Більш широкому застосуванню системи кількісних оці­нок сприяв розвиток концепції ризику, вихідним положенням якої є імовірнісний характер, і, відповідно, використовується аналітичний апарат теорії ймовірностей і математичної статистики. Розроблювальні концепції ризиків перед-бачають кількісне визначення ймовірності настання ризикових подій і їхніх наслідків, оцінку рівня ризику і його припустимої межі. Залучення для аналізу і прогнозування проблем безпеки комп'ютерного моделювання, системного аналізу і методів нелінійної динаміки дозволяє перейти від імовірнісного до імовірнісно-детермінованого підходу. Це розширяє можливості отримання кількісних оцінок і ступень вірогідності прогнозів, особливо відносно природних і техногенних, а також соціальних катастроф.

Інформаційна база для попередження можливих загроз безпеці і вимкненням соціальної кризи містить відповідну систему індикаторів. Раннє

попередження загроз безпеці здатне або послабити негативні наслідки , або зовсім запобігти кризі. Загально відомо,що раннє попередження є більш ефективним,аніж ліквідація наслідків. Тому є сенс проаналізувати деякі індикатори загроз безпеці людини.

Сучасні транзитивні тенденції розвитку цивілізації підсилюють ризики великомасштабних природних і техногенних катастроф. Інша характерна риса сучасного розвитку – збільшення небезпеки, що загрожують людині постійно. Різке прискорення ритму життя і зростання нестабільності розвитку сприяють росту уразливості людини у повсякденному житті.

Вибір індикаторів і заснована на цьому система раннього попередження складається у кожному конкретному перехідному соціумі, в кожному конкретному випадку виходячи з поставлених цілей і можливостей одержання необхідної статистичної інформації. Соціальна статистика переважної більшості держав трансформативного типу не маг у своєму розпорядженні достатньої кількості показників, які зазвичай застосовуються на міжнародному рівні. Через недосконалість і обмеженість статистичної інформації ще більш ускладнюється завдання моніторингу безпеки особистості на регіональному рівні.

Таким чином, головними індикаторами безпеки людини є: загрози економічній безпеці; загрози продовольчій безпеки; загрози екологічній безпеці; загрози безпеці здоров'я; ризики нових біотехнологій; зростання злочинності; війни та бойові дії, державне насильство; загрози політичній безпеці тощо.

Підбиваючи підсумки, підкреслимо, що особистість – це сукупність фізичних, розумових,соціальних і морально-психоло-гічних якостей людини. Безпека особистості означає збереження й удосконалення перерахованих якостей. Цього можна досягти шляхом:соціально-орієнтованої економіки;

дійсне народовладдя, яке обов’язково повинне включати право особистості на участь у прийнятті доленосних рішень;наявності чіткої системи законів, які гарантують екосоціальний захист громадян, їх права і свободи;створення необхідних умов для вільного прояву індивідуальності кожної особистості.

По-перше, в умовах трансформації до постіндустріального, інформаційного суспільства пріоритет інтересів і цінностей особистості виходить на передній план, їй мають віддаватися беззаперечні пріоритети перед інтересами класовими, національ-ними, етнічними, груповими тощо.По-друге, безпека людини – найважливіший аспект якості життя. У той же час, сучасні тенденції розвитку різко підвищують ризики і загрози безпеки особистості і розширяють масштаби їх можливих наслідків. Відповідно ускладнюється завдання забезпечення безпеки особистості, актуалізується проблема виявлення й попередження ризиків і загроз.

1.6. СТАЛИЙ РОЗВИТОК ЯК ІЛЮЗІЯ ВИЖИВАННЯ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА

Початок ХХІ століття демонструє, що сучасне суспільство не позбавилося симптомів кризи, які ставлять під загрозу майбутнє існування цивілізації. В той же час людство не втратило оптимістичного прагнення досягти благополучного життя без страху та болісних сумнівів. Ми невпинно прагнемо утопії, тобто чогось незбагненного, що заперечувало б все існуюче зло та було кінцевою розгадкою всіх людських таємниць. Творче відношення до майбутнього знайшло своє відображення у формі загально-людської стратегії виживання в умовах загальної та різносторонньої кризи. Дана стратегія має назву «концепція сталого розвитку» та передбачає перехід до нового етапу цивілізаційного розвитку, що ґрунтується на радикальній зміні цінностей і цілей сучасного суспільства.

Однак, виникнення концепція сталого розвитку не рівнозначно вирішенню усіх глобальних проблем, а вона сама не є панацеєю від усіх хвороб. Серед прибічників цієї стратегії немає необхідної єдності у поглядах, тому перш ніж стати реалістичним керівництвом до дії, вона повинна зазнати значного теоретичного обґрунтування, а її реалізація в сучасних умовах пов’язана з подоланням практично незборимих перепон. У зв’язку з цим важливо зазначити, що концепція сталого розвитку у контексті виживання носить двоїстий характер. З одного боку, вона є рятувальною надією, яка спрямовує розвиток, виступає ідеалом, що майже злився з реальністю та розташувався у близькому, досить досяжному майбутньому. З іншого, згубною ілюзією, наслідування якої веде людство в пастку.

Зіставлення ідеалів сталого розвитку з реальними тенденціями в розвитку сучасного суспільства виявляє наявність протиріч, що охоплюють різноманітні сфери суспільства. Поперше, існує група протиріч загально-людського, загальносистемного характеру. Вони знаходяться у проблемному полі онтології;по-друге, доцільно виокремити протиріччя, обумовлені специфікою домінуючих суспільних відносин, які є предметом соціальної філософії;по-третє, має місце протиріччя на рівні індивідів, детерміноване особливостями сучасної людини як такої, що являє собою галузь наукового пошуку філософської антропології.

Частина концепції сталого розвитку, що відображає найбільш далекі від сьогоднішнього дня перспективи, не відповідає деяким концепціям історичного процесу, які спираються на уявлення про буття біологічних та соціальних систем. Фундаментальне протиріччя виникає між ідеєю інтеграції світового суспільства та його перетворення у потужну «геологічну силу» (В. І. Вернадський) та уявленням про життєвий цикл цивілізації. Процес об’єднання, з урахуванням тенденцій до глобалізації, які вже мають місце, передбачає. Ліквідацію штучно створених та природних кордонів між державами та заборон на переміщення. Ліквідація фізичних перепон охопила велику кількість розвинених держав, зокрема європейських, де на протязі тривалого часу існує безвізовий простір. В той же час здійснюється усунення просторових обмежень за допомогою найновіших транспортних засобів та обмеження інформаційного обміну за допомогою передових технологій комунікації. Світ, який здавався неосяжним, «стискається», перетво-рюється в маленьку та густонаселену «планетку».

Стандартизація культури, виявляє себе у «вестернізації» або «американізації» суспільних відносин в країнах, де довгий час існував соціалістичний або традиційний устрій. Неминучу однаковість культур необхідно розглядати як спрощення системи в цілому, що може привести до кризи. Як зазначає У. Бек «країни втискують у гомогенну світову культуру, у «МакСвіт», який живе завдяки комунікації, інформації, розвагам та комерції» [24, с. 57]. В результаті – духовний вакуум, відокремленість, відсутність «національної ідеї», сліпе наслідування усьому іноземному. З цього приводу А. Дж. Тойнбі висловив наступне припущення: «в міру зростання цивілізацій все більше поглиблюється їх диференціація. Зараз ми спостерігаємо зворотній процес: в міру розпаду збільшується ступінь стандартизації. Надломлені цивілізації, стаючи на шлях розпаду, демонструють прихильність до найрізнома-нітніших галузей діяльності – від яскраво вираженого інтересу до мистецтва до захоплення механізмами… в історії цивілізації, яка пережила катастрофу надлому, як ми побачимо, існує прагнення деякої стандартної форми» [195, с. 81].

В результаті низки змін відбувається складення усіх векторів розвитку в єдину для всіх людей «історичну долю». Дана обставина обумовлена неможливістю вирішення глобальних проблем та забезпечення безпеки без об’єднання зусиль з боку усіх суб’єктів політичної влади. Статус концепції сталого розвитку – загально-людська стратегія виживання, нова глобальна модель цивілізаційного розвитку. В майбутньому немає місця ізольованим, егоїстичним інтересам, які ставлять мету без урахування наслідків для населення інших держав. Симптоми вироблення єдиного вектору очевидні – це підвищення ролі недержавних суб’єктів управління (наприклад, ООН, Європейський парламент, вироблення та ратифікація міжнародних угод про співпрацю в різноманітних галузях, створення транснаціональних підприємств тощо).

Таким чином, наявне соціальне буття як паралельне існування багатьох культурно-історичних типів, відповідно до логіки, характерної для концепції сталого розвитку, повинно поступитися місцем існуванню лише однієї цивілізації. Постає питання, чи не очікує у такому випадку об’єднане людство, як і будь-яку цивілізацію, трагічна послідовність «виникнення – зростання – надлом - розклад», виявлена А. Дж. Тойнбі та іншими прибічниками цивілізаційного підходу до осмислення історичного процесу. Висновок очевидний: «не слід створювати єдине людство та цивілізацію, так як подібна цілісність неминуче розкладеться та загине, тим більше, розвиваючись на межі кризи та катастрофи» [172, с. 41].

Аналогічний висновок можна зробити, порівнюючи соціум та явища першоприроди. Царство розуму перетворює людство в силу планетарних масштабів, його усвідомлена та доцільна активність видозмінює ландшафт і, здається, що поступово життя на планеті набуває все більш досконалих форм єдності. В той же час, сучасна біологія постулює смертність будь-якого організму, отже, об’єднан-ня людства як організму приречено на загибель, змінюючи «буття популяції» на «індивідуальне буття».

Тенденції, які переважають в сучасному суспільстві, на нашу думку, перешкоджають можливості переходу до сталого розвитку. Світ транснаціональних корпорацій, сьогодні, став власником капіталів, земель та природних ресурсів. Це посилює соціальні та економічні протиріччя та створює для людини та біосфери вкрай нестабільні умови.

Крім того, економічний добробут невіддільний від політичної стабільності. Сумнівно, що особи, наділені владними повнова-женнями, підуть на непопулярні заходи заради спільної справи – збереження природного середовища, шляхом ліквідації підприємств, в яких вони мають власну майнову частку або посиленням відповідальності за промислові забруднення, які здійснюють ці підприємства. Як наслідок, чиновники стають співучасниками злочинного руйнування природного середовища.

Неможливість прийняти рішучі заходи щодо обмеження антропогенного тиску на навколишнє середовище обумовлена загальносвітовою тенденцією до демократизації та «прозорості» системи управління. Уряд, вплутавшись в боротьбу за дотримання екологічних вимог, наражається на найрізноманітніші обвинува-чення: від упередженості та неприпустимого втручання в діяльність ринкових механізмів до тоталітаризму та ксенофобії. Як ніколи, в сучасному світі, проблема збереження навколишнього середовища, є предметом політичних спекуляцій.

Практично нездоланною перешкодою є злиденність значної частини населення Землі. Уряди розвинутих країн вимушені закривати очі на збитки, які наносять природі, в процесі вирішення першочергових соціальних задач. Природа приноситься в жертву в ім’я добробуту людей. Даний підхід призводить лише до відстрочки катастрофи.

Таким чином, глибинні протиріччя між прагненням до отримання прибутку та екологічними вимогами, між необхідністю вирішення загальнолюдських проблем та суверенітетом окремих держав, між викорінюванням злиденності та захистом біосфери, віддаляють концепцію сталого розвитку від дійсності. Безумовно, перелік перешкод, що унеможливлюють втілення концепції сталого розвитку, не вичерпується лише цими протиріччями.

Не менш важливі перешкоди до ноосферного типу цивілізації обумовлені особливостями сучасного суспільства споживання. Концепція Ж. Бодрійяра найбільш повно відображає зміст споживання та основні риси споживання в добу постмодернізму. Під «суспільством споживання» філософ розуміє суспільство само-обману, де неможливі справжні почуття, культура, де достаток є наслідком ретельно маскованого дефіциту, що є структурним законом виживання сучасного світу [33].

Споживання трактується Бодрійяром переважно як нормативне. Французький мислитель визначає його як соціальний інститут, що має примусовий характер та базується на коді розрізнення речей [33, с.108]. Специфікою бодрійярівської інтерпре-тації споживання є відмова від її гедоністичної складової. На думку Ж. Бодрійяра, споживання сьогодні конструюється скоріше як обов’язок, а не як право чи задоволення [33, с.109]. Тому легке життя, комфорт, свобода та інші гедоністичні аспекти споживання є ілюзією.

Викриваючи споживання як соціальний інститут, Ж. Бодрійяр створює типологію споживання. Він виокремлює «мобілізаційне» та «потлачеподібне» споживання. Поняття «мобілізація» підкреслює нормативний характер споживання, а термін «потлач» описує його престижний характер.

Мобілізація потреб є умовою існування «суспільства споживання». Вона реалізується Ж. Бодрійяром у реабілітації пуританської етики. Так само як і пуританин, який розглядає себе як підприємство, що зобов’язане приносити плоди на славу Богу, споживач розглядається як підприємство з насолоди та задоволення. «Він як би зобов’язаний бути щасливим, закоханим, розхваленим, звабленим, ейфорійним, динамічним [33, с.110]. Примушення до щастя та задоволення еквівалентно примушенню до праці у традиційній етиці. Таким є конструювання дозвілля як різновиду праці, культивування необхідності весь час чимось займатися [34, с.62], пропаганда роботи над тілом під знаком моди та полу [33, с.187].

На відміну від «мобілізаційного» споживання, яке підкреслює включеність конкретного споживача в систему виробництва у якості власника потреб, поняття «потрачподібне» споживання акцентує ілюзію свободи споживача та демонструє, яке споживання є престижним у сучасному суспільстві. Значення такого споживання можна розшифрувати за допомогою слів марнотратство, розтринь-кування, розбазарювання коштів, даремна трата [33, с.66-67]. Відмінність сучасного споживання від споживання інших епох Бодрійяр бачить у тому, що сучасне споживання обертається навколо великої кількості товарів, послуг, ресурсів та пронизано марнотратством. Пізніше такий різновид споживання отримає назву консьюмеризму. У новій суспільній реальності відбувається велика ідеологічна перебудова цінностей, у результаті якої споживаються не стільки реальні продукти та послуги, скільки образ споживача [33, с.243]. Невід’ємною частиною цього образу є відчуття достатку та свята, візуальна доступність благ. Він пронизує всі інститути, групи та аспекти життя, та є базовою характеристикою суспільства споживання.

Суттєвим змістовним недоліком «суспільства споживання» Бодрійяра є його одномірність: по-перше, задоволення матеріальних потреб індивідів знищує природне середовище, розвиваючи агресивне технічне середовище; по-друге, таке суспільство сконструйовано як утопія панування капіталу, де економічна сфера знищує соціальну шляхом згортання соціальних програм та соціальних механізмів захисту населення; по-третє, не дивлячись на те, що споживання проголошується активною діяльністю та способом відношення до світу, в текстах Ж. Бодрійяра ми не знайдемо споживача-суб’єкта, який по-своєму розставляє акценти, інтерпретує ситуацію та приймає рішення. З цим пов’язано, знищення знеособленою масовою культурою національних традицій, що звужує культурну багатоманітність світу.

Виникає питання: чи може сучасна людина піти на серйозні жертви заради виживання себе та майбутніх поколінь. На нашу думку, негативна відповідь на дане питання ближча до істини, ніж позитивна. Сучасне суспільство, розвиток якого обумовлений західними цінностями, продукує суспільні відносини, які базуються на принципі жорсткої конкуренції. В цілому суспільство спожи-вання реалізує програму дарвінізму, яка постуляю виживання лише найсильніших та не передбачає піклування про «слабших». Даний принцип яскраво проявляється в сучасній Україні, де в ролі аутсайдерів опинилися цілі верстви населення, не зумівши адаптуватися до нових умов існування.

На початку минулого століття філософи були занепокоєнні негативними змінами, що викликали духовне виродження Homo Sapiens, перетворенням його в «масову людину» (Х. Ортега-і-Гассет), «авторитарну особистість» (Е. Фромм), «індивідуалізовану людину» (З. Бауман), «людину, мовчазної більшості» (Ж. Бодрійяр). Один з засновників філософської антропології, Х. Плеснер описуючи сучасну йому людину, говорить про недостатню істоту, що заперечує сталість у відносинах між людиною та природою.

Погляд на людину як недостатню істоту обґрунтовано тим, що вона від народження вимушена перетворювати зовнішній світ керуючись почуттям невдоволеності. На відміну від тварин, людина може рефлексувати свою недостатність та не маючи можливості розірвати, все-таки намагається подолати її. На думку Х. Плеснера, життя тварина центрично по відношенню до природи, а життя людини – ексцентрично. Ексцентричність, фронтальна позиція по відношенню до навколишнього середовища, створює розрив між свідомістю, що рефлексує, та тілом як частиною органічного. Внаслідок рефлексії безпосередній контакт тіла з природним середовищем обірваний, і Плеснер вважає необхідним його відновити, оскільки духовний світ людини залежить від природи [163, с. 251-253].

Неврівноважена ексцентричність є типом людського устрою, якому відповідає «тільки сила, яка діє у модусі повинності».Життя завжди розпадається на «буття та повинність» [163, c.274]. Якщо під буттям у даному випадку розуміється сила природних інстинктів та потреб, що направлені всередину, то під ексцентричних вектором повинності, подолання меж, що спрямовані назовні. Сутність людської недостатності полягає у поділі векторів, які спрямовлені у різні сторони та не конституюють сталість людини.

Недостатність завжди позбавлена цілісності та вдоволеності, і вимагає повинності. Можна вважати, що недостатність і виявляється в повинності, яка є постійним прагненням до межі. Людина прагне подолати несталість і в самому подоланні відчуває нестачу та спустошеність, марність повторюваних спроб знайти цілісність.

Таким чином, прагнення людини повернутися до стану спокою та біологічної захищеності онтологічно марне. Чим більше людина усвідомлює відношення між собою та навколишнім середовищем, тим менше реальним стає перетворення себе та довкілля відповідно до постулатів концепція сталого розвитку людства.

Сучасне людство ще не готове обмежити свої потреби в ім’я майбутніх поколінь, у яких також буде необхідність у чистому повітрі, прозорій воді та родючому ґрунті. На початку третього тисячоліття знову нехтуються абстрактні ідеї Миру, Доброти, Співчуття. Представник сучасного суспільства не здатен піти на жертви, необхідні для рятування собі подібних, напроти, аналіз теоретичних підстав переходу до сталого розвитку, наявні політичні події та конфлікти сьогодення, виявляють симптоми людинонена-вистництва, відчуття особистої обраності.

Критичне філософське осмислення концепції сталого розвитку показало небезпечні і значимі її моменти. Сумнівними здаються способи досягнення сталого розвитку. Так стверджується, що розвиток технологій і соціальна стабільність не є стовідсотковою гарантією сталого розвитку і збереження біосфери, тому що реалізація ідей і впровадження нових технологій наштовхується на складні перепони, однією з яких є панування суспільства споживання, ознакою якого є інструментальна раціональність з формою мислення «засоби-результат». Речі і дії набувають при цьому цінності в залежності від того в якій мірі вони сприяють очікуваному результату. Останній же постає у вигляді економічної ефективності. Екологічні збитки обчислюються теж в економічних затратах, що знову робить із природи не цінність, а ціну. Перед людством знову постає трагічна дилема: або збереження природи, або задоволення матеріальних потреб, що по суті є однією із основних перепон для сталого розвитку.

Слід також відмітити, що модель сталого розвитку має протиріччя у своїй будові. Екологічна сфера виявляється підлеглою щодо сфер суспільного життя. Якщо екологічна сфера – сфера взаємовідносин людини, суспільства і природи, то чи можна говорити про рівність частин суспільства і цілого – природи? Як наслідок відносини всередині системи диктують міжсистемним відносинам правила і умови, порушується принцип ієрархічності в існуванні системи. В реальному житті відбувається зрушення в бік суспільних інтересів, а інтереси природи враховуються як необхідна умова для досягнення сталості у розвитку. Аналіз національної доктрини сталого розвитку [113], демонструє завдання збільшення виробництва, а значить і споживання і тиску на природу.

Разом з тим слід відмітити, що незважаючи на протиріччя концепції і ілюзорність досягнення сталого розвитку як можливості виживання, цінність її незаперечна. В першу чергу в перегляді відносин між людиною і природою з позиції обмеження втручання та використання природи. В ній поступово почала виявлятися, оформлюватися нова світоглядна установка – неоантропоцентризм. Сутність його полягає в тому, що людина визнається джерелом змін, які відбуваються, єдиним суб’єктом відповідальності. Це дає їй не нові привілеї, а нові обов’язки. Людина стає центром не тому, що вона ціль або вища цінність, а тому що вона моральний агент.

**\*\*\*\*\*\***

Підводячи підсумок розгляду деяких теоретичних засад глобалізаційних процесів у контексті постіндустріальної стадії суспільного розвитку, можна констатувати, що зрушення, які відбуваються на загально цивілізаційному, регіональному та навіть локальному рівнях стосуються усіх сфер життя і потребують додаткових зусиль, волі та бажання з боку відповідних структур вибирати з можливих різновекторних та навіть альтернативних сценаріїв розвитку найбільш оптимальні для певної держави, врахування можливих ризиків та загроз.

При цьому нагальною є необхідність опрацювання механізмів оптимізації конкретних процесів в економіці, політиці, у соціальних відносинах, у царині духовності і моралі.

**РОЗДІЛ ІІ МОРАЛЬНИЙ ВИМІР ЦІННІСНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ СУЧАСНОСТІ**

2.1. CУСПІЛЬНА МОРАЛЬ В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

У постійно мінливому суспільстві актуальною залишається потреба в універсальних моральних нормах, які створюються не за рахунок усунення чи обмеження інших ціннісно-нормативних систем, а за принципами доповнюваності і аксіологічного плюралізму. В умовах глобалізації мораль здатна трансформу-ватися, набуваючи особливих способів існування.

Дослідження поняття "суспільна мораль" у сучасній науці найчастіше зосереджується не тільки на вивченні ідеальних моральних цінностей і їх реалізації в моральних і нормах, але і на проблемах "етики товариства" [9]. В повсякденній свідомості зміст поняття «суспільна мораль найбільш часто ототожнюється з поняттям «поліція моралі». Так, у Законі України «Про суспільну мораль» вона визначається як «система етичних норм, правил поведінки, що склалася в суспільстві на основі традиційних духовних і культурних цінностей, уявлень про добро, честь, гідність, громадянський обов’язок , совість, справедливість» [86].

У науковій літературі існує декілька підходів до розуміння суспільної моралі, виражених в контексті різних концепцій. Серед них найбільш цікавими здаються ті підходи, які визначають суспільну мораль як ієрархічну систему цінностей, як систему імперативного виявлення моралі. Цікавим також є підхід, який визначає суспільну мораль як систему навичок членів спільноти та реалізації цих навичок в соціальних відносинах.

З розвитком інформаційних технологій, особливо з використанням Інтернету, все більше розширюються сфери суспільного життя, які потребують моральної рефлексії та регулювання. У той же час мас - медійний простір, масова культура,а з ними й масова свідомість знаходяться в зоні тяжіння глобальних версій «віртуальної містики», декларуючи свою віддаленість від національно-суспільних інтегруючих феноменів. Саме цим викликане виникнення кібер-етики, розділу науки, пов'язаного з виробленням правил моральної поведінки в мережі Інтернет [37]. Під кібер-етикою, як правило, розуміються зразки етичної (тобто правильної, чесної, справедливої) поведінки в середовищі Інтернету. Однак вона простягається далеко за межі «мережевого етикету» – правил, вироблених в ранній період використання Інтернету. Сьогодні кібер-етика поширюється на комунікативні (чати, форуми, блоги та ін.) і некомунікативні сервіси, в т.ч. спільну роботу, онлайнові ігри, купівлі або придбання/продаж біржових акцій. Особливості сьогоднішньої стадії розвитку кібер-етики досі усвідомлені далеко не повністю. Більшість авторів відзначають проблеми, пов'язані зі злочинами, безпекою та захищеністю; привітністю і особистою свободою, порнографією, домаганнями і шахрайством, захистом дітей від збитку, що наноситься Інтернетом, хакерством, використанням чужих кредитних карт, застосуванням мережі правими і лівими екстремістами, шантажем і спамом, плагіатом, «фішингом», флеймом тощо[51].

Тому одним з найважливіших завдань, яке сьогодні стоїть перед українським суспільством, є наповнення Інтернету людсь-кими цінностями. Зовсім недавно в 90-і роки перед соціумом стояло завдання комп'ютеризувати суспільство, зробити доступни-ми можливості сучасних технологій та Інтернету для всіх. Ідея комп'ютеризації була підтримана на рівні національних пріоритетних проектів, в які були включені школи. Сьогодні суспільство замислилося над тим, які небезпеки і загрози несе в собі всесвітня мережа. Примітною особливістю нашого часу є перехід до нового якісного стану суспільства, яке характеризується розповсюдженням і прискоренням глобальних процесів у всіх проявах людської активності, швидким підвищенням ролі інформа-ційних процесів.

Сучасне суспільство знаходиться на переході до якісно іншої форми свого існування – інформаційного глобалізованого суспі-льства. Мораль такого співтовариства відрізняється "хаотизацією", девальвацією цінностей, розладнаністю їх колишньої ієрархії. Проте девальвація і деієрархізація цінностей може привести як до хаосу в світі цінностей, так і до оновлення нормативно-ціннісної системи суспільства, появи нових позитивних тенденцій, в його моральному житті, оскільки мораль глобалізованого суспільства не замінює і не усуває попередні типи моралі, а певним чином «надбудовується» над ними. При цьому актуальною залишається потреба в універсальних моральних нормах, але вона задоволь-няється не за рахунок усунення чи обмеження інших ціннісно-нормативних систем, а за рахунок доповнюваності і аксіологічного плюралізму.

Для українського суспільства, що розвивається в умовах глибокого соціального розшарування та культурного плюралізму, актуальним є питання про пануючу в суспільстві мораль, яка визначає напрямок подальшого розвитку нашої держави. Останнім часом все більш актуальним стає аналіз процесу трансформації ціннісних орієнтацій у бік постматеріалістичної системи цінностей, характерної для більшості розвинених західноєвропейських держав, які перейшли на постіндустріальну та інформаційну стадію розвитку. Починаючи з 1960-х років у громадян західних країн стали змінюватися ціннісні орієнтації - переважно увага до матеріального добробуту та фізичної безпеки поступилася місцем турботі про якість життя, проблем самореалізації, творчого самовираження та задоволення інших «нематеріалістивних» потреб. Цим питанням присвячені роботи Е. Фромма, Р. Инглегарта, Ф. Фукуями, Х. Ленка, Дж. К. Гелбрейта, В. Л. Іноземцева, Андреенковой О. В., Здравомыслово  О. та інших.

В Україні дані процеси почалися зовсім недавно і особливо виражені серед молоді, яка є найбільш вразливою до мінливих соціально-економічних, технічних і політичних умов розвитку нашої країни, зокрема, інформатизації процесів і глобалізації. Такий стан є відображенням змін, що відбулися в суспільній свідомості та державній політиці. Українська держава значною мірою втратила офіційну ідеологію, суспільство - духовні і моральні ідеали. Зведеними до мінімуму виявилися духовно-моральні навчальні та виховні функції діючої системи освіти. Сучасна система освіти не в змозі відповісти на всі виклики часу, задовольнити весь спектр інтелектуальних і духовних потреб людини. Таке становище викликане тим, що в діючій системі освіти немає чітко визначеної системи виховання, а саме поняття «виховання» редуковане до ідеї «адаптації до соціуму». Невтішним фактом є також значне зниження якості освіти. Ще не так давно Україна вважалася однією з найбільш читаючих країн. Тепер, згідно з соціологічними опитуваннями, українці читають в 4-5 разів менше, ніж у соціальних державах Європи.

Все це призвело і продовжує призводити до ряду деструктивних тенденцій в духовному і моральному житті нашого суспільства. Прагнення до духовної та моральної досконалості підміняється прагненням до пошуку одних лише тілесних задоволень. Розвивається нездорова тенденція переваги матеріальних цінностей над духовними. Трапляються й такі си-туації, коли природна потреба людини в духовному житті починає замінятися сурогатом у вигляді потягу до містичних культів, релігійних сект та окультизму. Як наслідок у молоді виникають досить, спотворені уявлення про такі чесноти, як добро, справедли-вість, милосердя, великодушність, любов, громадянськість, патріо-тизм.

Духовна спустошеність сучасних молодих людей нерідко штовхає їх на шлях алкоголізму, наркоманії, злочинного бізнесу, екстремізму і тероризму, відчуття безвиході і відчаю нерідко призводять до самогубства.

Сьогодні важливим є те, що розсудлива частина суспільства чітко усвідомлює наявність у країні духовно-морального кризи. Можна погодитися з думкою проте, що українське суспільство, «знаходиться у стані перма-нентної кризи, коли постійно створюються нові, та руйнуються старі (і ті. що були новими деякий час тому) ціннісні орієнтири, морально-духовні традиції, звичаї, родинні стосунки, соціальні практики розладнаність» [216]. Це виявляється в легковажному ставленні до сімейних цінностей, до прикладств поширення насильства, терору, вандалізму, правового нігілізму, корупції та інших негативних явищ.

Світова і вітчизняна література переповнені описами моральних змін, що відбуваються в останні десятиліття. «Все змінилося: стимули, які спону-кають людей до роботи, суперечності, що стають причинами політичних конфліктів, релігійні переконання людей, їх ставлення до розлучень, абортів, гомосексуалізму, значення, яке людина надає обзаведенню сім'єю і дітьми... змінилося, навіть те, чого люди хочуть від життя. серед старших членів суспільства, як і раніше широко поширені традиційні цінності і норми, тоді як групи молоді все більше стають прихильні новим орієнтаціям» [92].

Існують і протилежні точки зору, автори яких пов'язують «моральну революцію з радикальною зміною економічної парадигми, так званої кейнсианської економіки, підкреслюючи, що постіндустріальне суспільство з його «християнською» мораллю виникає «само собою» в країнах з кейнсианською економікою, а в країнах з недостатньо розвиненою демократією моральна революція неможлива [212]. Пов'язуючи передумови для появи суспільства нового типу, головною особливістю якого є зростання ступеню автономності індивіда як суб'єкта власного життя, з глобалізацією, Л. Колберг висуває теорію, відповідно до якої глобалізація створює соціальний запит на людину, яка досягає постконвенційного рівня морального розвитку. А. Стар вважає, що люди здатні мислити про моральні питання на якісно різних щаблях, об'єднаних в три основних рівня морального розвитку особистості: передконвенцційний, конвенційний і постконве-нцційний.

Так, на передконвенційному правильні з точки зору моралі дії робля-ться для того, щоб уникнути покарання. На другому, конвенційному рівні вірним є те, що схвалюють інші люди, головне бути гарними в очах інших. Крім того, вірним є те, що законно. Правильні , вірні з точки зору моралі дії здійснюють заради того, щоб дотримуватися законів і підкорятися владі. На пост конвенцій-ному рівні, на думку автора, вірні, з погляду моралі дії здійснюють заради того, щоб дотримуватися соціальних контактів, тобто правильність поведінки визначається загальними нормами, дія яких ґрунтується на визнанні принципів справедливості, неупередже-ності та загальних прав людини [236]. При цьому люди проходять послідовно від однієї сходинки до іншої, хоча кожен може зупинитися в своєму розвитку на якомусь з цих ступенів.

Зміна ціннісних орієнтацій на рівні морального суб'єкта в глобалізованому суспільстві обумовлена тим, що члени товариства отримують більш високу ступінь свободи в ситуаціях вибору моральних пріоритетів і здатність до нетипового планування власного життя. Однак збільшення ступенів свободи при виборі певної ціннісно-нормативної системи як основи власної моральної самоідентифікації є передумовою формування особистості, здатної до нормотворення з орієнтацією на власну совість або універсальний етичний принцип.

Історія суспільного розвитку свідчить, що саме проблема цінностей стає ключовою на етапах трансформації суспільства. Динаміка суспільних процесів, формування нової системи економічних відносин, зміна соціально політичних орієнтирів призводять до кардинальної переоцінки цінностей. Існуюча протягом десятиліть ціннісна система руйнується, а нова формується в складних умовах суспільних змін. Цим значною мірою зумовлені труднощі адаптації особистості до вимог нового часу, проблеми її соціалізації. Ключем до розуміння факторів, форм і наслідків такої переоцінки певною мірою можуть виступати процеси демократизації та розвитку ринкових відносин, які не зводяться до тільки економічних змін, оскільки змінюється вся система соціальних відносин, яка, в свою чергу, впливає на моральне життя суспільства. При цьому перегляд моральних звичаїв означає не тільки зміни в світі цінностей, але і довготривалий всебічний процес оновлення нормативно-ціннісної системи, накопичення позитивних тенденцій, з якими пов'язується майбутнє суспільства. Однак, на практиці має місце посилення споживацького ставлення до життя, зростання відчуття непотрібно-сті будь-яких соціально значущих успіхів, розповсюдження індивідуалізму. Ці проце-си породжують поняття "людина для себе", яке трактується як моральна рівновага, однак досягається шляхом зниження вимогливості людини до самої себе, шляхом обмеження сфери застосування моральних оцінок прагматичними відносинами [16]. «Людина для себе» як правило, знаходить рівновагу в дотриманні прийнятих норм з обмеженою відповідальністю, а всі моральні приписи зводить до рецептів самонавіювання або ж взагалі відмовляється від будь-яких усталених зобов'язань і обов'язків.

Очевидно, що перспективи розвитку суспільної моралі в інформаційному суспільстві все більше повинні визначатися рівнем моральності окремих його членів, що робить особливо актуальною проблему виховання моральної відповідальності особи, вільного вибору різних ціннісно-нормативних систем, які в умовах глобалізації здатні трансформу-ватися.

Рішення цих і багатьох інших проблем лише державними засобами неможливо. Необхідна солідарність і консолідація значних інтелектуальних ресурсів, прогресивного, розсудливого населення для подолання складних негативних тенденцій. Сьогодні, коли потрібно об'єднання і концентрація зусиль на вирішення гострих соціальних, етичних проблем, важлива активна позиція самого громадянського суспільства, потрібна мобілізація творчої енергії людей.

Для України немає іншого шляху виходу з кризи в духовно – моральній сфері, крім відродження самобутньої цивілізації на традиційних цінностях вітчизняної культури.

* 1. ЕТИКА ЛЮДЯНОСТІ І РЕАЛІЇ XXІ СТОРІЧЧЯ

В періоди різких зрушень у суспільному житті виникає необхідність переосмислення основних засад життя – починаючи від питання, куди має йти суспільство, до “інспекції” моральних принципів і норм з точки зору того, чи відповідають вони потребам часу. Якраз такий стан переживає людство – на глобальному, цивілізаційному рівні і в межах сучасної української держави. З іншого боку, філософія постмодернізму загострила питання про відносність усіх цінностей, у тому числі і моральних імперативів. Тож, як у практичному, так і у теоретичному аспектах нагальною є потреба у аналізі сучасного стану моральності, у співставленні його з традиціями, і, зокрема, з основоположним принципом гуманізму, що у новітній час отримав загальнолюдський статус.

У безмежному океані літератури і першоджерел з етики можна виділити дві найважливіші тенденції – вітчизняну, що йде від Г. С. Сковороди, і полягає в наголошуванні на ролі серця, душі, відчуттів і переживань у моральній поведінці людини, й західну – раціоналістичну парадигму гуманізму, з точки зору того, яким чином і в якій мірі вказані підходи можуть бути використані для аналізу ситуації початку ХХІ сторіччя. Це виглядає тим більше актуальним, зважаючи на те, що у 2012 році ми відмічаємо 290 років від дня народження Г. С. Сковороди.

Безперечно, що Г. Сковорода є філософом-моралістом, при-чому, у двох смислах. По-перше, майже усі його філософські праці, діалоги змістовно являють собою морально-етичну інтерпретацію головних філософських проблем, стосується це визначення предмету філософії чи трактування онтологічних та гносеологічних питань [61; 133]. По-друге, Г. Сковорода жив в епоху непорушної значущості моральних засад філософського знання, коли етика презентувала практичний бік філософії та підкріплювалася авторитетом розуму (античність, Новий час) або ж релігійної віри (середні віки), чи тим і іншим водночас. Для Г. Сковороди цією інстанцією є біблійні заповіді і релігійно освячені чесноти, а головним суддею і вершиною є Бог. Бог – це “невидимість, котра у тварях первенствує”, Він – “дивне у Всьому і Нове у всьому робить сам Собою, і Істина Його у Всьому у Віки перебуває” [184 с. 239, 241]. Тому “Найголовніший й Найпочатковівший Премудрості Пункт є знання про Бога” [184, с. 258].

Відомо, що поряд з релігією та мистецтвом мораль як сукупність “неписаних” правил і заборон, заповідей являла собою невід’ємну складову синкретичної духовності, що регулювала життя людської спільноти у стародавні часи. Теоретичним відображенням моралі стає етика, що виникає у Східній (стародавні Індія та Китай) та Західній (античність) філософії. Сократ, Платон, Арістотель послідовно розвивали етичні ідеї, та перший розгорнутий і систематичний виклад етики був здійснений Арістотелем у так званій “Нікомаховій етиці”, що зберегла своє значення до наших днів. Така стійкість змісту притаманна, скоріше, догматичним, аніж науковим текстам. Дійсно, етика відноситься якраз до *нормативних* дисциплін, вона також орієнтована на практику, тобто, її головним завданням є не стільки намагання передати знання про те, що є добро і зло, справедливість, відповідальність (хоча і це також), скільки навчити діяти у відповідності з нормами доброчинності. В. Соловьйов порівнював моральну філософію з довідником, котрий описує примітні місця, але не вказує, куди їхати і “ніяке викладення моральних норм, тобто, умов досягнення істинної життєвої цілі, не може мати сенсу для людини, що свідомо поставила за мету не цю, а зовсім іншу ціль [189, с. 79]. У зв’язку з цим мораль і етика завжди потребували додаткового обґрунтування власного існування у незмінному вигляді у мінливих історичних умовах. Це досягалося різними шляхами. Зокрема, моральні норми формулювалися настільки узагальнено й широко, що завжди вимагали додаткової інтерпретації і обґрунтування. При цьому в теорії етика спиралася зазвичай на силу розуму, на практиці мораль ґрунтувалася на релігійних заповітах, а також апелювала до традиції, міфології. Так, Сократ прямо пов’язував доброчинну поведінку з розумом, знаннями. Платон закликав пізнати ідею блага, перш ніж діяти. Арістотель стверджував, що не можна ототожнювати чесноти зі знаннями про них, а мету етики вбачав у вчинках по здійсненню добра. У відповідності з цим предмет етики Арістотель визначав як вивчення доброчинності як якісної характеристики душі людини у її діяльному ставленні до інших людей.

Епоху середніх віків часто характеризують як “зустріч” Афін та Ієрусалима. У етиці це виявило себе у продовженні інтелектуальної традиції у поясненні витоків етики і у збереженні арістотелевого підходу до її викладання. Разом з тим, етика стає легітимною у тій мірі, у якій спирається на богослів’я. Згідно з Фомою Аквінським завдання етики – розгляд вищого блага і шляхів його досягнення, висвітлення Божих заповідей світлом розуму. Останній стає моральним тільки у якості віруючого розуму, а етика здатна досягти досконалості тільки під патронатом богослов’я.

Для епох Відродження і Нового часу характерні відмова від обгрунтування моралі шляхом звертання до трансцендентальних сутностей і поворот до використання авторитету науки і практичного досвіду. У будь-якому випадку це були часи, коли не виникало сумнівів у необхідності моралі і етики, а також у необхідності їх тісної взаємодії з наукою, з одного боку, та з релігією, з іншого. Цей період ми умовно називаємо епохою *моралізму*.

Що стосується Г. Сковороди, то він навчався у духовному навчальному закладі, жив у державі, що у XVIIІ ст. була у незначній мірі зачеплена “вольтер’янством” чи будь-якими іншими новомодними віяннями. Не сприяла соціальному оптимізмові і політика російської імперії відносно Малоросії в цілому і українського козацтва зокрема.

Досить розповсюдженою є характеристика Г. Сковороди як типового представника українського бароко [61, с. 124]. Але характеризуючи останнє як вкрай суперечливу епоху, що сформувала в українському характері такі ж суперечливі риси, мабуть, з поваги до національного генія автори не бачать суперечностей у поглядах Г. Сковороди. Але така позиція не відповідає дійсності: спотворює погляди Сковороди, нагадуючи недавнє минуле, коли недоторканими для критики вважалися погляди класиків, «єдино вірного вчення».

З урахуванням сказаного вище зазначимо, що у поглядах Г. С. Сковороди слід розрізняти різні типи суперечностей: ті, що випливали з різниці у ментальності українського (ширше східнослов’янського) народу і західноєвропейських етносів; з загальної соціальної ситуації в російській імперії в цілому і з політики царату щодо України і українців зокрема; були відображенням особистого світогляду і долі самого мислителя.

Як на нашу думку, однією з найважливіший суперечностей життя і світогляду Г. Сковороди була невизначеність у життєвих устремліннях – здійснити себе як пророка-проповідника або ж філософа-вчителя мудрості у сократівському розумінні. З цього випливають і певні коливання, протиріччя у його вченні [226]. Життя і світосприйняття Г. Сковороди знаходяться немовби “поміж” – між філософією і богослів’ям, між світською і церковною культурою, між народом і поміщицькою елітою, між філософуванням і проповіддю. Мислителя цікавить перш за все Храм і Шлях до нього, а людина має цінність у плані здатності до осмислення вказаного надзавдання і здійснення руху до визначеного Ідеалу. Механізм цього самоздійснення Г. Сковорода бачить у моральному самовдосконаленні, в онтологічному наближенні до Бога, у осягненні божественного духу на шляху заглиблення у власні глибини індивідуальної духовності. Як видається, усі роздуми Г. Сковороди про людину, її щастя, самопізнання, пошук нею “сродності” підпорядковані вказаному надзавданню. Відповідно, ці ідеї можуть бути використані у досить обмеженому контексті, а саме – будучи цілком прийнятними у педагогічному аспекті, вони гублять своє значення у соціальному плані. У цьому відношенні Г. Сковорода цілком підпадає під характеристику, що її дав філософам-моралістам сучасний німецький філософ Петер Глоу: “Це ті, хто не замислюється над певними об’єктивними структурами, наприклад, над економічними, замість цього прагнуть зануритися у моральну проблематику і у підсумку апелюють лише до “гарних” людей, “гарного” характеру. Але цього абсолютно недостатньо для нашого складного світу. В даному випадку ми маємо справу з перекрученням або інструменталізацією філософії” [208, с. 15].

Про Сковороду часто пишуть, що в його творчості у складному сімбіозі присутні ідеї гуманізму, Реформації та Просвітництва [61; 87]. При цьому залишається відкритим питання про те, в якій мірі і в якому вигляді вказані тенденції визначали думки і вчинки мислителя. Але якраз тут виявляє себе суперечливість барокового типу світогляду Г. Сковороди, для якого були притаманні як оригінальні на той час думки і принципи, так і войовниче не сприйняття нового, що несла в собі європейська цивілізація доби Модерну.

Так, на відміну від західного варіанту раціонального (“розумового”) гуманізму, у Г. Сковороди любов до людини виявляє себе як *сердечна* людяність, що спирається на християнські чесноти. Головне в людині, стверджував Г. Сковорода, душа, а розум має їй підкорюватися. Істинним центром душі є серце. “Царство Боже усередині нас, Щастіє у Серці, Серце – в любові. Любов же – у Законі вічного [184, с. 213]. Мислитель немовби передбачає наслідки обожнення людського розуму, що вже за його життя стає широко розповсюдженим у європейській культурі. Звичайно, Г. Сковорода був не в змозі передбачити усі негативні наслідки гуманізму, зворотним боком якого у ХХ ст. стає розповсюдження антигуманізму, порушень прав людини і геноциду цілих народів.

Своєрідним у Г. Сковороди є також сприйняття ідей Реформації. Він не пропонує реформування православної церкви, як це зробив М. Лютер відносно католицизму. Хоча його висловлювання щодо тупості, неосвіченості духовенства, конфлікти зі стовпами неотесаними, у яких він вимушений був брати участь, за своїм духом відповідали настроям протестантів, як і пильна увага до духу Біблії, а не до її форми, до ідеї спасіння через внутрішню віру. Але вказані настанови так і залишаються особистою справою філософа, не знаходячи помітного розголосу й підтримки у суспільстві.

Відомо, що у часи Просвітництва особливо широкого розповсюдження набувають ідеї соціальної справедливості, рівності усіх людей. Г. Сковорода, розробляючи теорію “сродної праці”, спирається на принцип “нерівної рівності”, згідно з яким люди народжуються різними за своїми здібностями, задатками, схильностями. Рівність їх можлива лише за умови усвідомлення власного призначення і реалізації себе у “сродній” праці, “сродному” житті. Філософ висміює тих, хто намагається довести можливість досягнення “рівної” рівності людей у суспільстві: “Що є дурніше, аніж рівна рівність, котре Дурні у Світ внести намагаються ” [184, с. 669]. Хоча на той час вже була оприлюднена робота Ж.-Ж. Руссо “Про суспільний договір”, у якій були обгрунтовані ідеї про можливість досягнення соціальної рівності і справедливості.

Філософ писав: „Первинна угода не тільки не знищує природну рівність людей, а навпаки, замінює рівністю як особистостей, і перед законом уся та нерівність, котра внесена природою у їх фізичну рівність, і хоча люди можуть бути нерівними у силі чи здібностях, вони стають усі рівними завдяки угоді і за правом”. Далі мислитель конкретизує свого головну ідею стосовно розподілу влади і багатств. Влада має бути такою, щоб не могла перетворитися у насильство, і завжди повинна здійснюватися за правом станів у суспільство і через закони, багатство ж має бути обмеженим таким чином, щоб її власник не міг купувати іншого, а бідний – не бути настільки бідним, щоб був вимушеним себе продавати. Передбачаючи можливі заперечення і немовби полемізуючи з Г. Сковородою, Ж-Ж Руссо зауважує: „Говорять, що така рівність – химера, плод мудрування, котре не може бути здійснене на практиці. Але якщо зло неминуче, та чи з цього випливає, що його не треба у крайньому разі обмежити. Якраз тому, що сила речей завжди намагається знищити рівність, сила законів завжди і повинна намагатися зберігати її” [174, с. 215, 241].

Перед нами дві взаємовиключні позиції: на одному полюсі ідея Г. Сковороди про необхідність кожній людині максимально розвивати здібності у відповідності з наперед визначеною Богом долею, на іншому – спроба нівелювати природну нерівність людей шляхом можливо більш справедливого устрою суспільства. Перша довела і доводить свою глибинну істинність у педагогіці і вихованні підростаючих поколінь і у практиці реалізації внутрішніх потенційних можливостей особистості. Друга виправдала себе історичним розвитком європейської цивілізації. Сучасний німецький дослідник В. Гьосле так характеризує значущість принципу формальної рівності людей, що бере початок у теоретичних конструктах філософів епохи Просвітництва: „Поступова перемога принципу формальної рівності перед законом, визволення особистості від формальної залежності – і майже – нескінченна значущість ідеї вільного договору... надали капіта-лізмові такі можливості розвитку, котрі ще більше розширилися завдяки перемозі демократичних ідеалів...” [72, с. 128]. І далі: „... буржуазна самосвідомість є закономірним наслідком емансіпації суб’єктивності Нового часу від Бога як головного поняття середньовічного мислення” [72, с. 128].

У якості позитивної риси капіталізму автор виділяє забезпечення добробуту великої кількості людей, що було здійснене на основі ідеї справедливості, котра, зокрема, вимагає рівного ставлення до рівних суб’єктів на основі релевантно-нормативного розуміння рівності, коли більший успіх легітимізує і більші економічні права власності.„Тільки ця форма хозяйнування, – робить висновок В. Гьосле, – гарантує рівність і свободу, вона є єдино морально легітимною” [72, с. 135].

Слід зауважити, що до ідеї справедливості у її морально-етичному вимірі не байдужий і Г.Сковорода, але він розуміє її дещо по-іншому, аніж мислителі європейського Просвітництва, а саме йдучи від Платона, який розумів під справедливістю такий суспільний стан, за умови якого кожна з окремих груп населення чесно виконує свої обов’язки і не втручається у справи інших.

Арістотель, у свою чергу, розділив справедливість на два типи – як відплату за здійснене, рівність за принципом „око за око”, що виникає ще у стародавні часи, і як пропорційну справедливість, здійснювану шляхом розподілу цінностей і благ між окремими людьми або соціальними групами. Останній тип, у свою чергу, може бути розподілений на зрівняльну та розподільчу справедли-вість, за яких блага і цінності розподіляються приблизно порівну або ж у відповідності з внеском індивіда.

У епоху середньовіччя пануючого стає християнське розуміння справедливості як рівності усіх людей у якості створених Богом, Адамових дітей, християн. Якраз цього варіанту розуміння справедливості дотримується Г. Сковорода.

Філософ ризикує виглядати карикатурою на самого себе, якщо замість проголошення загальних ідей він намагається моралізувати, повчати людей, як їм жити. І, навпаки, мораліза-торство виглядає органічним для представника духовенства, монаха, старця-самітника. У творчості Г. Сковороди філософ досить часто поступається місцем релігійному моралізатору і нав-паки.

Разом з тим, Г. Сковорода залишається послідовним у відстою-ванні людської гідності, у стремлінні наставити кожного на шлях самовдосконалення, що здійснювалося б через самопізнання і пошук “сродності”.

Г. Сковорода був сучасником І. Канта, який намагався дати раціональне обґрунтування моралі. Однак невдовзі у європейській культурі активізується процес розмивання традиційних підвалин моральності, і поширення отримують принципи багатоманітності.

Відповідно у етиці спостерігається відмова від раціонального обґрунтування моральних норм і принципів, поширення набуває критика традиційної моралі і намагання замінити її чимось, що відповідало б духу часу. Все це призводить до розповсюдження *аморалізму*, яскравим прикладом якого є вчення Ф. Ніцше. Автор виходив з того, що історичні форми моралі стають у сучасних умовах головною перешкодою на шляху підняття людини і встановлення між людьми щирих, дійсно людських відносин. У минулому мораль і етика були сакралізовані або шляхом їх релігійного обґрунтування чи завдяки апеляції до розуму. В результаті такій науці моралі недоставало “підозри, що тут є щось проблематичне” [150,с. 307]. Дійсна задача науки етики полягає у критиці моралі. Якщо Кант здійснив спробу виправдання моралі шляхом звернення до теоретичного і практичного розуму, то Ніцше дав її тотальну критику, аж до заперечення ціннісного змісту існуючих моральних норм. За основу цієї критики Ніцше бере незавершеність диференціації моралі: вона розділяється на мораль рабів і панів. Першу з них Ніцше рішуче заперечує, бо вона сформувалася під впливом античної філософії і християнства у вигляді чисельних гуманістичних досвідів (від християнсько-аскетичних до соціалістичних) солідарності людей. Цей варіант прижився у Європі, одягнувши на себе покриття “загальнолюдськості”, “моралі взагалі”. Однак у дійсності це – мораль стада, що претендує на абсолютність і безумовність. Вона безсила, відчужена, бо обмежується намірами, а не діями. Звідси її лицемір’я. Концентровано все це виявляє себе у так званому ressentimento, тобто, у вторинному переживанні, що не переходить у вчинок, не розряджається у ньому, а спрямоване у середину і перетворюється у форму самоотруєння . Ressentimento якраз і існує у формі стадної моралі і аскетичного ідеалу [70, с. 180].

Тільки раби можуть вихваляти співчуття, терпіння, сумирність, і навпаки, – розглядати як зло все міцне, небезпечне, сильне, багате, звеличувати свободу і жагу задоволень, щастя, ототожнювати мораль і користь, а власну нікчемність розглядати як чесноту. Ф. Ніцше, разом з мораллю рабів розглядає мораль панів. “Раби” озлоблюються проти “панів”, і створюють таку мораль, у якій слабкість і пригнобленість є найвищими цінностями. Таким чином виникли християнські цінності сумирності і співчуття. Але вони мають бути замінені цінностями моралі панів з її “відчуттям дистанції, усвідомленням сили” і т.п. [150].

Всупереч розповсюдженій думці, Ніцше заперечує не мораль як таку, а певний її тип – “рабську мораль”, що претендує на загальнолюдську значущість. Натомість необхідно стверджувати нову, індивідуалістичну мораль “зверхлюдини”. Мораль пригні-чених і страждальців заперечувати здатні цілісні і владні натури, що мають виробити власні принципи поведінки. Тим самим може бути здійснений поворот до аристократичної традиції, придушеної у “слабкі часи” після епохи Ренесансу міщанською мораллю. Але це – мораль “поза мораллю”, “над мораллю”, вона заперечує головну особливість моралі – спрямованість на узгодження інтересів окремих індивідів і груп. У Ніцше питання про те, яким чином можуть бути узгоджені інтереси і вчинки незалежних і вільних суб’єктів моралі, залишається відкритим. В результаті той, хто знаходиться по той бік добра і зла, хто є “міст”, а не “мета”, не тільки вимушений, але й зобов’язаний нав’язувати власну волю іншим. Таким чином, подібного роду нова мораль перетворюється на свою протилежність, у крайньому разі сприяє розповсюдженню *морального релятивізму*. Мораль окремих сильних індивідів, щонайменше, постає як рівнозначна одна одній. Таким чином, етичні погляди Ф. Ніцше започаткували розповсюдження *аморалізму* у відношенні до колективної та загальнолюдської моралі за рахунок відмови у праві на існування певних типів моралі (рабської, християнської, міщанської) та утвердження моралі індивідуальної, у якій своєрідно відображувалися б риси аристократичної чи панської моралі.

У ХІХ ст. здійснюється ще одна масована атака на традиційні моральні підвалини з боку різного роду комунітаристських вчень (комунізм, соціалізм, анархізм). Тут виключного значення набуває класова мораль пролетаріату, і все, що здійснюється в інтересах цього класу, автоматично набуває статусу морально схвалюваного. На цій же підставі заперечується і загальнолюдське значення моралі. На противагу Ніцше у марксизмі абсолютизується якраз заперечувана ним “мораль рабів”.

Але результат один – у тому і іншому випадках здійснюється руйнування моралі, розповсюдження набуває нігілістичне ставлення до норм, принципів, заборон морального характеру. При цьому одним нормам приписується відносний, умовний, мінливий характер, інші абсолютизуються. Таким чином, мораль як така заперечується не цілковито, а частково, і аморалізм у одних випадках супроводжується святенницьким зверненням до моральної свідомості і поведінки у інших і перетворюється у менторство і моралізаторство з метою досягнення цілей, що знаходяться поза межами моралі.

В теорії аморалізм зазвичай підмінює моральні критерії будь-якими іншими – політичними, прагматичними, естетичними, а також міркуваннями індивідуальної свободи, самоствердження і самореалізації, особистого зиску, насолодження і т.п.

Звичайно, аморалізм як явище суспільного життя і теоретична позиція виникає і співіснує з мораллю на всьому історичному шляху розвитку людства. Як усвідомлена життєва позиція аморалізм виникає в період розкладу родоплемінних відносин, з відокремленням моральності від автоматично діючих звичаїв, традицій, норм поведінки і з виникненням індивідуальної рефлексії з приводу сталих форм співжиття людей.

В епоху античності аморалізм виявляв себе у визнанні повної відносності, умовності усяких приписів і норм, у запереченні цінностей суспільної культури, що було характерно, наприклад, для кініків і софістів.

У епоху Відродження принцип аморалізму виявляє себе у тезі, згідно з якою мораль має повністю бути підпорядкована вирішенню політичних задач.

Але до ХІХ ст. моральність була переважаючою і в теорії, і у практиці, а аморалізм виглядав, скоріше, епізодом, прикрим непорозумінням, кінець-кінцем, чудернацтвом окремих осіб.

ХХ ст. характеризується активним розповсюдженням аморалізму у суспільному житті у різних його формах. Так, лідери нацистів вимагали від своїх підлеглих забути про мораль, коли справа стосувалася “недорозвинених” народів і націй. Соціалізм демонстрував карикатурність пропаганди колективістської альтруїстичної моралі. Такими виглядали норми горезвісного морального кодексу будівника комунізму, або спекуляції на темах патріотизму, любові до Вітчизни, обмеження свободи і прав людини заради побудови комунізму.

Як виявилося, до аморалізму ведуть будь-які спроби “скасувати” норми традиційної моралі, об’явити забобонами поняття совісті, гуманності, поваги до особистості і заміни їх штучними сурогатами (класова чи національна зверхність, культ вождя і т.п.). Разом з тим, такий же результат має проголошення індивіда, індивідуальної волі чи самосвідомості у якості єдиного суб’єкта, який оцінює ступінь моральності власних вчинків. Тобто, комунітаризм і індивідуалізм у їх крайніх проявах ведуть до аморалізму.

Більше того, якраз у ХХ сторіччі набув розповсюдження передбачений Ф. Ніцше абсолютний *іморалізм*, як заперечення *усіх* моральних цінностей, не звертаючи уваги на різницю між добром і злом. Цьому сприяють фундаментальні цивілізаційні зрушення, що відбуваються у сучасному соціумі в цілому (глобалізація, перехід до постіндустріалізму, інформаційна революція тощо) і в основних сферах життя зокрема (урбанізація, розповсюдження “масової” культури, індивідуалізація життя і т.п.) [103; 196; 200]. Це, у свою чергу, веде до руйнування традиційного суб’єкта епохи Модерну, атомізації суспільності, відтворення “масової” людини, а також таких сурогатних соціальних типів, як “людина публічності”, “людина популярності” і, кінець-кінцем, до смерті суб’єкта, людини взагалі, на чому наполягає філософія постмодернізму. Якраз остання легітимізує стан іморалізму, теоретично обґрунтовує його і закріплює у суспільній свідомості не тільки як реально існуючий, але й як безальтернативний [122]. У цьому зв’язку зупинимося на теоретичних роздумах двох визначних представників сучасної філософсько-соціологічної думки Д. Белла та З. Баумана. Перший з них у статті «Моральність та злодійство. Дві культурні парадигми ХХІ сторіччя» [26] наголошує на тому, що постмодернізм, який набув розповсюдження у другій половині ХХ сторіччя, базувався на постулаті про відсутність не тільки вічних моральних істин, але й самої істини як такої. Істина стверджується силою або ж проголошується тими, кого можна віднести до «дійсно віруючих». Постмодернізм відкидає ідеї епохи Просвітництва у їх кантівській інтерпретації, що акцентували увагу на розумності, раціональності, прогресі і універсальних людських якостях. Фуко проголосив «смерть людини», як до нього Ніцше заявляв про «смерть бога» [26, с.12]. В особливо вульгаризованій формі постмодернізм знайшов розповсюдження у сфері реклами і у масовій культурі. У своїй основі він виявився не чим іншим, як нігілізмом. Однак сьогодні, зауважує автор, постмодернізм підійшов до свого фіналу і втратив своє значення як напрямок культури.

Далі Д. Белл відмічає, що найбільш значущими подіями, які відбулися на перетині сторіч, є крах комунізму, розповсюдження ідеології ісламського фундаменталізму, вторгнення США в Афганістан та Ірак, а також розповсюдження в світі актів геноциду.

Усі ці та багато інших подій знову актуалізують проблеми моральності і злочину (злодіяння), як питання морального характеру, так і більш загальні дилеми, зокрема, чи притаманне людській природі зло, як певний абсолют? Питання ці своїми коренями сягають глибин історії, але вони ніколи не мали такого значення для долі світу і не ставили перед людьми питання «або-або», від відповіді на яке залежить, чи буде коли-небудь створене глобальне суспільство, що базувалося б на ідеї прав людини. Іншою проблемою є те, що приходить на зміну єдиній ідеології ХІХ сторіччя, яка базувалася на універсалізмі і гуманізмі, а її рушійними мотивами були соціальна рівність, свобода, справедливість.

Сьогодні на тлі глобалізації (що поки зводиться до гегемонії США у світі) множиться число національних, етнічних, релігійних, мовних, кланових і племінних спільнот, що об’єднується релігійною вірою, ідеологією або родовою належністю. Усі ці сили, що протистоять одна одній, тим чи іншим чином апелюють до моральних проблем, до того чи іншого розуміння добра і зла.

Аналізуючи витоки таких явищ, як геноцид, справедливі чи несправедливі війни, моральні зобов’язання, Д. Белл приходить до висновку, що завжди у таких випадках шукаються виправдовування і обставини щодо легітимності злочинних дій. Автор констатує, що тут не можна знайти універсальних відповідей. «Єдиним правилом, на якому ще можна наполягати, залишається заборона на застосування сили для встановлення правил – хоча б якими були культурні чи релігійні відмінності між народами. У протилежному разі нас очікує кінець цивілізації – принаймні в її відомому вигляді» [26, с.26]. Автор констатує необхідність протидії злу, але не розкриває механізми цього процесу, скоріше, наголошуючи на вічності боротьби добра і зла і необхідності обмеження останнього.

З. Бауман у книжці «Індивідуалізоване суспільство» дає характеристику сучасному стану цивілізації, розкриваючи питання «Як ми живемо», «Як ми мислимо», «Як ми діємо» [232]. У міру просування суспільства від модерніті до постмодерну зростає дисбаланс функціонування соціальних структур, зростає невизначе-ність. В результаті у людини виникає «комплексний дискомфорт», що охоплює, окрім відчуття небезпеки також невпевненість і незахищеність [232, р.44]. Разом з тим, епоха модерну була динамічною, наповненою свободою і скепсисом. Тому й людина тут повинна була рухатися і діяти. В результаті це була епоха «творчого руйнування, безперервного демонтажу і руйнування. Але динамізм цієї епохи був керованим, важелі управління були зрозумілими населенню. Тому основу мислення епохи складав «законотворчий розум», тож практика була законотворчою» [232, р.65]. І навпаки, для постмодерну характерні ідеї нестабільності, невизначеності. І головне при цьому, що стан ненадійності сьогодні – «це не питання вибору, це – доля» [232, р.154 ]. До цього додається криза раціональної свідомості, що стає на заваді можливості діяти раціонально та адекватно вимогам життя [232, р.43].

З. Бауман вибудовує такий ланцюг, характеризуючи сучасну епоху: її гнучкість веде до фрагментації, що зумовлена прискореними темпами технологічних, господарських і культурних змін. Це, у свою чергу, веде до індивідуалізації, а та – до невизначе-ності. «Невизначеність нашого часу стає могутньою індивідуалі-зуючою силою» [232, р.24]. В результаті фрагментації життя «люди живуть епізодами, при цьому життя перетворюється у серію не пов’язаних між собою подій. Відчуття небезпечності – це такий рубіж, коли буття розпадається на фрагменти, а життя – на епізоди.» Якщо не діяти по подоланню цього відчуття, відтворення віри у надійність непересічних цінностей маловірогідне [232, р.160].

Вказані зміни змінюють відношення між людиною і суспі-льством. «Життя окремих людей перетворюється у нескінченне подолання системних суперечностей» [232, р.47].

Але ця ситуація має і позитивні наслідки. Справа у тім, що «людина, «гартуючись» у подібній боротьбі, стає значно більш активною, аніж раніше, і це зміщує «центр тяжіння» сучасного соціуму від «суспільного» до «індивідуального». Навпаки, «часткове» (індивідуальне) здійснює вторгнення у сферу суспільного, витискаючи і виганяючи все, що не можна повністю, без залишку перевести на мову приватних цілей і інтересів» [232, р.107]. Звичайно, все це не може не відбиватися на моральних відносинах.

З. Бауман розглядає зміни, що внесла епоха постмодерну у взаємовідносини між працею і капіталом, як напрямку, що впливає на моральність суспільства. Якщо доба модерну дійсно була часом бойових дій між працею і капіталом, і на той час існувала певна трудова мораль, то сучасна епоха є передумовою до закінчення цього протистояння [232, р.21-22; 25].

«Час промислового виробництва з масовою занятістю пройшов, армія на основі всезагальної військової повинності також належить минулом. Навіть якщо нові правила гри ринку обіцяють підвищення загального благополуччя держави, вони сприяють розширенню прірви між учасниками гри і всіма іншими, хто у ній не приймає участі, роблячи її практично нездоланною [232, р.74]».

Автор покладає надію на державу добробуту (welfare state), що виникла в епоху модерніті в силу економічних причин, але зараз її збереження стає чисто етичним питанням.

«Показники людяності суспільства повинні вимірюватися якістю життя найслабших його членів. І оскільки суттю будь-якої моралі є відповідальність, котру люди беруть на себе заради людських умов життя інших людей, це – водночас і моральний стандарт суспільства. Це – єдина міра, котру може себе дозволити держава добробуту, і при цьому інші йому не потрібні» [232].

Своєрідно, з позицій індивідуалізації суспільства, З. Бауман оцінює і глобалізацію, протиставляючи економічні можливості господарській міці держави (economic power) та політичним факторам (politics), а також максимально індивідуалізованих, сильних «соціальних суб’єктів слабким, все більш залежним від держави. На думку автора, глобалізація у її сучасному вигляді не стільки формує певний єдиний світ, скільки приховує фрагментарність цивілізації, яка зростає. В результаті глобалізація є не що інше, як тоталітарне проникнення логіки глобальних фінансових ринків у всі аспекти життя» [232, р.191], а порядок, що вона його привносить, «стає показником безсилля і підкорення» [232, р.35].

Як показує сьогоднішня ситуація в світі, і це підтверджує висновки З. Баумана, держави, що орієнтуються на соціальні стандарти, стоять перед дилемою: чи приділяти увагу проблемам міжнародної справедливості і забезпечення інших народів необхідними ресурсами, чи зберігати внутрішньо соціально орієнтовану політику. У будь-якому випадку сучасна держава добробуту знаходиться у зоні ризику.

З. Бауман намагається і суспільний прогрес розглядати з позицій етичних критеріїв. Мірою прогресу може бути, на його думку, лише ступінь задоволення людини порядком, що склався, її впевненість у тому, що суспільство, у якому вона живе, залежить від умонастрою і позицій, про які вона заявляє, що воно у разі необхідності може бути змінене і вдосконалене. «Прогрес не є одним зі звичайних атрибутів історії, це – показник впевненості у собі притаманний сьогоденню. Найглибший сенс, і, мабуть, єдиний сенс прогресу полягає у відчутті, що час на нашому боці, тому, що якраз ми є причиною усього, що відбувається» [232, р.110]. З. Бауман підтверджує свою тезу посиланням на те, що моральний порядок передбачає обов’язковість його для усіх груп людей, а їх моральні якості полягають не тільки у думках і діях, але й у здатності співвідносити власні дії з наслідками для оточуючих. При цьому автор посилається на біблійну історію про Авеля і Каїна: «Звичайно, я охоронець брату моєму, і я залишаюсь моральною людиною лише до тих пір, поки не шукаю цьому особливих підтверджень. Визнаю я це чи ні, я – охоронець брату моєму, тому що благополуччя мого брата залежить від того, що я роблю або ухиляюсь робити. І я є моральною людиною, оскільки визнаю цю залежність і приймаю пов’язану з цим відповідальність. Як тільки я піддаю цю залежність сумніву і вимагаю, подібно до Каїна, привести мені докази, у силу яких я маю виявляти свою турботу, я відмовляюся від своєї відповідальності і перестаю бути моральною людиною» [232, р.72]. Тому найважливішою рисою справедливого морального порядку є визнання незамінності кожної людини: «Якраз ця незамінність робить наше об’єднання моральним» [232, р.176]. Таким чином, прогрес у З. Баумана – це рух до універсального морального порядку.

Особливо важливими в контексті нашої теми є висловлювання З. Баумана щодо шляхів подолання поляризації світу, що загрожує хаосом, війнами, новими «темними» сторіччями історії. Автор тут звертається до духовних джерел, ставлячи питання наступним чином: у чому полягає джерело єдності людства – у відчуттях, любові чи у розумі? У зв’язку з чим автор зауважує, що «Любов і розум пов’язані з різними боками досвіду і слідують різним цілям. Прагматично-ціннісні орієнтації спрямовують любов і розум по різним, розгалуженим маршрутам. На цих напрямках перед нами відкриваються зовсім різні світи. Обрії любові нескінченні, недосяжні, вони віддаляються у міру руху любові. Наміри розуму зовсім інші: не відкривати ворота нескінченності, а надійно їх закрити» [232, р.164, 166]. Любов та моральність у такому разі – це первинні, вихідні якості. Вони можуть бути доповнені розумом, логікою, але не замінюватися ними, бо «використання сили раціонального мислення не знімає з закоханої або високоморальної людини відповідальності за їх наслідки; відмовитися від цієї відповідальності можна лише відмовившись від любові і моралі» [232, р.172].

«Любов потребує розуму, але розум потрібен їй як інструмент, а не привід, виправдовування або притулок» [232, р.171]. З. Бауман вважає, що джерело морального світоустрою закладений якраз у моральних підвалинах людини, у її любові до ближнього, у її відчуттях. Але любов і почуття не створюють суспільства, вони лише здатні створити співтовариство, котре є зібранням розумних істот, об’єднаних згодою щодо речей, котрі вони люблять, співтовариство, котре ніколи не стає реальним суб’єктом історичного процесу. Любов і моральність панують у тій царині, котра традиційно розглядається як сфера приватного життя, у той час як розум виявляє себе у сфері суспільного. З цього автор робить досить радикальний висновок: «Не можна встановити новий моральний порядок у світі без усунення сфери суспільного життя і зведення усіх соціальних відносин до тих, що існують у сфері приватного життя» [232, р.177].

Звичайно, ця ідея має утопічний характер, хоча б тому, що політики, які визначають напрямки управлінської діяльності і пріоритети, ніколи не погодяться заради моральних принципів поступатися власним становищем.

Проблема в узагальненому вигляді полягає в тому, що за умови помітного розмивання духовно-моральних підвалин існування людини, зменшення шару людськості у людині, відбувається зсув до біофізіологічних проявів індивідуальності, до розповсюдження сучасного варварства, морального і правового цинізму, антигуманності, культу насилля і жорстокості [119]. В Україні все це має розповсюдження на тлі радикального перегляду цінностей шляхом переходу від комунітаризму до індивідуалізму, суспільства приватної власності і індивідуальної ініціативи без впливу етики протестантизму, яка певною мірою обмежувала “тваринні” інстинкти на ранніх стадіях розвитку капіталізму. Протягом більш ніж 70 років у представників правлячої верхівки і широких мас в тоталітарному суспільстві пригнічувалися інстинктивні потяги до накопичення, відповідні інтереси і бажання. Витіснені у підсвідомість, ці комплекси закріпилися на підсвідомому рівні, і як тільки склалися сприятливі зовнішні умови, все це вихлюпнулося назовні. Результатом цього стало розповсюдження “епідемії аморальності”, крайнім проявом якої і є масовий іморалізм [151]. Є. О. Труфанова характеризує цей стан наступним чином: “особливістю сучасного суспільства є моральний релятивізм, який призводить до розмивання ряду моральних цінностей, так що індивід позбавляється зразків моральної поведінки, на котрі він міг би орієнтуватися. У багатьох сучасних державах, позбавлених стійкої системи цінностей (джерело яких може бути різним – чи то державницька ідеологія, Церква, саме суспільство), що спираються на абстрактні “демократичні цінності”, виникає моральний вакуум і демократія перетворюється у вседозволеність [200, с. 18-19].

Разом з тим, лише констатація наявних недоліків і протиріч мало чого варта, якщо поряд з цим не продукувати сценарії виходу з кризового стану, маючи на увазі перш за все сферу морального життя суспільства. Тим більше, що, на думку деяких спеціалістів, у сучасній суспільній свідомості існують дві протилежні тенденції. З одного боку, норми моральності виглядають досить “сумнівними”: вони на наших очах гублять свій потенціал регулювання суспільних відносин, стимулів самовдосконалення людей. З іншого, – у прагматизованому та політизованому суспільстві визріває антинигілізм, формується опозиція ситуації зтертості між відсутністю моральності і її наявністю на користь моральності [112, с. 123].

У наявній літературі подається широкий спектр варіантів аналізу кризового стану сучасного суспільства у сфері моралі – від констатації неможливості щось змінити на краще, до розгорнутих програм відродження масової релігійності, поєднання самовдосконалення і виховання особистості тощо.[119; 122; 151; 196]. У західній філософії поширення набула концепція комунікативної етики, що спирається на раціональне розуміння необхідності регулювання взаємовідносин між людьми через етичні норми і заповіді (Ю. Габермас, К.- О. Апель, В. Гьосле та інші) [72; 84; 208; 211].

Не вдаючись глибоко у аналіз положень комунікативної етики; зазначимо, що у даному випадку мова йде про традиційний для європейської філософської думки пошук виходу з моральної кризи у межах раціонально обґрунтованого діалогу між суб’єктами, у ролі яких виступає як окремий індивід, так і соціальні об’єднання людей аж до суспільства в цілому. Як зазначає А. М. Єрмоленко, «комунікативна чи дискурсивна етика репрезентує собою методологічний поворот від класичної парадигми філософії свідомості до посткласичної парадигми філософії комунікації, відкриваючи шлях…до обґрунтування етичних норм на основі принципу справедливості та досягнення взаєморозуміння».

При цьому вказані автори «не відкидають класичну філософію, а збагачують її досягненнями філософії мови. Тут по-новому осмислюються, збагачуються поняття «справедливість», «рефлексія», «відповідальність», «зрілість», «суверенність особи-стості», «обов’язок та сумлінність», отримуючи інтерсуб’єктивне забарвлення». Також тут відбувається «виявлення соціально-інституціональних засад, що уможливлюють формування цих якостей особистості» [84, с. 9].

На теренах вітчизняної філософської думки відновлення моральних засад буття привертає увагу досить широкого кола авторів. Зважаючи на спільність проблем на пострадянському просторі, при аналізі можуть бути також використані джерела російського походження.

Багато авторів звертає увагу на те, що незважаючи на корінні зміни у соціальному бутті, пов’язані з перетвореннями суспільних відносин на користь приватної власності, ринку, підприємництва та конкуренції, зважаючи на ментальні риси східнослов’янського етносу, не може бути прийнятним беззастережне запозичення західних цінностей. До того ж, в сучасних умовах плюралізації усіх сфер духовного життя, західна моральність не є щось єдине і непорушно ціле. Так, О. М. Козлова цитує у цьому зв’язку Г. Гурвіча, який виділяє вісім типів моральності (традиційну, фінальну або утилітарну, доброчинництва, «думок про факти», «імперативну», нормативну, символічних образів-ідеалів, деміург-гічну, а також спрямувань-домагань) [112, с. 123]. Тобто, перед сучасною людиною, незалежно від її національної належності чи географічного місцеперебування, гострою є проблема моральної оцінки і морального вибору, які по-різному визначають «життєву доцільність» вчинку, зазначає автор. Але слідування своєму вибору вимагає від людини неабияких зусиль над пошуком морально виправданого шляху самореалізації, на якому необхідно шукати єдино моральний вихід на противагу аморальному [112, с. 124]. Важкість морального вибору зумовлена додатково тим, що кожен суб’єкт одночасно живе у сьогоденні, у якому мають співіснувати побутова дійсність, можливе, належне та абсолютне, представлене морально-релігійними настановами і заповідями.

На думку О. М. Козлової, прийнятна в економічній сфері конкуренція, у сфері моралі виявляється не тільки недієздатною, але й виступає основою для розповсюдження аморалізму [112, с. 124-125].

М. Г. Козін, у свою чергу, досить переконливо вказує на сумнівність запозичення ідеології і практики лібералізму для цілей модернізації Росії, коли останній береться у його незмінному вигляді без адаптації до місцевих умов і врахування особливостей менталітету народу. В результаті тоталітаризм марксизму обертається тоталітаризмом лібералізму, бо кожна з вказаних ідеологій має свою конструктивну і деструктивну сторону. Зокрема, «правда» лібералізму полягає в тому, що ця ідеологія наполягає на цінності приватної власності, яка виступає як гарантія свободи людини – цієї базової цінності, що у сучасних умовах набуває загальнолюдського значення. «Приватна власність постає головним засобом, завдяки якому особистість виявляється найбільш озброєною для того, щоб вільно, самостійно і незалежно визначати саму себе, захищати себе, знаходити та визначати своє місце в суспільстві, те саме, що відповідає її свідомості і має бути створене самою особистістю» [111, с. 49].

Однак свобода як абсолютна цінність реалізується у певних духовних і соціальних умовах і має свої екзистенційні обмеження. Зокрема, В. М. Артемов стверджує, що «хвиля моральної деградації суспільства, що торкається не тільки молодого, але й інших поколінь, багато в чому збільшується за рахунок поверхового та фрагментарного розуміння свободи» [11, с. 163]. Справа у тім, що свобода своїм підґрунтям має високо розвинену моральність і у такому разі вона постає як «морально спроможна спрямованість на викорінення конкретних моментів несправедливості і різного роду перешкод на шляху особистісного ствердження і висхідного розвитку» [11, с. 163]. Таким чином, свобода являє собою «багатоаспектне самоствердження як у думці, так і в дії, реальну здатність змінити себе, інших, наявні обставини у відповідності з власними талантами, знанням об’єктивної даності (необхідності), пріоритетних цінностей та у річищі розвитку конкретного соціокультурного цілого» [11, с. 163-164].

У протилежному випадку (коли чинність свободи розуміється однобічно, незалежно, чи вона абсолютизується, чи недооціню-ється), маємо рецидиви «свободи від», тобто, справа обмежується намаганням позбутися зовнішніх (уявних чи дійсно існуючих) обмежень і впливів. На іншому полюсі – свобода як вседозволеність, що репрезентує крайній прояв індивідуалізму, який, до речі, є наріжним каменем лібералізму. Останній спирається на «пріоритет індивідуального інтересу над всіма центрами колективної ідентичності, індивідуального самовизначення, котре має право вільно змінювати групові самовизначення, замість жорсткого прив’язку до певної спільності [111, с. 50].

Західне (ліберальне) суспільство в процесі історичної еволюції напрацювали певні соціальні запобіжники, що обмежують негативні наслідки крайнього індивідуалізму та необмеженої свободи. Серед останніх – реформаційні процеси у католицькій релігії, одним з наслідків яких було вироблення етики підприємництва, особистої ініціативи, що спирається на християнські чесноти і заповіти і водночас забезпечує самостійність і автономність окремого суб’єкта. До того ж, наявність інститутів та механізмів представницької демократії, громадянського суспільства, правової держави, розподілу владних повноважень виступають додатковими важелями забезпечення свободи індивідуального волевиявлення і водночас гарантування обмежень «свободи без кордонів». В результаті «моральність не постає у вигляді простої прикраси на дереві свободи.., не огородженням навкруг неї, вона – у самих коренях, вона живить їх, кінець-кінцем визначаючи якість відповідних плодів..; не існує якоїсь окремої моральної свободи поряд зі свободою економічною чи політичною, а існує єдина свобода, що, охоплює в собі моральний вимір» [11, с. 170].

Як суб’єкт соціальної творчості людина зобов’язана обрати такий позитивний вимір культури, який пов’язаний з цінностями добра, свободи, справедливості, істини, гуманізму. Тож, завдання полягає не в тому, щоб змінювати базові цінності, які визначають національну ідентичність, а засоби, за допомогою яких ці загальнолюдські цінності реалізувалися б у конкретних умовах тієї чи іншої держави [111, с. 52]. При цьому основною метою має бути її саморозвиток, а не заміна однієї радикальної політичної і ідеологічної системи (комунізму) на іншу, не менш радикальну з протилежними цінностями і політичним устроєм (лібералізм). У такому разі зламу піддається історично і національно усталені форми життя народу, і виникає новий тоталітаризм на основі запозичення не тоталітарних за своєю природою, але чужих ідеологій [111, с. 53]. Однак, навіть класичний лібералізм, надаючи великого значення економіці у її межах – приватній власності та ринку, як простору відбору найбільш ефективно діючих господарських суб’єктів, – тим не менш «ніколи не наділяв їх самоцінним статусом». Це було засобом досягнення соціально значущих і моральних цілей [111, с. 60]. У пострадянських державах часто все відбувається з точністю до навпаки – абсолютизуються приватна власність, ринок, конкуренція при майже повному ігноруванні моральних цінностей. Накопичуючись, напластовуючись на історичні форми аморалізму та імморалізму, ці новітні явища у соціальному бутті породжують химерні паліативи свідомості і поведінки, що спираються на прояви зоологічного індивідуалізму, ворожнечі до інших («чужих»), на ігноруванні будь-яких норм і заборон, що їх виробило людство в процесі історичного розвитку.

У таких умовах навряд чи можливе вироблення універсальної системи заходів, що спрямували б ситуацію в бік відновлення «старих», але виправданих історією основ морального життя, або шляхом вироблення нових моральних засад буття людства. Мова може йти про відбір і втілення у життя різних за змістом, призначенням і напрямками норм, цінностей, ідеалів, які б сприяли подоланню існуючих суперечностей і виробляли «маяки» на шляху підтримання і зрощення людського в людині. При цьому слід зважувати на те, що обмеженню підлягають і найбільш високі та виправдані цілі – цінності. Про негативні прояви свободи, як однієї з таких цінностей, ми вже говорили вище. Багато хто з дослідників покладає надію на духовну творчість, яка сприяє моральності: «Моральне те, що допомагає духовній творчості, дозволяє все повніше розкрити і втілити інтелектуальні і художні можливості людей» [112, с. 129]. У той же час, якщо раніше люди не відчували меж, за якими творення трансформується у самоліквідацію, то сьогодні необхідно виходити на рівень аналізу зовнішніх кордонів «застосування людської активності». А це призводить «до актуалізації моральної проблематики, до аксіологічного бачення явищ, до співставлення того, що існує і того, що повинно бути».

Відомо, що раціоналізм як стиль сприйняття світу, неконтрольований розвиток науки і техніки виявилися причинами і головними чинниками виникнення глобальних протиріч у відносинах між людиною і природою. У той же час існують надії, що вихід з моральної кризи можливий за умови раціоналізації морального вибору. О. Козлова у цьому зв’язку посилається на відомого західного соціолога Е. Гідденса, який зауважує, що «наука, знання мають бути збуджувачами моралі, морального вибору». В такому разі здійснювати моральний вибір… і означає вибір на користь моралі, подолання аморалізму засобами розуму на противагу розгубленості і дезорієнтації [112, с. 133].

Соціум потребує нового «суспільного договору» у сфері моралі а це, у свою чергу, передбачає свідоме самообмеження індивідуальної свободи. Таким чином, вказаний договір з необхідністю має супроводжуватися моральною рефлексією соціального суб’єкта [112, с. 133].

Існують, хоча й нечисельні, концептуальні обґрунтування виходу з моральної кризи. Одне з них належить російському досліднику В. М. Сагатовському, який досить довгий час працював в Україні. Автор надії покладає на гуманітарний розвиток суспільства, який передбачає взаємодоповнювальність особистості, суспільства, природи та космосу, а також обмеження негативних аспектів історичного гуманізму та антропоцентризму [177].

У той же час вихід з тупикової ситуації деякими авторами вбачається і в поступовому втіленні в індивідуальному і суспільному житті певних морально – ціннісних чеснот, серед яких називають, наприклад, делікатність, живе спілкування, нове прочитування класичних моральних імператорів [12;51;101;112;119 та ін.

Цікавим виглядає рецептура подолання людської «зайвості», що її пропонує О. М. Козлова на шляхах подолання аморалізму. У ХІХ сторіччі феномен «зайвої людини» породжувався несправедливими соціальними відносинами, характеризувався будь – яким випадінням з існуючих соціальних структур, але у своїй основі не носив масового характеру через наявність класової, станової або кастової «приписки» особистості. У ХХ сторіччі це явище набуває масового характеру через набуття людиною вільного статусу, розповсюдження типу людини, що мігрує. Тож, така людина відчуває свою незалежність як даність і розповсюджує її на будь – які соціальні, культурні, моральні обмеження і передостороги. Негативними боками такого стану є зверхність, з якою така людина ставиться до оточуючих, а також безнадійність через нездатність виробити адекватну реальності позицію у відношенні до світу. О. М. Козлова вбачає один з шляхів подолання безнадійності у волонтерстві: «волонтер долає свій стан зайвої людини», у бутті «для» людина знаходить водночас спосіб «втілення» себе у світ на основі поваги до світу. У неї виробляється своєрідний подвійний стандарт вимог – один по відношенню до себе, інший – до світу. Від себе людина вимагає більшого, аніж від світу, до світу вона більш терпима, аніж до себе [112,с. 134 - 135]. З цього випливає можливість доповнення змісту відомого кантівського «категоричного імперативу»: до внутрішньої норми регуляції вчинку добавляється зовнішній бік орієнтації в світі, тож імператив набуває такої форми: «не тільки вчиняй так, як би хотів, щоб вчиняли з тобою, але й не очікуй, що світ буде вчиняти так, як би ти того бажав» [112, с. 135]. Якраз тому необхідний поступовий перехід від ідеї свободи індивіда в світі, як регулятора спілкування, соціального життя, до ідеї свободи, непідкореності індивіду світу [112, с. 135]. З цього перспективно, історично, поступово та з труднощами має вироблятися вирішення задачі поваги індивідуаль-ністної свободи світу у вигляді делікатної, моральної у ньому поведінки [112, с. 135]. Делікатність у даному випадку розуміється як «тонке відчуття іншого, здатність бути ненав’язливим і водночас таким, що підтримує своєю щирою увагою». За допомогою делікатності можливо вибудувати нове спілкування, зосереджене на поштивому ставленні до дійсності. Воно альтернативне спілкуванню заради конкуренції, самовідстоювання і разом з тим таке спілкування не дозволяє зневажати себе, передбачає самоповагу, поштиве ставлення до себе як до частини дійсності [112, с. 132].

У світлі зазначеного вище, а також зважаючи на специфіку моральних відносин, які навіть у відносно сприятливому соціаль-ному кліматі вимагають постійних індивідуальних та колективних зусиль заради підтримання їх на належному рівні, виглядають сумнівними спроби довести, що у світі існують певні острівці (чи континенти), де проблема реанімування моралі та моральності вже вирішена. Таким чином є твердження що те, що у постіндустріальному суспільстві (яке символізує собою «золотий міліард») відбулася своєрідна моральна революція, яка нібито вирішила усі існуючі проблеми, і де народилася «нова людина» з «новою» мораллю. Вказана революція має економічну основу у вигляді кейнсіанских реформ і соціальну опору у вигляді «суспільства споживання» [212]. Подібні твердження спросто-вуються самим життям, підтвердженням чого є аморалізм і цинізм, з яким держави «золотого міліарда» захищають власні корисні інтереси у різних частинах світу, а також криза «суспільства споживання», що також розгортається на наших очах. Подібні твердження мало чим відрізняються від спроб у минулому видати бажане за дійсне шляхом експлуатації ідей про нібито існуючу «нову радянську мораль», «нову радянську людину», про реальність «морального кодексу будівника комунізму», і мають такий же апологетичний і утопічний характер відносно суспільства реалізованого лібералізму.

Чисельні проекти відновлення моральності у суспільстві торкаються також різних конкретних напрямків і шляхів вирішення цієї проблеми. Мова, зокрема, йде про необхідність об’єднання зусиль науки і релігії у виробленні нової свідомості [78], про поєднання виховання і самовиховання у цьому процесі [119], про необхідність виховання на засадах патріотизму, любові до Вітчизни і свого краю, про внесення «етичності» у міжнародну політику [101]. Але і на жаль, більшість з цих закликів, якщо брати їх «взагалі», в цілому, є незалежними цінностями, конкретно виглядають досить безбарвно і непереконливо з точки зору їх втілення у життя. Наприклад, заклики до відновлення релігійності як гаранта моральності часто спираються на приховані або відкриті наміри відновити позиції тієї чи іншої конфесії шляхом обмеження індивідуальної свободи. Представники православної релігії, які не завжди здатні говорити з народом зрозумілою мовою про нагальні проблеми і турботи, скоріше, переслідують мету обмежити вплив «на власній території» представників інших, «більш говірких» конфесій. У цьому ж ряду вимога введення навчального курсу «Християнської чи Православної» етики у школах і державних вищих навчальних закладах. Про співпрацю науки і релігії годі вже говорити, бо крім загальних закликів тут нічого реального не пропонується [78]. Що стосується декларацій про необхідність вносити етичні моменти у міжнародні справи, то одна з таких спроб більше 20 років тому привела до згубних наслідків у цивілізаційному масштабі. Але в тому, і полягає значущість моральних принципів і настанов, що незважаючи на їх декларативність і невдачі у практичному використанні, вони мають вперто і неодноразово проголошуватися і тим чи іншим чином втілювати у життя. Беззаперечним також залишається факт плюралістичності сучасного світу і людського духу. В період панування глобального над індивідуальним, розширення зони впливу віртуальних реальностей, що веде до виникнення феномену «збентеженої ідентичності», «часткової людини», «людини маси» і т.п., центр тяжіння, тим не менш, зміщується від загального до індивідуального, загальне віддаляється від індивіда залишається лише найближче оточення, яке також піддається руйнації. Тому актуальності набувають ідеї і заклики, що стосуються безпосередньо людини. У цьому зв’язку зростає попит на ідеї, що їх висунув і захищав Г. С. Сковорода – про необхідність розвитку і саморозвитку через самопізнання і самореалізацію, про «сродність» і «сродну працю», про необхідність вироблення у собі відчуття спільності з «іншими», про осягнення Бога у самому собі.

В межах нашої теми більш докладно зупинимося на креативному потенціалі етики людяності Г. С. Сковороди у тій частині, що може бути використана в сучасних умовах.

Перш за все зазначимо, що ми не маємо закидати філософові щодо ігнорування ним соціальної проблематики. Адже відомо, що основою морального самовизначення має бути мораль окремої конкретної людини. Як зазначає В. Малахов, мораль і етика починається тоді, коли будь-хто з нас ставить собі запитання: а чи існує те, до чого мене закликають, чого вимагають від мене, чи сумісне воно з людською гідністю, з моїм сумлінням, з моїм обов’язком і відповідальністю перед іншими людьми? [133, с. 11]

Тож Г. Сковорода, як філософ-мораліст, мав повне право зосередитися на індивідуальному аспекті вдосконалення людини, на її морально-духовній основі. Як видається, найбільш цінними з точки зору сучасності у його вченні є ідеї про саморозвиток людини, про пошук “сродності” і можливостей самореалізації.

Принцип “Пізнай самого себе” Сковорода, як відомо, запозичує у Сократа. Але у старогрецького мислителя самопізнання – це, скоріше, інтелектуальний акт, що веде до знання щодо розуміння самого себе і свого місця у світі. Для Сократа сенс доброчинного життя полягає у перетворенні зовнішнього світу у відповідності з істиною, що досягнута, відкрита людиною у процесі пізнання. У Г. Сковороди акт самопізнання навантажений не стільки гносеологічним, скільки онтологічним смислом, являючи собою процес реального наближення людини до Бога шляхом самозаглиблення у власний духовний світ. Результат тут полягає не у змінах в оточуючому світі, а в перетворенні самої людини. У самопізнанні, за Г. Сковородою, криється сенс людського існування, бо тут відбувається не просто розкриття самого суб’єкта, але повернення до глибинних, сутнісних основ буття взагалі, котрі полягають у божественному визначенні людської долі наперед, у наявності Бога усередині нас. Вищий стан такого самопізнання полягає у досягненні осяяння. У листі до Ковалинського Г. Сковорода писав: “...я пішов прогулятися садом. Першим відчуттям, котре торкнулося серця мого, була певна вільність, свобода, бадьорість... Я відчув усередині себе надзвичайний рух, котрий переповнив мене, сили надзвичайної. Певне найсолодше миттєве виливання наповнило мою душу, від чого усе усередині мене загорілося вогнем. Увесь світ зник переді мною, лише одне почуття любові, спокою, вічності живило мене. Сльози полилися з очей моїх й розлили якусь розчулену гармонію в увесь мій склад.” У іншому листі тому ж адресату Г. Сковорода пише: “Багато хто питає, що робить Сковорода? Я про Господа радію, веселюся про Бога, спасителя мого. Вічна мати – святиня живить мою старість”[87,с.69]. Це – не пуста риторика, не наслідування якогось містика, а справжнє переживання глибоко віруючої людини.

Зазвичай, самопізнання не є самоціллю, воно – проміжний стан на шляху самореалізації людини. У релігійному сенсі самореалізація може виявляти себе у молитві, сповіді, участі в обрядовості, в результаті чого людина здатна ніби торкнутися Бога своїм духом. Самореалізація у світському розумінні полягає у розвитку кращих якостей людини і виявленні їх у корисній діяльності. У Г. Сковороди ми зустрічаємо обидва варіанти самореалізації, основою яких є пошук людиною “сродності”, “сродної праці.”

Услід за багатьма попередниками Г. Сковорода стверджує, що доля людини залежить від її природних схильностей, від вміння грати певні ролі. Щастя людини залежить від того,наскільки вона пізнає, яку роль Бог відвів їй у цьому житті. Успіх тут залежить не від масштабів ролі і не від її значущості, а у силу відповідності внутрішнім можливостям індивіда. Гармонія людського буття залежить від слідування принципу “сродної” праці: “І сіє єсть с Богом щасливо вступить в званіє, когда человек не по своим прихотям и не по чужим советам, но, вникнув в самого себя и вняв живущему внутрь и зовущему его Святому Духу, последуя тайному Его Мановению, принимается и придержится той Должности, для которой он в Мире родился, самим Вишнім к тому предопределен” [184, с. 652]. І далі: “Мертва совсем душа человеческая не отрешенная к природному своему делу. Подобна мутной и смердящей воде, в тесноте заключенной” [184, с. 654], бо “самое изрядное дело, без сродности деемое, теряет свою честь и цену” [184, с. 655]. Не бува такого, щоб Бог комусь чогось недодав: “Не чудо ли, что один в изобилии скуден, а другой в скудности доволен?.. Боимся голода, не помня, что гораздо множайшие умирают от пресыщения. Глупая грусть сама не знает, чего желает. Самое пресыщение не от скуки ли? Лучше умереть, нежели всю жизнь тосковать в несродностях. Несродность всякия Праздности есть тяжелее. И легоче не ползать нежели летать для Черепахи. Не ползая, лишается того сродныя забавы, а летая стенает сверх того под несродным Бременем” [184, с. 668, 669]. Вказана сродність забеспечуєтья орієнтацією на морально-релігійні цінності. Коли людина сенс життя бачить у задоволенні потреб “сліпої натури”, у тілесних втіхах, вона стає рабом цієї натури. Цей щлях, заявляє Г. Сковорода, пов’язаний з бажанням оволодіти тим, що людині природа не дала. Жага багатства, влади, слави всупереч власній сродності не сприяє досягненню щастя, кидає у полон згубних пристрастей, породжує боягузливість, нудоту, смуток, муки сумнівів. В результаті правління перетворюється в мучеництво, судійство – у розкрадання, воїнство – у пограбування, науки – у знаряддя злості. “Сродна” праця має бути легкою, такою, що придає веселість духу, втіху, насолоду, самовдосконалення, і той душевний спокій, котрий вона (праця) приносить не своїми результатами і наслідками, а самим процесом. Серед головних критеріїв “сродності” також – “необхідність” “легкість” на відміну від “важкості несродної” праці. Г. Сковорода часто повторював, перефразовуючи Епікура: “Благодарение блаженной натуре, что нужное сделала нетрудным, а трудное – ненужным” [184, с. 668].

Таким чином, розглянуте нами вчення Г. Сковороди про “сродну працю” виглядає дуже привабливим з точки зору розвитку потенційних можливостей людини, завдячуючи чому кожний індивід здатен знайти достойне місце в житті. Цей пошук має й моральну складову, що виявляє себе перш за все у виконанні місії, визначеної Богом, і реалізованої у гармонії з оточуючими.

Разом з тим, реалії сучасного суспільства вимагають урахування конкретних умов буття людей, їх світоглядних настанов і моральних підвалин. У наш час незрівнянно зросли можливості для соціальної мобільності мільйонів осіб, тобто, відкрився широкий простір для пошуку “сродності” і для самореалізації особистості. Разом з тим, змінилися уявлення молоді про самореалізацію. Якщо раніше, зауважують німецькі філософи У. Біккерт та О. Гефе, реалізувати себе означало небажання робити те, що приписувалося згори, а робити те, що бажала сама молодь, то зараз це означає небажання слідувати будь-яким приписам [208, с. 77]. В результаті навіть поїздка на відпочинок на модний курорт видається за форму реалізації, хоча у даному випадку це може означати лише спосіб хизування перед рідними і знайомими. Справжня ж самореалізація полягає в тому, чи знаходить людина саму себе у визначеній діяльності, чи вирішує вона проблеми, що перед нею стоять, чи відповідає ця діяльність проявам фундаментальних якостей особистості, збереженню власного “Я”. Бажання самореалізуватися продуктивно тоді, коли воно підтримується почуттям спільності з іншими людьми через виконання певних ролей, що передбачає наявність обов’язків перед людьми і собою. Це й є жити не бездумно, а з розумом, наголошують автори [208, с. 81]. І навпаки, марнотрацтво життя у миттєвостях переживань відчуттів, бачення самореалізації лише у калейдоскопічності змін вражень створює лише ілюзію самореалізації.

Таким чином, проблема пошуку “сродності”, “сродної праці” стає у наші дні надзвичайно актуальною, але питання про зміст цієї сродності, про форми і шляхи самореалізації особистості, як і раніше, залишаються у компетенції самої людини, її вибору і творчої активності.

Сучасна криза суспільства є всеохоплюючою, але особливо небезпечними її наслідки можуть бути у сфері духовності і моралі, бо як революції, так і будь-яка розруха “починаються в головах людей”. В такому разі особливо актуальним виглядає пошук виходу з кризового стану у сфері моральних відносин між людьми.

В цьому сенсі плідним виглядає звертання до надбання класиків практичної філософії, зокрема, до вчення видатного українського мораліста Г. С. Сковороди про призначення людини, сенс її життя, про її розвиток і саморозвиток, про пошук “сродності”, як основний шлях самореалізації.

При аналізі практики і теорії моралі слід враховувати історичну плинність моральних норм, принципів, підходів. Незаперечним є той факт, що в сучасних умовах співіснують три основних типи ставлення до моралі: традиційні моралізм і моралізаторство, що спираються на розум і релігійність, а також аморалізм та іморалізм, які підживлюються цивілізаційними зрушеннями та локальними змінами у житті людей і їх світосприйнятті.

Виходячи з вказаного, пошук альтернатив тупиковому варіанту розвитку моральних відносин може розгортатися у різних напрямках – від раціонального впливу на свідомість широких мас людей (пропаганда ідей комунікативної етики, виховна робота тощо) до розробки індивідуальних механізмів саморозвитку людини. Якраз у останньому випадку актуалізується філософське надбання Г. С. Сковороди.

2.3 ТРАНСГРЕСІЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Перш ніж вести мову про феномен моральних цінностей доби глобалізації, здійснимо екскурс в розуміння терміну «трансгресія». Цей термін став модним у сучасному соціо-гуманітарному знанні, яке підкреслює його специфіку і відмінність від «межі», «кордону». Антропогеограф Ф. Ратцель, американський історик Ф. Тернер показали, що межі, кордони відіграють значну роль у людській історії, у формуванні людських спільнот. Л. Хаусхофер доводив, що соціокультурний простір формується в постійній взаємодії з фізичним простором, при цьому велике культурно-антропологічне значення має межа, бо будь-яка межа зв’язана з певною соціокультурною формою, вказує на спосіб життя народу в історії, демонструє « пояс самостійного життя, заповненого боротьбою», живе «власним повнокровним життям» [118]. Постмодерністські розвідки меж, кордонів, порубіжжя, у яких досліджуються впливи глобалізаційних і іетеграційних процесів на моральні системи і унормування в сучасному світі, використовують межу як наративний і репрезентативний феномен. В такому контексті порубіжжя виступає як культурний феномен.

Глобалізація вплинула таким чином на зміну самої суті порубіжжя, що відбувся перерозподіл функцій між межами різного рівня і типу, виникають нові просторові порядки, трансмежове співробітництво і нові трансгресивні феномени. В контексті глобалізації межі тлумачаться як символ минулого, як зникаючий елемент сучасного світу. Значення межі в житті людей неможна зрозуміти без аналізу її ролі в суспільній свідомості, самоідентифікації людини через моральні системи. Для того, щоб визначитися з трансгресіями, варто зупинитись на функціях межі, оскільки вони є достатньо важливими означаючими у процедурах трансгресування. На першому місці, звичайно, бар’єрна, бо межа є своєрідним бар’єром для тих, хто не «посвячений» у іншу культуру, у іншу мораль. За О. Шпенглером, наприклад, вона є визначальною і практично, нездоланною. Далі – контактна, вона передбачає можливість встановлювати контакти; фільтруюча, бо якісь цінності і норми проникають, для них вона прозора, проникла, а інші гальмуються; регулятивна – підтримує певну рівновагу, слідкує, щоб не сталося поглинання одних цінностей і моральних норм іншими; конкуруюча – підтримує умови для змагальності з метою надання переваг життєздатним і конкурентоздатним моральним цінностям і нормам.

Щодо європейських моральних цінностей, то вони є породженням культурно-генетичного коду Західно – європейської цивілізації, для якої християнство стало фундаментальною соціокультурною матрицею моделі розвитку, де мораль отримала ті трансцендентальні етичні імперативи існування, які узгоджені з універсальними вимогами християнської моралі, що дозволило не лише утвердитися духу капіталізму в європейському світі (М. Вебер), а й фундувало простір свободи дії індивідуальної волі і вибору, які принципово незалежні від публічної влади (Аврелій Августин). Таким чином, соціальне життя повинне було ґрунтуватися на етико-моральних засадах, що і стало осново положним для «ідеї Європи» як морально легітимної спільноти. Західна Європа зберегла культурно-моральну єдність «християнського світу» і у той же час диференціювала спільний і приватний простір соціально-політичного життя, яке базувалось на архетипі античної моделі розвитку, коли держава відповідає за моральність своїх громадян (Аристотель), уособлює справедливість як «спільне благо» (Платон). Демократія античного полісу гарантувала рівність і справедливість, давала максимальну можливість для реалізації людської свободи, тому стала взірцем для організації усякого справедливого і достойного людського співтовариства як такого.

В силу громіздкості предметної сфери нами використано «багетну» технологію як рамку означення предметного поля на шляху пізнання трансгресії моральних цінностей, коли межа між Чужим, Своїм, Іншим – неміцна, більше того, вона і існує для того, щоб виникало бажання її порушувати, зазирати в «замежовість», адже «межа» - це не нездоланна перешкода, а – можливість відкрити приховане. Є проблемою спроба типологізувати моральні цінності і норми, класифікувати їх за функціями, тобто обрати критеріїв . Наприклад – етнічні, які ділять на своїх і чужих, далі – майнові (мораль олігарха, середнього класу, бідних, знедолених тощо). Додамо до цього усю складність моральних ціннісних колізій, породжених мультикультуралізмом, що також вимагає особливого підходу для їх філософського осмислення, тоді межовістьвиступає тією лінією поділу, по обидва боки якої знаходяться потенціальні партнери діалогу чи полілогу.

В ситуації, коли можна пересікати межу, виникають і народжуються гібридні моделі у вигляді моральних практик, які знаходять себе на перетині мультикультуралізму, глобалізму, регіоналізму, етноцентризму. Ці практики формують істотно нові конфігурації моральних норм, які вказують на полісемантичність моральних цінностей. У подібних ситуаціях можна виокремити евристично плідні типології межовості. По-перше, перехідні цінності і норми, де відбувається перехід від одних моральних норм до інших. По-друге, ситуацію, коли існують традиційні, стабільні моральні системи і основне завдання зберегти їх і не дозволити їм розчинитися в інших. По-третє, моральні системи, які намагаються колонізувати інші, шукаючи для цього податливі чужим впливам території.

За ступенем культурної дистанції моральні системи поділяються на культурно-варіативні і культурно-супротивні. Однією із специфічних соціокультурних рис цих систем є особливе відношення до Чужого. Радикальні культурні зрушення, необхідність реагувати на виклики глобалізації, адаптувати свої відповіді на них стосуються і інноваційних контактів з Чужим та Іншим, що виникають внаслідок застосувань інформаційних технологій, ускладнення соціокультурних контекстів, розкриття потенціалу моральності у цих відносинах, що у підсумку, є актуальним теоретичним і практичним завданням. Адже моральність відкриває людині нові можливості, створює нові ситуації, які змушують звертатися до проблеми конвенційності моральних норм, культивує вміння за необхідності поступитися своїми амбіціями і не насаджувати своє через примус використання повсякденних інтеркультурних моральних практик, розглядати інтерморальну комунікацію на рівні теоретичних узагальнень та здійснювати етичні розвідки у площині фактичності і контрфактичності.

Діалог і навіть полілог етичних систем в культурному просторі підпорядкований завданню збереження цивілізації, адже цивілізованість починалася з утвердження моральних норм. Особливого значення ця тема набуває для українського суспільства, яке стало більш відкритим: через туризм, відпочинок за кордоном, обміни студентами, вихід у Всесвітню мережу Інтернет. Усе вищеозначене переводить проблему оптимізації інтеркультурної комунікації у практичну площину. Ця комунікація може бути успішною за умови розуміння чужих моральних норм і етичних систем, участі у випрацювані нових моральних норм, які набувають конвенційного характеру. Це, наприклад, досить інтенсивно (в силу мобільності) відбувається в Інтернеті, де учасники форумів і сайтів окрім правил, випрацьовують і моральні норми, беруть на себе моральні зобов’язання, невиконання яких може тягти за собою і юридичну відповідальність, якщо це шкодить репутації особи чи паплюжить її перед іншими.

Ведучи мову про значення інтеркультурної комунікації треба також звернути увагу на той факт, що суспільства постмодерну – це суспільства з негомогенною культурою, вони, як правило, складаються з численних субкультур, які позиціонуються як Свої і Чужі, зі своїми моральними нормоустановленнями: субкультури дітей, підлітків, дорослих. Вони є відносно замкнутими і відкриваються у процесі інтеркультуної комунікації, що загострює проблему тлумачення моральних норм не тільки на макрорівні, а й на мікрорівні відносин між Своїми. Розкриття тенденцій розгортання інтеркультурної комунікації в сучасних моральних практиках без опори на розробки проблем мультикультурального суспільства та мультикультуралізму, а також етноцентричних та космополітичних орієнтацій і відповідних комунікативних стратегій неможливе. При цьому варто звернути увагу на несиметричність цих відносин. Є ті комуніканти (західноєвропейські, американські науковці), які в силу відомих причин, є більш розвинутими і виступають як аргументанти соціокультурної релевантності тих моральних норм, які вводяться як загально цивілізаційні.

Моральні норми виступають як регулятиви у людських відносинах і як рефлексія щодо них. Тут спрацьовують різні методологічні можливості дослідження моральних систем, які об’єднує визнання необхідності розрізнення між дійсним використанням моральних норм і рефлексією щодо них. Перше вимагає уміння домовлятися і слідувати, друге - здатності до рефлексії над ними. Моральна комунікація не тільки продукує інформацію про інші культури з їх моральними нормо уста-новленнями, а й формує потребу і вміння, як вилучати такі знання з потоку інформації про ті культури, які викликали зацікавленість або у яких назріла практична потреба. Це сприяє розвитку герменевтичних здатностей, випрацюванню розуміння і структурування повідомлення, інтегруванню чужого у свій життєвий досвід, здійсненню морально-культурних синтезів.

Мораль в інтеркультурній комунікації представлена численними мовленнєвими актами, у яких здійснюється обмін повідомленнями про інші культури у їх моральних репрезентаціях з їх культурними смислами, моральними імперативами, пропозиціями щодо обмінів смислами, бажанням поступитися якимись з них з метою морального консенсусу. Філософська експлікація та генералізація є тими методологічними процедурами, які необхідні для забезпечення, легітимації дослідження етичних систем, особливо це стосується їх морального виміру, де діалог між культурами постає у вигляді виховних практик, які розгортаються у транскультурному комунікативному просторі. Інтеркультурна комунікація як дійсність і як рефлексія відрізняються сферами і характером своїх репрезентацій. Як дійсність ця комунікація може бути вербальною і невербальною. На рівні рефлексії – вона невербальна, бо є емпіричним матеріалом для теоретичних узагальнень. На рівні дійсних практик інтеркультурна комунікація може оперувати тими моральними нормами і керуватись нормоустановленнями, які дозволяють досягти порозуміння між її учасниками. Селекція пропозицій здійснюється через саморозуміння інтеркультурної комунікації, за Н.Луманом.

Інтеркультурна комунікація з залученням конвенційних моральних норм відбувається на макро-, мезо-, мікрорівнях, що визначає її смислове навантаження і горизонт впливу на особу, культуру, суспільство. На макрорівні інтеркультурні моральні норми поміщають у ситуацію транскультурності, де мораль є реальністю і регулятором відносин людства як цілого. Моральні системи, у своєму прагненні діалогізувати, перетворюються на транскультурний гіпертекст. Знищуючи моральні упередження, етологічні бар’єри, долаючи перешкоди на шляху взаєморозуміння, загострюючи національні особливості у слідуванні моральним нормо установленням, випрацьовуються і стверджуються загальнолюдські смисли. На мезорівні конвенційність моральних норм − демонструється не тільки у горизонтальному вимірі як спілкування між носіями моральних норм представниками різних культур, а й у вертикальному, де йде процес виховання на моральних імперативах предків, знанні минулого, щоб бути достойним нащадком.

Інтеркультурна комунікація на мезорівні передусім є комунікацією між субкультурами, які уже містять у собі Чуже та Інше. Інтеркультурна комунікація може здійснитися на будь-якому рівні, але її функціоналізація відбувається за умови проникнення її смислів у щоденні практики виховання, взаємодії між конкретними особами. Саме тут формується діалогічне мислення, у якому відбувається внутрішній діалог між традиційною та інноваційною моральною нормою. Це створює те силове поле емансипації, яке розширює смислові горизонти особи і зміст моралі як регулятора міжлюдських відносин. Діалогічне мислення і діалогічна поведінка є суттєвими чинниками інформаційного суспільства, суспільства глобальної інформаційної мережі. Інтеркультурний діалог з залученням моральних норм є синтезом діалогічних форм, де зливаються діалогічне мислення і діалогічна поведінка (за приклад може слугувати сократичний діалог як версія).

Інтеркультурний діалог, складовою якого є моральні системи і стратегії моральної поведінки – це універсальна культурна форма інтеркультурної комунікації як реалізації трансцендентної сутності людини, яка розширює свої параметри відкритості світові, виступає життєвою формою сучасної людини, набувачи досвіду зустрічі з Чужим, вчиться полілогізувати у площині фактичності і контрфактичності, визначати перспективи власного розвитку і розвитку людства, набуває нових людських якостей (Ауреліо Печчеї) та конституює новий тип моральних відносин, бо саме моральні відносини відіграють вагому роль у формуванні людського типу. Моральна складова – вагомий чинник, вагома складова духовного виробництва, адже мораль є здебільшого ресурсом, який використовується для створення транскультурного простору. Тут можливі стратегії, які треба обговорювати, визначаючи потребу в них і їх моральний потенціал, адже є ідеологія примусової асиміляції, зовнішній і внутрішній діалоги з їх асиметрією, лакуни нерозуміння і мовчання, закритість до діалогу. Вони по-різному виявляються у зовнішньому і внутрішньому діалозі. У внутрішньому переважає пошук конструктивних смислів, у зовнішньому – можливі варіанти аж до закритості і примусу.

Г. С. Сковорода створив вітчизняну традицію значущості внутрішнього діалогу. Практика внутрішнього діалогу сприяє розвитку особистості, визначає життєву логіку самореалізації, реалізації власного життєвого проекту у глокальних контекстах. Морально-етичне виховання містить смислову і структурну ускладненість через поєднання вертикальної та горизонтальної інтеркультурної комунікації. Як конститутивна умова морально-етичного виховання доби мультикультуралізму є трансформація у суспільній свідомості глобального на своє, без «глобальне-локальне» з постконвенціональною мораллю, де ідея людства як Своє вводиться у національний комунікативний простір. Власна мораль в інтеркультурній комунікації містить комплекс недоторканих смислів, які упізнаються як сліпа точка і визнаються як цінність комунікантами, а особа як носій таких моральних настанов – відкрита до діалогу з іншими культурами, налаштована на пошанування Чужих моральних цінностей.

Така особа – адаптована до життя у глобалізованому світі. Через розвиток здатності розуміння Чужого та Іншого у практиках морального виховання створюються передумови для сумісності різних моральних норм у транскультурному просторі, а процедури їхнього співставлення відбуваються не у модусі «краще-гірше», а у модусі «своє-чуже», «своє-інше». Особа набуває комунікативної компетентності, яка забезпечує когерентність виховання з досвідом у різних ролях. Комунікативна відкритість цього досвіду у свою чергу стає умовою формування етичних, когнітивних, соціальних, технологічних, креативних компетентностей у своїй рольовій діяльності. У реалізації таких стратегій дослідження інтеркуль-турної комунікації надзвичайно важливим є звернення до герменевтики і семантики інтеркультурної комунікації з залучен-ням конкретних моральних імперативів.

Герменевтичний аналіз здійснюється на підставі міжкультурних синтезів, забезпечуючи розуміння моралі як цілого. Наступними процедурами є дивергенція і конвергенція смислів. Щоб вийти за межі герменевтичного кола, семантичний аналіз з з’ясуванням логіки генерування смислів у процесі реалізації моральних нормоустановлень і їх відповідності стратегіям і ситуаціям, здійснюється на рівні рефлексії, адже тут відбувається інтеркультурна комунікація між етиками, дослідниками різних культур, які разом структурують спільний предмет дослідження. Культурна антропологія є тією дослідницькою рамкою, в межах якої можливе декодування змісту інтеркультурної комунікації. Виводити ж моральні факти і діагностувати моральність взаємодії, із спостережень робити узагальнення можна завдяки герменевтичному методу.

Наступною соціокультурною характеристикою межовості в порівнянні з культурно однорідними територіями є більш високий ступінь субкультурності. Конструктивним у контексті досліджуваної проблеми є поняття фронтір**”,** яке в перекладі з англійської означає «рубіж, кордон». Введене” воно американським істориком Ф. Тернером, який називав фронтіром точку зустрічі дикунства і цивілізації в історії американської винятковості. Перші поселенці діяли і мислили як європейці, пристосовуючись до умов межового життя на кордоні, формуючи національну своєрідність, фактично трансгресували на межі дикунства і цивілізації [46]. Межа між цивілізацією і дикою природою, яка розривала традиційні зв’язки і пропонувала новий досвід, розглядалася Ф. Тернером і його послідовниками як винятково американський досвід.

Послідовники Ф. Тернера, на відміну від фундатора, який акцент робив на соціально-політичному значенні фронтира, зосереджуються головним чином на культурно-ментальних впливах Заходу. Людина, щоб стати собою, повинна віднайти себе в культурі і історії через присвоєння культурного і історичного досвіду чи світу смислів, який охоплює моральні системи і цінності, що вимагає від особи певних зусиль і передбачає освоєння моральних практик. Оскільки людина живе і діє сумісно з іншими людьми, вони, як і вона, є носіями певних культурно-історичних смислів, завдяки чому всередині тієї чи іншої спільноти відбувається присвоєння культурних смислів і моральних цінностей таким чином, що унікальний досвід кожного переплітається з унікальним досвідом інших, формуються і відтворюються моральні норми співжиття як породжені цією взаємодією.

Ж.-Л. Нансі вважає, що найважливішою характеристикою співтовариства є спів-існування (додамо і ко-екзистенція), які є продуктом «одиничної множинності». Це можливо за умови, коли кожний є автономною одиницею і співіснує з автономією іншого. Таке співіснування повинно утворюватись на добровільних засадах, якщо ж існує насилля при об’єднанні, то автономія окремого індивіда ставиться під питання. Відчуття спільності називається солідарність, коли інші починають мислитись нами як один з нас, а ми означає щось менше і більш локальне, ніж людська раса [45, с.81]. Ось ця «людська множинність», «перебування серед людей», «співучасть тих, хто спілкується» потребує спільних зусиль по випрацюванню моральних норм. Ці моральні норми розгортаються в часі і утверджуються у просторі. Ця мораль бере участь у творенні окремішної життєвої історії індивіда. Про це говорить філософ, для якого час розповіді є синонімом опосередкування через культуру реальних і уявних світів інших власною життєвою історією. Саме необхідність узгодження власної життєвої історії і примушує шукати самого себе, оскільки існує постійна загроза оволодіння і узгодження цієї життєвої історії іншими [44, с.127].

З огляду на динамічність трансформаційних процесів у світі, зумовлених глобалізацією, яка вимагає злиття, уніфікації, існує локалізація як супротив їй через диференціацію, відокремлення. В результаті маємо діалектичну єдність, як означала цей процес класика, чи інтеграцію, як означає цей процес сучасний дискурс. Сьогодні, «коли все плавиться під палючим сонцем глобалізації» (У.Бек), обговорюються питання, яку користь і які загрози вона несе національним культурам, традиційним цінностям і моральним нормам [95]. Чим сильніше глобалізація проникає в національні культури, тим активніше народи і етноси намагаються охороняти внутрішні компоненти свого життя, такі як культура, мова, релігія і мораль. При цьому роздільність не повинна змішуватись з розрізненням. Контраст одного з іншим у кожному випадку має засновком відмінність, а не відношення покладання і заперечення. Тобто, чужість містить в собі можливість одночасного виникнення протилежних одна одній моральних норм, а можливо, і моральних систем, а не виявляє себе елементом одного як недостатньої форми іншого.

Ідея справедливості може бути покладеною в основу моральних систем за доби глобалізації. Існує низка фундамента-льних досліджень, які аналізують феномен справедливості. Проблемі справедливості як чесноті присвячена праця Дж. Ролза «Теорія справедливості», в якій автор на основі кантового категоричного імперативу обґрунтовує справедливість на засадах відмінних від телеології. У свій час праця Дж. Ролза викликала шквал критики позиції теоретика соціальної справедливості, що дозволило критикам створити власні теорії справедливості: Р. Дворкін, В. Кімліка, А. Макінтайр, Р. Нозік та ін. Проблемі багатомірності феномену справедливості присвятив ґрунтовну монографію український дослідник І.Перелигін. Моральні норми, що обмежують економічну діяльність, моральність ринку з його невтриманою конкуренцією дослідила І. І. Маслікова. У працях вищеназваних авторів протиставляється партикуляристська (Дж  Ролз, В. Кімліка, А. Макінтайр, Р. Нозік) та універсалістська етика (К.-О. Апель, Ю. Габермас, В. Гьосле). Представники універсалістської етики вважають, що суб’єктом такої етики є людство і що варто переосмислити цінності західної етики, західного способу життя, варто утверджувати рівноцінність багатоманітних культур світу з їх етичними, моральними системами. На відміну від них партикуляристи вважають, що моральні норми існують лише для громадян певної держави, а у світовому масштабі виправданою є нерівність в силу різних обставин [84].

Споживацька мораль, яка супроводжує існування внутрішньо суперечливого суспільства споживання, призвела до консумерізму – життєвої стратегії універсального споживача, для якого моральною нормою є « Все на продаж». Успішність людини визначається не її чеснотами, а рівнем доходу. Відбувається релятивізація моральних цінностей, людина потрапляє у владу лейблів, брендів, маркетингових стратегій. Це, у свою чергу, маркує таке суспільство як пермісивне, суспільство вседозволеності, коли зникають моральні заборони, табу, цінності носять інструментальний характер і лозунг «Секс є товар» у самому широкому значенні: порнографія, маркетингові стратегії з відповідними конотаціями і нараціями, секс як засіб кар’єрного руху тощо [114, с.63-65]. У такій ситуації надзвичайно зростає важливість моральних норм як регулятивів особистісної поведінки, адже людина психологічно звикла підкорятися зовнішнім регулятивам, діяти у моральних рамках, боячись осуду оточуючих, намагається отримати у них визнання як істота моральна. Сьогодні ми маємо ситуацію, коли не лише людина, а й дитина втрачає здатність радіти будь-чому внаслідок «розбалансованості», «невизначеності» моральних вимог, їх внутрішньої суперечливості, емоційного та подієвого перенасичення. Така ситуація піддавалася критиці з боку представників Франкфуртської школи («одномірне суспільство», за Г. Маркузе, «хворе суспільство», за Е.Фромом).

К.-О. Апель, Ю. Габермас наголошують на тому, що за наявності глобальних загроз партикуляристські інтереси національних держав мають підпорядковуватися системі норм, які набувають універсалістського значення. Серед українських дослідників питаннями універсалістської дискурсивної етики як чинника становлення всесвітнього етично зорієнтованого ринкового суспільства цікавляться і працюють в означеному полі А. М.  Єрмоленко, Л. А. Ситниченко та інші [84]. Серед етичних засад такого суспільства називають: формування морально-ціннісного комплексу, спрямованого на обмеження функціонування ринку з метою забезпечення соціальної справедливості. Партикуляристська етика пропонує таку теорію справедливості, яка спрацьовує у конкретному суспільстві, конкретній державі. Для універсалістської етики справедливим є те, що є справедливим для кожного з учасників комунікації, для кожної людини у межах людства. Спираючись на деонтологічну етику відповідальності перед усім людством, доведено, що національні держави мають взаємоузгоджувати принцип соціальної справедливості, на основі якого вони здійснюють перерозподіл ресурсів з метою забезпечення максимального добробуту своїх громадян, долати розрив між багатими і бідними державами світу. Бідність сьогодні – аморальна. Розробка універсалістської етики відповідальності, що має регулятивною ідею апріорі ідеальної комунікації, потребує рівних, симетричних прав для кожного учасника реальної комунікації, визначає рівноцінність багатоманітних культур світу.

Для Ю. Габермаса справедливість постає основою для досягнення консенсусу за допомогою дискурсивно-універсалістського чинника, який не залежить від партикулярних традицій, мови. Процедурний характер комунікативної теорії дозволяє на її основі співставляти різні змістовні критерії практичного життєвого розуму. В процесі комунікативної раціоналізації тільки ті цінності життєвого світу набувають загальної значущості, які відповідають принципу універсальності взаємності, що означає певне сприйняття цієї цінності представниками інших культур [211].Така позиція надає можливість випрацьовувати спільні моральні поняття, поняття з однаково зрозумілим змістом суспільствами відмінних культур на основі симетричного співіснування партикулярних моральних систем. Наприклад, зняття трансцендентальної сфери у англо-американській традиції призводить до розуміння моральності, справедливості на основі цінностей, освячених традицією, але це не заважає американцям і англійцям фундувати провідні тенденції і бути законодавцями глобалізаційних змін.

Конструктивною і евристичною у контексті взаємодії моральних систем в інтеркультурному діалозі є феноменологія Б.Вальденфельса, який випрацював її в парадигмі комунікативістики, освоюючи простір між Своїм і Чужим. Намагання розглянути чужу культуру і її складову – мораль з погляду ззовні, рефері чи третього, як правило, зазнає краху тому, що кожен раз при зустрічі цих систем у своєму намаганні віднайти спільне, єдине супроводжуватиметься нівелюванням того цінного заради якого і варто було вступати у діалог [43]. Логоцентризм, який стирає усі розрізнення, у цій ситуації – безсилий тому, що в результаті взаємодії вибудовується новий простір, нова організація, новий логос, де панує цинічний розум, розум скептика. Ще Шпет свій етюд з філософської інтерпретації назвав «Скептик і його душа» (тоді навіть у скептика була душа). « Сумнів, який возводиться в принцип і в теорію, «теорію» скептицизму, навряд чи витікає з початків філософії… Швидше за все, він є результатом і наслідком невдач вже в самій філософії. Про це можна судити хоча б по тому, що скептицизм тісно пов'язаний зі здоровим глуздом, тим самим здоровим глуздом, для подолання якого і затребувався сумнів, до якого повертається скептицизм від філософії».

Г. Г. Шпет пов’язує здоровий глузд з філософським суб’єктивізмом. І формула cкептицизму «докучливо одноманітна», вона – узагальнення не матеріального, а психологічного, тобто взятого перш за все з самоспостереження. Докази також однотонні: фізіологічна і психологічна різноманітність людських індивідів, їх станів, настроїв. Такий психологізм досить прозорий: «не тому ми щось стверджуємо, що воно істинне, а воно істинне, тому що ми його утверджуємо». Скептицизм є настрій, який не підлягає «спростуванню» і при достатній відвертості готовий нагадати репліку античної софістики: це – як мені сподобається… При цьому Г.Г.Шпет, аналізуючи підстави скептицизму, вказує, що мова йде не про принципи, з яких дедукуються інші менш загальні положення, а грунт, фундамент, на якому розвивається скептицизм, як суб’єктивне переживання, як відомий «гносеологічний уклад свідомості». В іншому місці він називає це «скептичним укладом свідомості», зазначає, що скептицизм, вступаючи у свої права володіння формально-онтологічним засновком, на ньому розіграє свою невтішну роль. Цитуючи Гомера, « люди несхожі: ті люблять одне, а інші інше», Г. Г. Шпет аналізує троп необхідності утримуватися від суджень, тому що ми можемо сказати, яким є у кожному випадку предмет, але який він за природою свого буття, ми не можемо.

«Анатомуючи» душу скептика, зрозуміло, у гносеологічній площині, з «непристойною ясністю», за Ф.Ніцше, бо Г. Г. Шпет жив у часи, коли ще були цінності, а «цинічний розум» (П. Слотердайк) лише замаячив на горизонті, Г. Шпет усе таки не сумнівався в наявності душі і апелював до неї. Сьогодні уже нічого спростовувати, цінності зникли, залишились лише чисті технології і чиста влада: від «мікрофізики» до макрофізики нового владарювання, а душі і душевність замінили технології . Переформатування світу транснаціональними монополіями означили настання «ери олігархів». Це супроводжується закликами співвідносити економічну ефективність з поняттям про соціальну справедливість, необхідністю визначати розмір ресурсів, які виділяються державою на забезпечення громадянам гідного життя та на страхування від ризиків, спричинених ринковою економікою. «Вільна гра ринкових сил» повинна змусити державу захистити своїх громадян від ризиків ринкових обвалів. Етична основа такої держави – система моральних норм, яка забезпечує справедливість взаємин держави та громадянина, слугує гарантом подолання соціального напруження [5].

Сьогодні проблема етизації економіки – предмет суперечності між англо-американським та європейським лібералізмом. З приводу цього точилася дискусія між Дж. Бюкененом та Р. Максгрейвом. Дж. Бюкенен переконаний, що держава не повинна обмежувати ринок, який має саморегулюватися і забезпечувати саме такий рівень добробуту громадян, на який вони заслуговують. На думку Р. Максгрейва, ринкові відносини, які ґрунтуються на особистому інтересі й міркуваннях практичної доцільності не є етичними, бо проблема розподілу як моральна проблема має вирішуватися державою. До цього проблемного поля входить збереження довкілля для наступних поколінь. Деонтологічна етика відповідальності перед усім людством вимагає взаємоузгоджувати принцип соціальної справедливості, на основі якого перерозподіл природних ресурсів повинен сприяти подоланню розриву між багатими та бідними державами світу. З переходом до екологічної парадигми (У. Бек) розвиток передбачає таке задоволення потреб теперішнього покоління, яке гарантує збереження довкілля для наступних поколінь, захист від «людини-машини», яка зайняла місце Бога, нищить природу, усе живе довкола, бо зі смертю суб’єкта помирає і об’єкт, «усюди втрата таїни, дистанції, гри і ілюзії» (Ж. Бодрійяр), панує скептицизм як позиція, світоглядна установка. Це не той скептицизм, про який говорить Г. Г. Шпет, це не скептицизм протистояння, руйнації, боротьби з святинями. Це – пост-скептицизм, який по ту сторону самої проблеми добра і зла, злочину і кари, коли навіть «принцип руйнування це не смерть, а статистична дріб’язковість» (Ж. Бодрійяр). [35]

Подібна ситуація з моральною свідомістю зумовлена «смертю Іншого», коли вже не оцінюють і не вибирають, бо нікому оцінювати і нікому вибирати. Герой нашого часу не Гамлет, який мучиться «бути чи не бути» і не Ф. Раскольніков, що кається і мучиться, а безлика посередність. Це не той бюргер, міщанин проти якого ополчалась література минулого, бо «мерзенність є недооцінка і переоцінка ницого» (В. Ільїн), вона, мерзенність апелює до ницого, але вона є оціночним поняттям, має відлікову цінність, референта, тоді як в сучасному ілюзорному світі населеному симулякрами без референції, питання про цінності (хороші чи погані) взагалі не ставиться, його немає. В претензії соромітників, в їх самовдоволенній закоханості десь в глибині живе єство (це ілюструють герої Гоголя, наприклад), вони несуть енергетику, гру, кураж, примушуючи боротися з ними , осуджувати, у той час як сучасна «людина-машина» живиться енергією ззовні, як той зайчик з батарейкою «дюрасел». Люди – паразити, бо втрачений інтерес до самого себе, немає навіть претензії «бути», головне «мати» (Е.Фромм). Усмиряти гординю немає потреби, як до того закликає християнство, бо і гордині немає. Зникла любов («у нас немає сексу, бо ми постлюди», пише С. Жижек), люди не здатні навіть спокушати.

Такі, дотичні до проблеми трансгресії моральних цінностей, сюжети і демонстрування позицій різних авторів, дозволяють тим чи іншим способом залучитись до тих ліній, які, практично, ототожнюють постсучасність з кризою моралі чи її переформатуванням в цілому. Недаремно книга німецького професора естетики і історії філософії Петера Слотердайка «Критика цинічного розуму» є найбільш «ходовим» товаром, це ще, звичайно, пов’язано зі стилістикою, специфічною манерою викладу і образністю твору. Книга оптимістична, життєстверджуюча, хоча і справляє враження «бенкету під час чуми», де «весело бенкетують сексуальність і політика, метафізика і критика, історія, фізіономіка і інші теми…» (А. В. Перцев). А. В. Перцев вважає, що головне чим приваблює П. Слотердайк – знімає у молодих інтелектуалів комплекс провини за те, що відбувається у світі. П. Слотердайк зазначає, що класична німецька філософія, відома зі шкільної і студентської лави, а для німців вона є предметом національної гордості, суворо вимагала від кожного щоденного морального подвигу, особливо кантіанство.

«Ригорист І. Кант твердив, що виконанням морального обов’язку можна вважати тільки те, що дається ціною відмови від усякої насолоди, закликала присвячувати себе служінню суспільству, жити його інтересами, бути гуманними і просвіщенними, не відноситися до іншого як до засобу, перш за все думати про людство, потім про себе» [93]. Спираючись на положення «негативної діалектики» (Т. Адорно) і «фундаментальну онтологію» (М. Гайдеггер), П. Слотердайк вводить поняття цинізму як «лживої свідомості». Сам філософ обрав моральним кредо для себе: рахуватися з будь-якими данностями, які підсовує нам світ, без тіні моралізму і раціоналізації зривати з істини будь-які покрови. «Бути готовим до всього» - мудрість, яка робить невразливим. Як каже сам автор, він не висуває ніяких нових цінностей, але у книзі вони присутні: екстаз і самозаглиблена медитація, сексуальне сп’яніння і любов, іронія і сміх. Його аморалізм, заперечуючи мораль, сам ще належить цій опозиції.

Поціновувач П. Слотердайка А. В. Перцев зауважує, що кожного разу, здійснюючи вчинок під впливом життєвих обставин, продиктований життєвою необхідністю і власними інтересами, спадкоємці великого І.Канта повинні мучитися муками сумління, книга полегшує страждання інтелектуала тим, що каже, що він не один такий егоїст, що навіть для порядної людини характерний розрив у свідомості між високими вимогами просвітительських ідеалів і тією дійсністю, у якій живе сучасна людина. Не лише сучасна, згадаймо німецький романтизм ХУІІІ століття, коли високі ідеали суттєво відрізнялись від ницої дійсності. «Повсякденний, масовий, «дифузний» цинізм, за Слотердайком, у тому, що знаємо краще, а робимо гірше. Чи означає це відмову від ідеалів? Ні. Чи не краще вважати порядною людиною ту, яка вчиняє аморально без усякого задоволення, бо лише у морального трійочника є можливість стати на шлях вдосконалення, попередньо добре поглузувавши з себе» [182].

Точкою референції у «Критиці цинічного розуму» є роздуми про атомну бомбу. Петер Слотердайк вважає, що атомна бомба є найвищим ірраціональним результатом технічної раціональності Заходу. Він пропонує медитацію над бомбою в якості рефлексії безмірності людської деструктивності у сучасному світі: «Бомба ні на грам не зліша ніж дійсність і ні на волос не деструктивніше ніж ми. Вона лише наше продовження, матеріальна репрезентація нашої сутності. Бомба не вимагає від нас ні боротьби, ні безмовного смиріння, ні досвіду самопізнання. Ми і є вона. В ній – звершення західного Суб’єкта» [182]. Разом з суб’єктом зникає об’єкт, хоча здавалося б об’єкт не повинен зникнути, але оскільки уся інформація подається на одному рівні: переключаючи канали телевізора, глядач бачить і горе, і радість, і новини, і спорт, і погоду, трагедії і комедії, то створюється враження, що все це – однопорядкові речі. Наступив час цинічного розуму, цей постскептициз – по той бік добра і зла, час Диявола, який, як відомо є творцем лживих ідентифікацій, бо він не може нічого створити, він може лише мавпувати, наслідувати Бога. У наш час йому є де самостверджуватися, бо штучне так добре наслідує чи є замінником справжнього, що видається іноді справніше ніж справжнє (Ж. Бодрійяр). Копія стала реальніша за реальне. Зник світ ідей і державою керують не мудреці-філософи і не середня людина (середній клас, схоже, зникає), а анти еліта, «еліта знизу» (В. Ільїн).

Проблема подвійності стала онтологічною у наші часи постскептицизму. Двійник Бога – Сатана править бал і пекло стало реальним настільки, що вже немає можливості щось змінити, покаятись, ми на дні «другої вічності» (Ж. Бодрійяр). І якщо в раю не було ні необхідності, ні можливості, не було навіть вибору, але не тому, що все втратило своє значення, а якраз навпаки, все було співбуттям, несло вищий смисл (Л. Шестов), то сучасне пекло також без вибору. Диявол, який завжди спокушав людей бути як боги, ввів в свідомість людини двійника – себе самого, так зникло буття. Сучасному світу загрожує смерть апокаліптична, а коли змертвіли майже всі рівні буття, людина повинна знайти бога, а не бути ним. У такій ситуації, коли усі ролі під підозрою, підозрілою є і роль моралізатора. Наступив кінець моралізму: і фарисейській моралі буржуа, і моральним системам різного ґатунку, знецінилися і ролі усіх її проповідників аж до комуністичної і загальнолюдської моралі.

Теорія і практика існування в «суспільстві ризику» намагається переконати у тому, що екологічні, фінансові кризи, терористичні загрози є основні небезпеки нашого буття. І зовсім не згадується глобальний ризик еволюційної неспроможності гомо сапієнс, який породжений основним досягненням цивілізації – етикою і мораллю. На думку етологів, сучасна людина у такому стані, якому вона знаходиться сьогодні, є найбільш небезпечною істотою на Землі, істотою з мінімальною природною мораллю. Про це пише Ульріх Бек. Етика – основа міжлюдських відносин. Немає моралі, бо усе – поверхня, зникла глибина. Універсальний і радикальний скептицизм постмодернізму переростає у культурну утопію [Цит.за 148]. Критика просвітницьких ілюзій створила нові антираціоналістичні ілюзії. Еквівалентом постмодерністського неприйняття цілого може бути тільки повністю дезінтегроване, розлюднене суспільство, «беспредєл», зупинити який може лише етика як основа долання скептицизму постмодернізму, адже постмодернізм – це радикальний скептицизм другої половини ХХ – початку ХХІ століть. Він переростає у своєрідний утопічний культурний «проект». Для українських філософів цей проект представлений в основному перекладами французьких авторів і коментарями, навіть якщо вони достатньо розлогі і розростаються до об’ємів монографій.

У нас відсутня оригінальна і глибока вітчизняна філософська думка як противага апології постмодернізму. Філософські інтенції постмодернізму, і у сфері моралі у тому числі, заслуговують більш глибокого осмислення з задіянням «місцевих» сюжетів, з урахуванням усього багатства і багатоманітності явищ сучасної культури, до якої входять моральні системи і цінності з яких формується конструктивний простір «між», де від Свого до Чужого плететься коріння, на якому і виростає новий логос, який обумовлює зв’язки свого і чужого у цьому інтерпросторі. Як варіанти існують механізми інтегрування один в одного окремих складових елементів взаємодії, які заповнюють простір «між» і тут може перемагати сильніший, агресивніший («конвалія» чи «пирій» з більш сильними пагонами проростуть на «нічийній землі»). А можливий і інший сценарій, де простір заповнюється не хаотично, а за правилами гри, обов’язковими для учасників, тобто за наперед заданим порядком.

Звичайно, як свідчить життя, тоталітаризм і авторитаризм не виключені ні в якій ситуації, але в жодному випадку не відбувається нівелювання Чужої моралі до Своєї, ані глобального розчинення одного в іншому, бо це суперечить самому поняттю Чужого як такого, поняттю його досвіду. Отже, «нічийна земля» (Б. Рассел) служить тому, щоб роз’єднувати і з’єднувати, бо офшор існує мабуть, не тільки для капіталів. Вже самою наявністю «нічийна земля» як відмежовує одне від другого, так і пов’язує тією ж самою своєю присутністю, регулюючи відносини Свого і Чужого. Ніхто з них не знаходиться в самодостатній відстороненості, адже кожен визначає себе, проводячи розрізнення між собою і рештою, тут одне не мислиме без другого, виводиться через протилежне. Б. Вальденфельс формулює ідею протиставлення і переплетення, нерозрізнення і взаємоукоріненості Свого і Чужого: «Мову, яка була б для нас повністю чужою, ми не розпізнали би як мову. Як і мови, культури також виявляють різні форми родинності (спорідненості), далекої чи близької» [44]. Зштовхуючись з Чужим, відчуваєш своєрідність, інаковість, тобто те, про що навіть не замислюешся, коли відсутній Чужий, якого завжди свідомо чи несвідомо витискуєш за межі, отже Своє проростає Чужим зсередини.

Тут варто вказати на відмінність Свого, Чужого і Іншого. Межа Свій-Інший несиметрична в силу того, що щось виявляється собою лише побачивши відмінність від іншого. Ця несиметричність у тому, що це щось, заявляючи про свою самість і проводячи розрізнення, обов’язково претендує на наявність загального і відштовхуючись від нього вибудовує ієрархію, у якій своє постає повніше і привабливіше ніж розрізнення. Б. Вальденфельс вказує на незворотність даного положення, його несиметричність: «…європейці не азіати, і є спільна зона, спільне медіа: європейці і азіати різні, але і ті, і інші – люди. Однак було б занадто добре, якби у «людей» був свій голос, а не голос європейців (які говорять про європейців і не європейців). Точно так само «люди» об’єднуюють чоловіків і жінок, але, як правило, говорять чоловіки… і т.д.» [44]. Дозволимо собі не погодитися бо, Наприклад, сучасні гендерні і феміністські рухи, підкріплені грантами і спецкурсами у вишах Заходу й України, експертизою урядових і міжурядових документів на гендерну рівність, якщо і не ліквідували цю асиметрію, то суттєво змістили жіночу складову до центру. Відносини Свій-Чужий не є відмінність, а є розмежуванням, відділенням території.

Поняття досвіду Чужого досить важливе на шляху до осмислення поняття чужої моралі, бо саме завдячуючи йому ми маємо можливість прослідкувати можливі зміни у названому феномені. В процесі аналізу всієї існуючої системи досвіду Чужого, в контрасті «Я-Інший», Е. Гуссерль вважав першою людиною Іншого. Досвід Чужого підпорядкований механіці перетворення в досвід самого себе. Це можна прослідкувати на прикладах моральних систем починаючи з поняття психофізичної єдності «свого і чужого» через статичний взаємозв’язок між внутрішнім переживанням через відчуття міміки, жестів. Ця єдність відразу співвідносить себе з чимось іншим, зустрінутим, при цьому співвідношення завжди більш ніж конкретне, воно працює на контрастах. Еgо взаємодіючи зі світом, продукує акт переносу, в результаті якого і утворюється асоціативний поділ на Еgо і альтер Еgо. Наявність аналогії обумовлена знаходженням подібних моментів в міміці, жестах Чужого.

Таким чином, Еgо виступає в деякому інтенціонально-модифікованому вигляді, і альтер Еgо виявляється прикладом доступності недоступного. Як бачимо, Чуже першопочатково є неможливим, нездійсненним, не самоданним, але, вочевидь засвідчене досвідом. Для Е.Гуссерля очевидно, що досвід Чужого – не лише дискретний (множинний), але, як усякий досвід, здатний вказувати за межі самого себе, оскільки зосереджений в просторі досвіду світу. Цей моральний досвід має тенденцію до уосібленю у двох просторах життєвих світів: «Свій світ» і «Чужий світ». У відповідності до цього можна виділити дві форми чужості відносно «Свого світу», світу рідного: зовнішню і внутрішню. Внутрішня чужість завжди невідома, але зіштовхуючись з нею ми можемо підвести її під якісь знайомі нам шаблони, виділити звичне, загальне, надати власної знаковості [44]. Б.Вальденфельс задається питанням чужості: «І хто мені більш чужий, індійський лікар, який лікує мене, неаполітанський кишеньковий злодій, який мене обкрадає чи німецький сусід, заклинатель духів? Цей повсякденний сплав підсилюється телевізійною квазі-присутністю далекого, що перетворює кожен дім в якусь фіктивну світову сцену. Багато чого Чужого розташоване у «Власному» так само, як іноземні слова у рідній мові…» [44].

При цьому вирішальне значення має не модус доступності, а модус зрозумілості. Б.Вальденфельс означає Чуже як гіперфеномен, який демонструє себе тільки тоді, коли ухиляється від схоплювання. Тобто досвід Чужого постає як «досвід нездоланної відсутності». Яким же чином тоді ми можемо отримати доступ до недоступності Чужого, не руйнуючи Чужість. Б. Вальденфельс заявляє, що треба змінити методологію взаємин з Чужим. Феномен Чужого вимагає особливого логоса респонзивної феноменології як феноменології відповіді, логіки відповіді. Перша відповідь – це відповідь змістовна, яка заповнює пустоту, означену питанням. Друга форма – це відповідь на виклик, тут треба вже не заповнювати пустоти, а відповідати на претензії Чужого і Б. Вальденфельс формулює чотири варіанти відповіді на виклик. Перша – сингулярність як відповідь-подія, яка утверджує смисл, вводить нові обставини і новий порядок. Друга – потребує врахування паралелі між традиційними інстанціями, такими як прагнення до свободи, щастя, самозбереження і т.д. і радикальністю намірів Чужого. Третій – недосяжний постфактум, бо відповідь починається десь в іншому місці, а відбувається процесуально безпосередньо тут і тепер. Подія відповіді обумовлює порядок, сама не будучи частиною цього порядку. Четверта – асиметрія. В загальному порядку Свого і Чужого відповідь і намагання не співпадають. У підсумку ми маємо прірву між «чужою провокацією і власною продуктивністю» [44].

Саме в силу того, що претензії Чужого і відповіді з уявлень власного не співпадають, діалог стає інформативним і вагомим. Тут ми підходимо до проблеми смислу, розуміння і нерозуміння. Так як в горизонті саме цих питань спрацьовує теорія герменевтичного досвіду, виникає необхідність у залученні герменевтичних процедур, Б.Вальденфельс звертається до герменевтики Г.Гадамера, щоб здолати Чужість на шляху розуміння [44]. Понятійне прояснення можливе, вважає Б. Вальденфельс, через вибудувану ним систему розуміння і нерозуміння. По-перше, розуміння завжди має справу зі смислом таким чином, що щось як щось схоплюється, розуміється чи тлумачиться. Таке розрізнення між предметом і значенням є зрозумілістю за аналогією з грецьким логосом. По-друге, розуміння вплетене у взаємозв’язок взаєморозуміння по суті, в гомологію і є тричленним відношенням, коли хтось домовляється про щось з іншими. Третє – маємо, з одного боку, розбіжності, коли щось розуміється інакше, а ніж передбачалося, а з іншого боку, нерозуміння. Розбіжності продуктивні тоді, коли вони відкривають нові смислові перспективи. Четверте – зрозуміти можна не лише мовленнєві вирази, але й міміку, жести, тілесну поведінку, правда, тоді треба вміти читати мову жестів. П’яте – розуміння обрамлене, має формальні і неформальні рамки, які роблять можливим смисл, розділяють те, що фактично може і не може бути сказане [44].

Б.Вальденфельс задається питанням, як можна взаємодіяти з Чужим, при цьому не розчинити його незрозумілість своїм розумінням. Така можливість лежить не у відчуженні Чужого, який виступає усього лише протилежністю розуміючого присвоєння, а розташована у відповіді відповідаючому мовленні і дії, як і в відповідаючому вдивлянні і вслуховуванні, і, таким чином, починається десь в іншому місці і є таким, що наштовхується, практично, завжди на чужий погляд і чужу претензію ще до того, як саме вступило в силу. Тут застосовується феноменологія вслуховування. Схема проста: слухання чужої мови – розуміння чужої мови – відповідь на чужу мову – взаєморозуміння з Іншим. Слухання, яке чує і намагається чути є фундуючим початком. Але відповісти на щось, чого не розумієш, і як треба розуміти те, що чуєш – проблема, де крім намірів існує розподіл ролей слухання і говоріння. Це є акти, які кожен може приписувати собі і партнеру чи противнику з діалогу, і що спираючись на це, можна брати ініціативу на себе чи поступатися ініціативою партнеру, розграючи партитуру діалогової взаємодії. «Діалог, якому не знайомий симетричний розподіл ролей, є дефіцитним модусом діалогу, як, наприклад, діалог екзаменатора з екзаменованим чи діалог-консультація з лікарем чи адвокатом» [44].

Відмова від слухання означає не тільки неслухання, а відмову від відповіді, що нагадує про феномени витіснення і небажання усвідомлювати, це «відправляє» небажане у підсвідоме, а далі за З. Фрейдом або Б. Вальденфельсом: «Налаштованість на смисл рухається нижче порогу його розуміння і аргументованого взаєморозуміння» [44]. Чужі намагання зштовхують нас з незрозумілим, оскільки передують любому осмисленому розумінню і любому взаєморозумінню, як і виходить за їх межі. У випадку цинічного розуму хибною альтернативою діалогу стає розщеплення, розрив між індивідуальним бажанням і загальними претензіями. На думку П.Слотердайка, «вибір такий: або свідомо примусити зростися вже розірване, або несвідомо потурати процесу шизоїдного розщеплення». «Інтеграція чи шизофренія. Обрати життя чи марнувати час на вечірці самовбивць» [182].

Тепер, коли сюжетні лінії стосовно трансгресії моралі у сучасному світі нами означені хоча б по дотичній і основні тематичні лінії уже достатньо вималювані, варто усе таки зробити певне зусилля і сконцентрувати отримані теоретичні результати таким чином, щоб унікальне розрізнення традиційної і сучасної моралі можна було означити хоча б пунктирами, зібравши воєдино усі скельця і скласти їх в ціле дзеркало, на дні якого можна було б розгледіти конструкт сучасної моралі (не лише «Я на дні своїх дзеркал», як сказав у свій час відомий поет, а й моральна свідомість сучасного суспільства). Отже, найсуттєвіша риса, сучасний «метанаратив» - цинізм як «просвітнена нещасна свідомість, у якій Просвітництво працювало успішно, але без толку» [182]. Він, цинізм, приймається сучасною людиною як доля, як повернення до себе, як модус існування. Цьому відповідає ідея Петера Слотердайка про відродження кінізму як альтернативи тотальному цинізму сучасності. Цинізм як ілюзія втечі від негативності, намагання уникнути її бігством у квазіпозитивність «просвітленої нещасної свідомості». Маємо шизоїдний синдром рольової задіяності: «Вдень колонізатор, ввечері колонізований; офіційно цинік-функціонер – в приватній сфері чуттєвий хлопець; на службі охоронець порядку, в ідеології суперечник; зовні реальний політик, всередині гедоніст; функціонально служитель капіталу, інтенціонально демократ» [182].

Сучасний цинізм – є переходом «від надії до реалізму, від протесту до розумної меланхолії, від великого політичного «ні» до стотисячного і мізерного субполітичного «да», від політичного радикалізму до середнього курсу інтелігентного існування… від одного дня до іншого, від канікул до канікул, від однієї проблеми до іншої…» [182]. У більшості своїй цинік байдужий до всього, щось, звичайно, і інколи його хвилює, але не надовго. Це той герой нашого часу, якого зруйнував цинізм, нівелював його як особистість, відчужений від власної сутності. У ньому, як зазначає Слотердайк, «живе хтось квазіформальний, який є носієм наших соціальних ідентифікацій. Цей хтось гарантує переваги чужого над своїм: там, де, видається, знаходжусь я, завжди існували інші, вони перетворюють мене на автомат завдяки усуспільненню мого життя» [182]. Цинізм є типовою формою суб’єктивності людини «суспільства спектаклю» (Гі Дебор).

Проти отрути тотальної інтоксикації суспільства цинізмом, за П.Слотердайком, має стати кінізм в сучасному варіанті – неокінізм. Але чи здатен він це зробити. На мою думку, ні, бо сучасні неокініки досягли віртуозності у діалозі з дзеркалом, яке «скаже і всю правду розкаже» на рахунок того, чи «на світі наймиліша…». Ця, цинічно визначена нарцисична логіка, є необхідно суб’єктивною, а через подібні діалоги і саморефлексії неокінік доби постмодерну опиняється в задзеркаллі і стає авантюристом у світі ризику. Так як ролі, іміджі і маски суспільства ризику йому уже приписані, то з переходом у задзеркалля цей неокінік стає учасником шоу «гри в життя» за логікою шоубізнесу. Посуттєво фікціоналізм цинічного мислення тяжіє до демонстративних форм саморепрезентації з негативним наслідком: заміни суспільних відносин ролями у суспільстві спектаклю. Результатом є кітч, який деформує моральні норми і цінності, кидаючись від добра до зла, від гуманізму до пост- трансгуманізму. Алогізм цього мислення у тому, що воно не стільки покликане здійснювати за традицією категоріальні синтези, як створювати той простір «між», вступаючи у комунікацію з Іншим, Своїм, Чужим у намаганні порозумітися.

Для того, щоб працювала ця логіка потрібні ідеологічні, політичні каталізатори. Згадаймо Аристотеля з його ”держава відповідає за моральність своїх громадян”. Існують і антропологічно обумовлені характеристики пануючих моральних норм – типом людини, створеної чи відтвореної суспільством і культурою, існуючими алгоритмами формування «людини у ситуаціях» (так означають цей людський тип). Ця людина періодично повинна вміти «мислити проти себе» з моральною інтенціональністю (І. Кант), що є показником її зрілості. Декларації щодо загальнолюдських цінностей, гуманізму, мультикультуралізму мають здебільшого декларативний характер і нездатні мислити проти себе, отже є позбавленими комунікативної компетентності [79]. Орієнтація на загальнолюдські цінності, відтворення традиційних моральних норм і високих моральних ідеалів самі по собі досить привабливі і насправді важливі, але виключають автопоезис, відтворюючи традиційну кантівську схему, за якою не мораль ґрунтується на взаємодії зі Своїм, Іншим, Чужим, а взаємодія на моралі. Людина виявляється приреченою на відтворення ззовні заданих ідеологічно чи політично норм і цінностей .

У подібній ситуації саме філософія здатна живити енергією моральні стратегії і проекти комунікативної взаємодії через самокритику і перегляд свого теоретичного ресурсу. І тут треба або випрацьовувати стратегії управління процесами морального виховання, або покластися на спонтанне розгортання цинічного розуму і самовідтворення класу неоциніків чи неокініків, що практично те ж саме. Сучасна людина твориться у міжкультурному та мультикультурному дискурсі. Саме культурна різноманітність характеризує постсучасну дійсність у різних її вимірах, у тому числі і моральному. Перехід від національного життя до транснаціонального передбачає насамперед зміни у технологіях комунікації і має на меті збагачення комунікативних партнерів, уміння уникати конфліктів, що неминуче виникають при зіткненні різних традицій та засвоєнні різноманітного досвіду. У цьому процесі можуть підстерігати ризики і небезпеки через спокусу «вищими» моральними цінностями та ідеалами. Тут можливі варіанти: їх можна конкретизувати і «заземлити» за критеріями соціальної прагматики, а можна перетворити на репресивні засоби маніпулювання учасниками комунікативної взаємодії.

Технологізуючи теоретичні викладки, застосовуючи їх до моральних дій можемо стверджувати, що комунікативних технологій як технологій не існує, бо процес не є завершеним, замкнутим циклом, відсутній і продукт – людина моральна з її еталонами і стандартами хоча б як її не називали (моральною чи аморальною, з пізнавальним, чистим, практичним чи цинічним розумом, кініком чи циніком) – це все культурно необхідні фікції, бо відсутні чітко визначені критерії, яких у цій ситуації бути не може, бо людина завжди проект і завжди незавершений, вона лише можливість, а не продукт, результат. Духовне виробництво, до якого віднесено продукування моральних відносин, не може бути технологізованим і конвеєризованим. Прискорені темпи соціальних трансформацій, коли треба створити динамічну модель комунікативних процесів у соціально нестабільному світі, вимагають врахування ускладненої світоглядної ситуації. За умови зникнення ієрархії цінностей, моральні цінності, залишившись ієрархічно нерівноцінними, опинилися у одній площині. У такій ситуації тягар свободи – це тягар вибирати, бо найважче, як відомо, вибирати, беручи на себе відповідальність за вибір.

Отже, моральний вибір в межах комплексного підходу, що об’єднує інтерпретаційні моделі, претендує на подолання лінійності, стає поліінтенціональним, ризоматичним, трансгресивним. Описані зрушення і трансгресії моральної свідомості сучасного суспільства свідчать про те, що комунікативні технології за допомогою яких розповсюджуються моральні цінності і норми набувають нових рис. Моральна свідомість сучасного суспільства, моральні цінності і норми збагачені досвідом деконструкцій і ситуацією постмодерну, починають випрацьовувати нову мораль, формують ту етику відповідальності, яка генерує відповідальне мислення у сучасної людини і людських спільнот.

2.4. НОВІ ЕТИЧНІ ФОРМУЛИ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Активізація уваги сучасної етики до проблем моралі в епоху глобалізації викликана теоретичними та соціально-історичними причинами. Проблеми моралі змінюються з розвитком самої моралі, кожна історична епоха ставить на порядок денний питання про підкріплення теоретичними доказами властиву їй систему моральності. Крім того, чим динамічніші соціальні процеси, тим більше релятивізуються моральні уявлення, створюється враження падіння моральності, а тому підсилюється необхідність пошуку нових етичних парадигм. Проблеми моралі загострюється також у зв'язку з переглядом теоретичного багажу класичного раціоналізму й класичної філософії в цілому.

Незважаючи на досить широке висвітлення питань глобалізації у філософській, соціологічній, психолого-педагогічній літературі (М. Беркович, А. Гусейнов, Е. Ільюшина, В. Котигоренко, Л. Ороховська, В. Толстих, Ю. Яковець), дослідження моралі у світі, що глобалізується, ще не отримало концептуального оформлення, що відкриває можливості подальших розвідок у цьому напрямі вітчизняна та закордонна. Етична думка намагається з’ясувати можливості існування моралі, яка б регламентувала життя глобалізованого світу з позиції загальнолюдських та локально-державних цінностей (Ю. Габермас, К. -О. Апель, Г. Йонас, М. Моїсеїв, А. Єрмоленко, А. Гусейнов, Г. Кюнг, В. Малахов, П. Матвеєв) .

Трансформація досліджень у напрямі пошуків моралі для світу, що глобалізується вимагає: розглянути суттєві позитивні та негативні наслідки глобалізації у соціокультурній сфері; звернутися до питання нових етичних парадигм в епоху глобалізації.

Спроба відповісти на запитання, якою має бути сучасна етика, щоб бути на рівні нинішніх викликів наводить на думку, що така етика взагалі неможлива. Тотальне відчуження людини, суспільства і природи, катаклізми, які спіткали ХХ століття, дають привід для такої відповіді на запитання, а отже і для етичного нігілізму загалом. Однак така відповідь – це втеча від реалій світу. Це відповідь-емоція, а не відповідь розуму, після якої треба було б поставити крапку і визнати свою цілковиту неспроможність і безпорадність.

Німецький і американський філософ, автор праць з етики відповідальності Ганс Йонас пише, «природа людської діяльності, змінюючись потребує також і змін в етиці, потребує імперативів нового типу» [ 98, с.20 ].

На думку А.Гусейнова, глобальне суспільство, як якісно нова стадія розвитку людства, вимагає також глобального етосу – нової єдиної етичної культури – єдиної не тільки за універсальними підставами, але й за символічно-знаковою структурою, конкретними нормами й механізмами функціонування [70]. Отже, має бути сконструйована цілковито нова етика, яка відповідала б сучасним вимогам.

Процес глобалізації, згідно К.-О Апелю, належить до таких явищ, які негайно потребують втручання та активного впливу етичного розуму, виходячи з етики відповідальності. Для Апеля проблема глобалізації пов’язується з процесом загальнопланетарного характеру, результати якого вже неможливо зупинити. Тому людство стоїть перед питанням. яке потребує цілком нового виміру та осмислення відповідальності. Якщо раніше опорою для існування людства слугувала індивідуальна відповідальність, то сьогодні пріоритет належить планетарній відповідальності.

Вимога глобальної відповідальності, на думку Апеля, стосується усіх суспільств. Однак в першу чергу, вона спрямована «від незаможних до заможних», до лідерів, які володіють ресурсами та владою, які спроможні взяти на себе відповідальність за порядок в одному домі, обриси якого отримує планета в ході глобалізації. Без солідарності, яка об’єднує бідних та багатих, без готовності багатих працювати для покращення життя бідних, планета, яка глобалізуєть-ся не уникне катастрофічних наслідків соціального розшарування.

Основною етичною проблемою, яка викликана процесом глоба-лізації, є втрата суспільством своєї локальності. Локальні перспекти-ви, в яких традиційно існували партикулярні життєві світи, вклю-чаються в єдину перспективу життєвого світу, який глобалізується. Локальні фрагментарні соціальні системи трансформуються в більш цілісну та інтегровану глобальну соціальну систему [143].

На емпіричному рівні конфлікт втрати локальності спостерігається насамперед на рівні міжнародних відносин. Всі країни починають існувати в одній системі координат, разом. Традиційний поділ світу та «перший» та «третій» втрачає свою правомірність та моральну легітимність. Світ стає єдиним, а кордони, які розділяє його на сегменти, починають сприйматися як внутрішній парадокс та конфлікт цього світу.

Глобалізація викликає цілий ряд етичних проблем, які відображають різні грані проблем в різноманітних соціальних сферах. До цього часу дискусія про глобалізацію ведеться експертами на їх власному локально-професійному полі; мета етики – об’єднати локальні аспекти в перспективу єдиної етичної оцінки.

На шляху до європейської інтеграції Україна все помітніше відчуває дію глобалізаційних процесів, наслідки чого можна побачити в усіх сферах життєдіяльності. Поряд із глобалізацією економіки та політики не менш драматичні зміни відбуваються у моральній сфері.

З усього видно, що у сучасному світі відбуваються протилежно спрямовані процеси: економіка, засоби зв'язку, частково політика, стають глобальними, «космополітичними», а в культурі, духовному житті, моралі зростають тенденції до ізоляції, протистояння. Одним з питань, що вимагає осмислення в межах нашої теми, полягає в наступному: чи можна уявити такий світ, що економічно, технологічно, політично (адміністративно) був би єдиним, а культурно, духовно, морально - різнорідним; чи можливий такий стан людства та чи бажаний він?

У досвіді сучасних суспільств, втягнених у процеси глобалізації, виразно виявляються тенденції, які ведуть у напрямку єдиного «глобального етоса» як системної єдності норовів та цілісності суб’єкта. Реальні практичні етичні норми поводження все більше емансипуються від їх релігійно-світоглядних і політико-ідеологічних контекстів. Сучасне суспільство - це суспільство співробітництва та повсякденної взаємодії людей різних вірувань і переконань. Релігії, філософські вчення, політичні ідеали у людей різні, але вони користуються одними літаками, відвідують одні і ті ж заклади, живуть в однакових будинках. Не можна сказати, що вони при цьому вимушено співіснують, терплять один одного. У всіх цих позаконфесійних, позаідеологічних, позанаціональних комунікатив-них ситуаціях і процесах люди виявляють взаємоповагу у відносинах. Більше того, часто вони при цьому демонструють більш високий ступінь моральної взаємоповаги, а ніж у відносинах між «своїми» по вірі, політичним переконанням, національно-культурній приналежності. Якщо подивитися, як поводяться люди в аеропорту, в супермаркеті або на будь-якій іншій цивілізаційній ділянці сучасного світу, як вони одягаються, вітаються, як вони пред'являють себе один одному, вступають у контакт між собою тощо, то ми спостерігаємо етичну інфраструктуру, яку не можна ідентифікувати інакше, аніж глобальну (загальнозрозумілу, універсально-значущу) за обсягом та комунікативно-доцільну за змістом. Такого роду етична інфраструктура, що виглядає прообразом глобального етоса, складається у різних країнах і регіонах, активно втягнених у сучасні економічні, політичні, культурні процеси [143].

Буття сучасної людини суттєво відрізняється від традиційного.

Тому динамічні перетворення, які відбуваються в кожній із них є породженням нової ситуації, коли змінюється сьогодення, світ і сама особистість, а тому зникають взірці, на які можна було б орієнтуватись.Початок ХХІ століття характеризується не тільки унікальністю здобутків земної цивілізації, але й низкою змін, що окреслені невизначеністю соціальних орієнтирів людини.

Глобалізаційні процеси вносять суттєві корективи в формування особистості, адже в динамічних умовах людині важко встигнути за розвитком подій. Швидко змінюється соціальне,і культурне довкілля людини, а у зв'язку з цим змінюються і погляди особистості на сутність буття, моральні орієнтири. Е. Тоффлер запропонував для характеристики сучасного стану людини термін "футурошок". Адже людина потрапляє в ситуацію шокового стану, стресу, тому що вона не в силах прилаштуватися до зовнішніх змін з потрібною швидкістю. Саме тому в сучасних умовах найгостріше актуалізується внутрішній конфлікт особистості. Е. Тоффлер робить припущення, що "ми - останнє покоління старої цивілізації і перше покоління нової», й що багато наших особистих тривог, душевних страждань і помилок можуть бути віднесені до конфліктів, які вибухають в нас самих"[197, с.21-22].

Дати вичерпне визначення явищу сучасної глобалізації шляхом перерахування сфер дії глобальних трансформацій складно, оскільки глобалізація є дуже суперечливим процесом. Аналізуючи можливі перспективи глобальних тенденцій розвитку людства, дослідники формулюють як оптимістичні, так і песимістичні прогнози наслідків глобалізації. Наприклад, Б.Вульфсон зазначає, що глобалізація має призвести до формування всесвітнього господарства як цілісного організму, поглиблення міжнародного розподілу праці та інтенсифі-кації культурних зв’язків [53, c.3], у той час як М. Іванов акцентує увагу на інтернаціоналізації проблем безпеки, техногенного впливу на природне середовище, міжетнічних і міжконфесійних конфліктів [90, с.15].

Аналізуючи позитивні і негативні впливи глобалізації на техносферу, економіку, геополітику, з’ясовуємо, що найбільш складним і суперечливим чином тенденції глобалізації виявляються в духовній сфері – у галузі культури, освіти й виховання, етики. У результаті глобалізації соціокультурного простору створюються сприятливі умови як для збагачення та продуктивного діалогу різних культур – суб’єктів глобалізації, так і для їхньої уніфікації, втрати культурної різноманітності, деградації моральних основ духовності людини і перетворення її на представника споживацької спільноти.

На думку Е. Ільюшиної, у процесі глобальних соціально-економічних та інформаційних процесів спостерігається становлення нового постмодерного суспільства, яке кардинально відрізняється від попереднього. У постмодерному суспільстві практично одночасно діють дві протилежні тенденції: з одного боку, це процеси інтеграції та уніфікації, а з іншого – локалізації та диференціації [97].

В умовах культури постмодерну найважливішою характер-ристикою існування людини стає відсутність заданих загально-прийнятних парадигм, вихідних сутнісних визначень та раціональних понять. Специфікою ситуації постмодерну стає багатовимірність процесів вибору моделей життя й відповідних до них культурних стратегій, які набувають непередбачуваного характеру, зумовлюючи невкоріненість індивідуальної свідомості в загальних культурних смислах. Сутнісною рисою постмодерну як типу культури стає граничне загострення проблеми свободи, в тому розумінні, що тепер свобода - це не тільки свобода вибору поміж вже заданими культурними нормами і антинормами, цінностями й антицінностями, як це було у попередні часи, а передовсім, це свобода пошуку й відтворення загальнолюдських норм і цінностей у горизонті проблематичності актуалізації власної особистості. Як наслідок зникає обрій смислопокладання, оскільки в умовах радикального плюралізму не існує ані "автоматичного" засвоєння традиційної культури, ані обов'язкового її заперечення, характерного для доби Модерну. Відтак, особистість має обирати певні моральні координати, виходячи тільки з власного розуму та волі до осягнення й відтворення культурних змістів [65].

До негативних наслідків глобалізації у соціокультурній сфері можна віднести зміну ціннісних орієнтацій людини, котра сповідує споживацьке та гедоністичне ставлення до життя, акцентуючи при цьому увагу на якості життя та можливостях самовираження, що призводить до зростання ролі культури – передусім, культури споживання – і до її перетворення на панівну сферу суспільного життя; деградацію духовної царини, занепад моралі внаслідок повсюдного відходу від ідеї Бога, сутність якої є любов до ближнього, тобто до будь-якої людини, посилення взаємного відчуження людей одне від одного і від суспільства, розрив соціальних зв’язків, внаслідок чого зростає рівень індивідуалізації (чи радше – атомізації) західного суспільства й виникає “розбалансований світ одинокого споживача” [112,с.96 ].

Система освіти і виховання відчуває дію глобалізаційних процесів світового масштабу. Суспільство майбутнього глобального світу має виховувати таку людину, яка б могла протистояти негативним тенденціям глобалізаційних змін і сприяти виживанню людства. На думку О.Золотухіної-Аболіної, сучасне виховання має орієнтуватися на образ вільної, самостійної, критичної і в той же час терпимої та лояльної людини, відкритої для змін і для творчості [88,с.353].У національно-етичній сфері сучасний світ орієнтує людину на поєднання патріотизму і космополітизму, тобто на здатність гнучко поєднувати універсальність і почуття громадянина світу з прихильністю до інтересів своєї країни, з повагою до минулого і сьогодення. У сфері праці сучасна людина має бути працелюбною, у сфері державності – законослухняною, у ставленні до себе має переважати самоповага, у ставленні до інших – уміння встановлювати партнерські паритетні взаємини [88, с.353-356].

Сучасна етична думка демонструє прагнення світового співтовариства до створення нової теорії моралі. Вже цитований нами Г. Йонас філософом, який прагне закласти підвалини нової етики, яка б відповідала вимогам нашого часу.

До створення нової етики в екологічній сфері, закликав також академік М.Моїсеєв, наполягаючи на необхідності вироблення «нової моральності – моральності ноосфери та дотримання її [144].

Безумовно, з одного боку, етика, як частина культури, не може бути чимось застиглим, раз і назавжди даним. Вона перебуває в постійному становленні, у пошуках нових засад обґрунтування і нових сфер застосування. І. Кант, не претендуючи на створення нової моралі, справді підніс її на новий щабель розвитку. В передмові до «Критики практичного розуму» відповідаючи «одному рецензенту» І. Кант говорить, що ніхто, і він сам не зважився б запропонувати якусь нову засаду всієї звичаєвості й немовби вперше її винаходити, неначе до нього світ не знав, що таке обов’язок або мав на це тільки хибний погляд. Він і не претендує на якийсь новий принцип моральності, а тільки на нову формулу, бо той хто знає, що означає для математика формула, цілком точно визначає те, що треба робити, щоб виконати завдання [100, с.13]. Тому ми можемо, слідуючи І. Канту, шукати тільки різні редакції, або формули морального принципу, залежно від історичної доби, контексту нашої дії, наших здібностей і парадигмального стану розвитку соціальної та гуманітарної наук.

З іншого боку, якщо розглядати моральний принцип як регулятивну ідею, то він має бути універсальним,так само як етика загалом і філософія моралі, що виходять за межі емпіричного і містять дещо універсальне, з якого виходять всі інші правила, приписи, норми.

Принцип універсалізації моралі пропонується Ю. Габермасом, К. -О. Апелем. Автори обґрунтовують етику сучасного світу, виходячи з комунікативної трансформації філософії. В основу всього комплексу етичних імперативів філософи покладають принцип “ідеальної комунікативної спільноти” як контролюючої інстанції, що має забезпечити умови згоди й осмисленості при обговоренні і прийнятті будь-яких моральних норм (моральна проблема – загальне обговорення – згода). Кожний можливий учасник стає тим повноцінними учасником дискурсу, інтереси якого неможливо знехтувати. Тобто спільнота є комунікативною тільки за умови, що усі її члени є повноцінно комуційованими особистостями, якщо їх інтереси можуть бути вільно виражені та приймаються до уваги у спільному дискурсі.

Етика Ю. Габермаса та К. -О. Апеля отримала назву дискурсив-ної етики або етики відповідальності. Ідея дискурсивної етики містить у собі просту практичну установку – бути універсальною етикою колективної відповідальності за майбутнє людства [8].

Апель виводить основний принцип дискурсивної етики, який постулює необхідність досягнення консенсусу, медіумом якого є дискурс, в нормах аргументації якого вже знаходяться необхідні засоби досягнення консенсусу. Цей принцип має формально-процедурний характер, так як не може самостійно пропонувати будь-які змістовні норми: ця задача накладається на самих учасників дискурсу. Подібно категоричному імперативу Канта, він є універсальним принципом для конкретних емпіричних дискурсів та дій індивіда. Використання цього принципу вимагає від індивіда, як і в Канта, процедури тестування на здатність до консенсусу. Апель зазначає, і цим він приєднується до тих, хто критикує Канта за психологізм, що цей принцип не може бути редукований до індивідуалістичного рішення совісті. Джерелом дискурсивного принципу є не індивідуальний акт суб’єкта, який ґрунтується на внутрішніх підставах, а формальна суспільна процедура, якої суб’єкт не може уникнути, якщо він опиняється в вимірі суспільного життя. Така позиція не означає, що автономія совісті буде пригнічена. Апель відстоює таку точку зору, згідно якої відбувається повне збереження значення поняття автономії совісті, відмова від якої тотожна відмові індивіда від пошуку суспільного консенсусу. Відстоювання автономії совісті відбувається в кожному конкретному випадку пошуку відповідності свого морального вчинку суспільному консенсусу [4,6,7].

Велика роль у розвитку ідеї глобальної етики належить швейцарському католицькому священикові Г. Кюнгу. Для подолання так званої “кризи Заходу” або “кризи модерності” Г. Кюнг пропонує стратегію морального відродження, що в наше століття глобальних процесів повинна бути націлена на формулювання глобально значущих і глобально прийнятних нормативних стандартів. На думку німецького теолога, така “базова етика” має виходити з якогось “мінімального базового консенсусу” між людьми всього світу з питань про цінності й норми. І тут Г. Кюнг робить висновок про те, що глобалізація не може бути обмежена сферами політики, економіки й культури, але повинна здійснюватися насамперед у сфері цінностей і норм. Ідея глобальної етики вже отримала своє практичне втілення в організації фонду “Всесвітній етос”, у прийнятті “Декларації принципів глобальної етики” (“Декларації світового етосу”). Головну ідею “Декларації світового етосу” можна сформулювати таким чином: без нової глобальної етики неможливим є новий світовий порядок [181].

Найголовнішим принципом глобальної етики є вимога, щоб з кожною людською істотою поводились по-людськи. Другий важливий принцип глобальної етики зафіксовано у золотому правилі моральності: не роби іншим того, чого не бажаєш собі. Ці принципи, у свою чергу, спричиняють чотири незаперечних установки, а саме: глобальну прихильність культурі ненасильства й поваги до життя, солідарності й справедливого економічного порядку, толерантності й правдивості, рівноправності й співробітництва між

|  |  |
| --- | --- |
| чоловіками й жінками [181].  У напрямку пошуку нової етики або радше «нової формули» рухається український філософ Анатолій Єрмоленко. Він пов’язує сучасну екологічну кризу із сутнісним визначенням людини, зокрема із сферою етичного. І вважає що це може допомогти визначити нову, відповідну сучасній ситуації етичну формулу , яка наблизила б нас до пізнання людської сутності [85,с.21].  Виявивши певні парадигмальні позиції в розвитку філософії, а саме «буття», «свідомість», «мова» автор намагається застосувати їх в етиці і в практичній філософії. Це означає, що аналізувати сучасну ситуацію, ми маємо порівнювати її з попередніми етичними ситуаціями відповідно до змін цих парадигм, показуючи також, як змінюється і морально-етична формула, а отже, як конкретизується й категоричний імператив. Відповідно в етиці можна виокремити такі парадигми: онтологічну етику доброго життя Аристотеля, етику автономного суб’єкта та етику дискурсу комунікативної філософії. Відповідно до останньої парадигми етика постає не як статичний, чітко прописаний каталог максим поведінки, дій, вчинків, як динамічний дискурс щодо цих максим. Тобто глобально-екологічна криза, яку ми переживаємо, потребує колективних зусиль, спрямованих, по-перше, на її пізнання, а по-друге, на її подолання, принаймні пом’якшення. І це завдання виводить на передні край етичного дискурсу проблему відповідальності, точніше спільної відповідальності [85, с.21].  Тільки спільними зусиллями можна відповісти на запитання «на що ми можемо сподіватися?» Чи можемо ми сподіватися на те, що збережемо самих себе, збережемося як людство?  У відповідях на ці запитання недостатньо звернення до монологічної парадигми, а отже до індивідуальної етики та етики любові до ближнього, яка висуває запитання про моральне поводження особистості та про її моральне переконання. Тут потрібна соціальна етика, або етика інституцій, що переймається запитанням про належне в побудові соціальних відносин [85,с.44].  До неї належать і політична етика, і економічна, і екологічна і етика науки, і технічно-інженерна етика. Така соціальна етика має утворювати ціннісно-нормативне поле, яке М.Моїсеєв називає «інституціями згоди» , без яких годі сподіватися на вирішення сучасних нагальних проблем [144,с.18].  Звернення до соціальної етики не означає , що зникає відповідальність конкретної особи. Соціальна етика не усуває індивідуальну, і навпаки, індивідуальна етика окреслює межі соціальної етики. Вони мають взаємно обмежувати і доповнювати одна одну, визначаючи горизонти відповідальностей і щоб ці відповідальності поєднувалися між собою і правили за обов’язок нам усім.  Таким чином, за умов суперечливих трансформацій соціокультурної сфери життя сучасної людини слід враховувати об’єктивну необхідність інтеграції у світовий простір та небезпеку уніфікації, деградації та індивідуалізації духовного життя, втрати етнокультурної ідентичності особистості під впливом глобалізаційних процесів.  Процеси глобалізації можуть отримати моральну санкцію, якщо вони будуть поєднуватися із взаємоповагою, діалогом культур, а для початку як мінімум не будуть зазіхати на соціокультурне різноманіття людського буття, партикуляризм традицій, вдач, вірувань. І самі глобальні процеси протікають успішно, продуктивно тільки тоді, якщо вони відбуваються за згодою тої національної культури, на ґрунті якої вони розгортаються. Так створюються умови для виникнення нової етики – етики світу, що глобалізується.  Виховання у світі, що глобалізується, має оновити ідеал людини, яка, безперечно, має залишатися гармонійною та всебічно розвиненою, але домінантами виховання повинні стати відповідальність як за власні вчинки, так і за долю всього людства; толерантність як першооснова продуктивного міжетнічного та міжкультурного діалогу; патріотизм, що має забезпечити збереження етнокультурної ідентичності особистості в глобальному світі.  Пошук можливостей збереження моральних основ життя спрямовує етичну думку у напрямку нових етичних парадигм або нових формул етики для всього людства. Методологічним підґрунтям для цього може стати планетарна етика, етика відповідальності, дискурсивна, універсалістська, соціальна етика, концепція світового етосу або глобального етосу – проблему назви вирішувати теоретикам моральної філософії, але у світі, що глобалізується, вже створюються підстави для об’єднання всього людства навколо єдиної ідеї спрямованої на забезпечення виживання людини як духовної та соціобіологічної істоти. |  |

2.5 ТРАНСФОРМАЦІЯ МОРАЛЬНИХ ЗАСАД БУТТЯ УКРАЇНЦІВ: ТРАДИЦІЇ ІЗМІНА ПРІОРІТЕТІВ.

Процес модернізації українського суспільства, що супроводжується плюралізацією форм соціально-економічного та політичного життя, відбивається і на моральних цінностей. У зв’язку із цим, актуальною виглядає аналіз традиційних моральних цінностей українців та напрямків їх трансформації як складової економічних і політичних практик з метою попередження руйнації історичних культурних традицій, цінностей і збереження унікальної української ідентичності.

Основною тенденцією сучасного світового розвитку є глобалізація, що виявляє себе переважно в уніфікації життєдіяльності народів світу і спробі представити західні цінності у якості універсальних. За таких умов, наша держава опинилася досить уразливою перед лицем західної культурної експансії, яка привнесла в українське суспільство чужі цінності, незрозумілих героїв та стиль життя, руйнуючи тим самим наші історичні традиції і цінності. Виникла загроза зміни фундаменту духовної культури українців та руйнування культурної спадкоємності між поколіннями.

Про сутність та напрямки трансформації моральних цінностей українського народу дослідники замислювалися, починаючи з ХІХ сторіччя. Серед авторів, чиї твори вважаються у цьому сенсі класичними, можна назвати М. Бердяєва, М. Костомарова, М. Грушевського, В. Липинського, І. Данилевський [Див.:29, 15, 116, 125].

Не втрачає своєї актуальності дана проблема і сьогодні. В останні роки з’явилося чимало праць, в яких аналізуються історичні, економічні і політичні аспекти сутності та динаміки становлення ціннісних пріоритетів українців.Серед сучасних дослідників плідно опрацьовують проблематику сутності та динаміки ціннісних пріоритетів українців Н. Вирост, І. Лисий, М. Лук, В. Храмова [49, 127, 130, 215].

У зв’язку із тим, що цінності є досить складним соціальним феноменом, у науковій літературі не існує єдиного визначення їх сутності. Найбільш часто під соціальними цінностями розуміють певну значущість явищ і предметів реального життя з точки зору їх відповідності або невідповідності потребам суспільства, соціальної групи чи особи [175]. У більш вузькому значенні – це моральні і естетичні імперативи (вимоги), вироблені людською культурою, що стали продуктом суспільної свідомості [157]. Соціальні цінності постійно виникають, розповсюджуються, функціонують певний час, а потім розчиняються, зникають і знову формуються. Тобто цінності існують у суспільній структурі як ідеї-цінності соціальних груп, класів та окремих людей.

Відомо, що одні цінності швидко сприймаються і легко адаптуються у певному соціальному середовищі, а інші - не можуть «прижитися» і стати «своїми». Значною мірою, це залежить від генетично і історично сформованих ментальних особливостей народу, що утворюють культурну матрицю, свідомо-підсвідомий фундамент світосприйняття. Моральні цінності виступають специфічною видовою категорією по відношенню до ментальності, під якою розуміють специфічну форму духовності, обмежену національно-етнічними характеристиками індивіда і соціуму [216]. Це глибинний рівень колективної і індивідуальної свідомості та підсвідомості, сукупність схильностей індивіда і соціальної групи діяти, мислити і відчувати світ певним чином. Вони зберігають соціокультурний код народу, окремої соціальної групи чи людини як її представника і тим самим відрізняють і вирізняють її з поміж інших [83].

Моральні цінності є складним, комплексним утворенням. Вони формуються протягом життя багатьох поколінь як на основі повсякденного життя, отриманих знань, певних вірувань, що існують у даному суспільстві, так і на основі архетипів колективного підсвідомого, історичного досвіду.

Серед основних факторів, що впливають на формування моральних цінностей народу: історичні – попередній досвід соціаль-но-політичного життя; національні – національні традиції, звички, ментальність народу;соціальні – система соціальних відносин, уніка-льна в рамках даного суспільства; ідеологічні – розвиток політичних учень і досліджень, культурні особливості політичної рефлексії; економічні – домінуюча у даній країні система економічних відно-син.

Усі названі фактори характеризуються відносною стабільністю і значною мірою змінюються тільки у процесі глибоких соціальних трансформацій. Тому конкретним соціально-політичним відносинам відповідає та чи інша базова модель системи моральних цінностей. У зв’язку із цим, виникає питання: які ж цінності є характерними для української ідентичності, а які – неприйнятні для ментальності нашого народу?

Історичні дослідження свідчать, що предки наші займалися хліборобством, мали лагідну вдачу, відзначалися великою гостинністю, охайністю, працелюбністю, мистецькими здібностями. Полонених не перетворювали у рабів, як інші народи, а давали можливість вибору: повернутися за певний викуп чи залишитися і стати членом громади.

Формою родинного устрою був матріархат, поєднаний із моногамією. Може із цієї причини серед українців завжди існувала розпорошеність. Вони не жили великими родинами. Відокремленість вела до розвитку індивідуалізму і формуванню любові до волі – з одного боку, а з іншого – до взаємних непорозумінь і сварок, що часто призводило до внутрішньої боротьби [66].

Зважаючи на те, що українці – нація землеробська, сільсько-господарська не тільки в історичному, але і у соціально-культурному розумінні, то не дивно, що індивідуалізм був і практично залишається основною рисою українці. Селяни, як правило, завжди прагнули запобігти ризику, виявляли безініціативність та недовіру до будь-яких новацій. Навіть якщо це було економічно не вигідно, українці прагнули усамітнення, обмеження кола свого спілкування сім’єю чи родиною. Основною цінністю була свобода і повага до своєї особистості, а отже перебування під авторитетом влади громади сприймалося як тяжке випробування. Індивідуалізм шкідливо відбивався на житті українського народу як у старі, так і у нові часи. Шкода від нього підсилювалася ще тим, що внаслідок матріархату українці ніколи не були схильні підлягати твердій владі і шанувати її авторитет [48]. Характерний мотив звернення до варягів: «Земля наша велика і багата, а ладу в ній немає» - остається актуальним і сьогодні.

Однією з основних рис українців також була любов та шанобливе ставлення до землі. Праця на землі сприймалася ними як творча, що вимагає кваліфікації, великого досвіду у пізнанні законів і циклів природи. Мудрість віків відбилася у складеному на основі уважного відношення до природи календарі хлібороба, у багатьох випадках досить точних народних прикметах, що стали невід’ємною частиною культури наших предків і, на жаль, практично втрачених сьогодні [169].

У відношенні селян до землі (Матері - Землі) і праці на ній виявляється особлива емоційність і глибока релігійність народу, що наглядно демонструє взаємозалежність економічних цінностей народу з системою цінностей в цілому. Українці, з одного боку, проголошують високу моральну цінність будь-якого виду праці, але з іншого – завжди підкреслюють протилежне: перевагу цінності фізичної праці над інтелектуальною. У кінцевому підсумку, тільки праця на землі сприймалася і проголошувалася як правильний спосіб життя. Цей натуралізм сільського менталітету не тільки принижував значущість інтелектуальної праці, але і консервував, закріплював певну культурну відсталість [170].

Варяжський вплив привніс українцям елементи войовничості і хоробрості, які на слов’янському ґрунті ушляхетнилися, переросли у цінності духовного аристократизму, коли людина ставить на перше місце не зовнішні ознаки гідності, не своє соціальне становище, матеріальні блага, а високі духовні цінності [68].

У княжу добу формуються такі моральні цінності українського народу, як релігійність та віротерпимість, святість, мужність, добросердечність та добропорядність, благородство, великодушність, працелюбність та охайність. Все найкраще, що притаманне людині: оптимізм, любов, радість, самопожертва, потяг до знання – знаходить реалізацію в культурних традиціях українців [76].

У Козацький період, що відображений в історичних пам’ятках, піснях, думах та художніх творах, відтворюються такі якості, як патріотизм, лицарство, перевага цінності благ духовних над матеріальними, дружба, побратимство. Любов до знання і книжки, повага до освічених людей сприяли розвитку освіти. Наприклад, у запорожців була традиція частину здобутого у походах віддавати на розвиток Києво-Могилянської академії. Існувала пошана до батьків та людей старшого віку. Ще донедавна в українських селах до батьків, не кажучи вже про старших родичів і знайомих, обов’язково зверталися на «Ви». Серед українців розвивався духовний аристократизм, почуття честі, гідності, самоповаги [124].

Важким випробуванням для волелюбних українців було кріпацтво, яке сприяло формуванню негативних духовних цінностей. Вони виявляються як мотиви туги і жалю у народних піснях, в образах приреченості, пасивності у художніх творах, в проголошенні «свободи від влади і плоті» [80].

З часом прадавні антицінності українців на ґрунті багатовікової бездержавності, приниження культури, честі і гідності народу переросли у нові, що часто схожі на прадавні, але із сучасним забарвленням. Це все той же індивідуалізм, хуторянська психологія «моя хата з краю», комплекс меншовартості, «молодшого брата», нерішучість, заздрощі, втрата релігійності, нешанобливе ставлення до старших і навіть до своїх батьків.

За роки входження України у склад Радянського Союзу також відбулися значні трансформації цінностей українців. Соціалістична ідеологія і радянська дійсність, з одного боку, закріпили у світогляді людей цінності державного патерналізму, традиціоналізму і консерватизму, а з іншого – сформували установки на соціальне утриманство, обмеженість у матеріальних потребах, слабку еконо-мічну активність, відсутність цілеспрямованості [59].

Докорінні соціально-економічні перетворення, що розпочалися в Україні з 1991 року, розбудова незалежної держави зміна ідеологічних орієнтирів в Україні не супроводжувалися адекватним формуванням системи національних цінностей. Це спричинило кризу в духовній, культурній та морально-етичній сфері. У вихорі подій, пов’язаних з одержанням незалежності, зламом марксистської ідеології та побудовою ринкової економіки ми розгубили духовність суспільства, систему моральних цінностей та орієнтирів. Процеси державотворення залишили осторонь такі проблеми, як формування національних ідей і відповідної ідеології. Саме це стало однією з основних причин поширення соціально-економічної кризи на духовність суспільства. Істотно посилюючись масовим зубожінням населення, ці процеси обертаються, з одного боку, криміналізацією та бездуховністю, а з іншого – прагненням певної частини суспільства до відновлення комуністичних порядків з їх гарантованим мінімум соціальної захищеності.

Під впливом новацій у українців сформувалася дихотомічна менталь-ність, яка відобразила дихотомію самої соціальної дійсності. Це виявляється у тому, що нашим співвітчизникам, як і раніше, притаманні такі цінності, як свобода, зневажливе ставлення до грошей і кар’єри, прагнення до рівності, обмежено-інструментальне відношення до освіти, неоднозначне сприйняття чесності і порядності. З іншого боку, все більшої значущості набувають цінності соціальної активності та самореалізації, орієнтація на багатство, кар’єрне зростання, успіх і соціальне визнання.

Важливим чинником сучасного суспільного життя, однією з найбільш впливових сил, яка визначає подальший розвиток нашої держави, стала глобалізація. Сьогодні традиційна замкненість країн зруйнована. Зросла взаємна залежність народів і держав, а інтернаціоналізація господарства, політичного та культурного життя ще більше активізувала процеси інтеграції. Глобалізація охоплює всі сфери суспільного життя, у тому числі економіку, політику, соціальну сферу, культуру, екологію, безпеку тощо. Пройшовши значний історичний шлях, що вимірюється тисячоліттями, людство, із ізольованих локальних груп, трансформувалося в єдине історичне утворення, отримавши загально планетарну форму існування у межах єдиної території. Якщо раніше існували цінності окремих народів, класів і соціальних груп, то сьогодні, під впливом соціальної мобільності, відбувається об’єднання різних, навіть суперечних цінностей. Цінності виникають і актуалізуються у процесі вирішення нових моральних проблем. Глобальні проблеми є єдиними для усіх цивілізацій, тому формування загальних цінностей відбувається в результаті взаємного доповнення культур із різними моральними системами.

Перетворюючи світ у цілісний соціум, глобалізація змінює оцінки різних цінностей, культур і традицій. Зрозуміло, що світові моральні зразки, стандарти науково-технічної і соціально-економічної раціональності неминуче транслюються через узагальнення соціального досвіду та відбиваються на життєдіяль-ності українського соціуму.

Опинившись у проміжному положенні між економікою розвинутих держав і країнами, що розвиваються, Україна стала плацдармом, на якому переплелися найбільш гострі протиріччя, властиві і тим, і іншим. Висока щільність мережі глобальних міжнародних, між групових та між культурних зв’язків не дозволяє ухилитися від контактів, залишитися байдужим або нейтральним. Приватний простір громадянина не ізолюється від суспільства, а включається у нього і під тиском прагматичних компромісів вимагає формування нових культурних цінностей і установок.

Сьогодні моральні, духовні цінності зазнали значних змін майже в усіх сферах життя нашої держави. Національна культура відступає під натиском іноземної, особливо американської культури, яка нав’язує невластиві українській ментальності культ грошей, прагматизму, насилля. Романтичному ідеалу щиросердного українця протистоїть нині «новий українець», для якого усі інтереси зосереджені на матеріальних цінностях.

Переродження культурних традицій у найбільшій мірі позначилося на молоді. Нові західні культурні ідеї та цінності, розповсюджуючись у суспільстві, сприяють засвоєнню молодим поколінням запропонованого ідеалу і призводять до формування таких негативних якостей, як байдужість, конформізм, нігілізм, а значне економічне розшарування громадян – до підвищення заздрощів і агресії. Не моральність людини, міцна сім’я, служіння ближнім і державі, а гроші та посада стають головним виміром успіху.

Що стосується формування політичних цінностей, то перш за все слід підкреслити, що в сучасних умовах політичне життя України настільки складне і хаотичне, що часом важко піддається раціональному аналізу. Людині часто неможливо ідентифікувати себе з тими чи іншими політичними цінностями та символами минулого і сьогодення.У зв’язку із цим основними рисами політичної культури українців сьогодні є різноманітність політичних орієнтацій, швидка зміна цінностей і політичних пріоритетів, використання засобів політичного, силового та емоційного тиску на владу.

Відомо, що політичні цінності формуються під впливом зовнішніх умов, внутрішньополітичного життя, діяльності держави і державних інститутів, засобів масової комунікації тощо. На жаль, за різних причин, в Україні ці фактори не здійснюють цілісного, комплексного впливу на політичні цінності громадян. Впливаючи ж окремо і фрагментарно, вони вступають у протиріччя і досить часто заперечують дію один одного. Зважаючи на це, основною рисою політичної культури і політичних цінностей українців стала фрагментарність. Вона виявляється у розбіжності політичних інтересів і цінностей різних соціальних, демографічних, етнічних груп населення і навіть у суперечливих орієнтаціях на рівні індивідуальної свідомості. Так, цінності демократичних перетворень в країні часто поєднуються з бажанням впровадження силових методів у політиці. Тому за ставленням до демократії і держави політична культура українців залишається більшою мірою авторитарною. Але у той же час, як наголошують провідні українські дослідники, за умов суверенного існування відроджуються такі традиційні політичні цінності українців, як свобода, демократія, толерантність, ліберальне ставлення до держави.

Крім того, існує протиріччя між політичним ідеалом громадян нашої держави (розвинуті західні демократії) і реальним його втіленням. Це виявляється, наприклад, у тому, що більшість людей погоджуються з необхідністю цікавитися політичними подіями в країні з метою розширення особистої участі в управлінні і у той же час вважають такі дії даремними, бо не вірять, що політичні лідери будуть враховувати інтереси народу.

В цілому ж політична і економічна нестабільність в країні знаходить свої прояви у широкому спектрі негативних емоцій людей по відношенню до політики і її інститутів: від тотальної апатії до агресивного протистояння. В таких умовах аполітичність дуже часто стає громадянською позицією.

Слід також враховувати, що політичні цінності українців мають яскраво виражені регіональні особливості. Наприклад, у центральній та східній Україні домінують помірковані політичні погляди, схильність до консенсусу у відносинах з Росією. На західній Україні домінують радикальні настрої що до мовної політики і орієнтація на зближення з країнами Східної і Західної Європи. Південний регіон характеризується політичною розшарованістю населення, наявністю великої кількості етнічних груп, що не представляють собою цілісності і мають різні політичні цінності і пріоритети.

Усі названі відмінності у культурно-історичних традиціях, етнічному складі, конфесійний приналежності різних регіонів України, їх мовна неоднорідність суттєво опливають на політичні настрої населення, визначаючи пріоритети тих чи інших суспільних цінностей і установок.

На переформуванні цінностей українців значною мірою позначилася затяжна економічна криза. Різке погіршення умов існування основної маси населення, безпрецедентне зростання нерівності між різними групами громадян, руйнування соціальної сфери сприяли моральній деградації суспільства. Криміналізація набула загального характеру і розповсюдилася в усіх прошарках суспільства – від правлячої верхівки до соціальних низів. Серед населення у більшій мірі переважають такі настрої, як пасивність, орієнтація на утриманське споживання, бажання підкоритися долі, мінімізувати свої потреби. Відсутня активістська мотивація, прагнення змінити існуючий порядок речей.

У той же час, як свідчать дослідження, у молодого покоління країни поступово виробляється орієнтація на незалежність, практичність, адекватне відношення до кар’єри, грошей і матеріальних цінностей взагалі. Однак у більшості громадян існують значні труднощі з формуванням прагматичної мотивації, пріоритету особистої ініціативи і активності, які відповідають цінностям світу, що глобалізується. Особливостями українського характеру, як і раніше, залишається відкритість, щирість, високий рівень емоційно-чуттєвого сприйняття, а індивідуалізм і досі залишається негативною якістю людини.

За таких умов, виникає необхідність сполучити світові цінності із ціннісними стандартами української культури в єдину культуру, знайти оптимальне співвідношення двох протилежних начал: прагматизму і духовності. У зв’язку із цим, перед соціальними інститутами постає завдання максимально узгодити таке зближення, створивши певні матеріальні і правові підвалини для органічно поєднання глобалізму із традиціоналізмом.

Але і без ініціативи кожної окремої людини неможливо подолати негативні соціальні цінності та відродити нашу традиційну духовність. Тому для того, щоб змінити ситуацію, слід усвідомити, що традиційні моральні цінності народу можуть стати вирішальним фактором не тільки у визначенні ідеології суспільства, у виборі його геополітичного курсу, але й у виборі історичного шляху держави.

Формування в суспільстві адекватних сучасним світовим тенденціям моральних цінностей буде сприяти єдності соціуму та його динамічному розвитку. І навпаки, існування протиріч у розумінні змісту основних цінностей, а також значні розходження між цінностями, що декларуються, та реально домінують у масовій свідомості і соціальній практиці, призведе до подальшої соціальної дезорієнтації суспільства.

2.6. СУСПІЛЬСТВО СПОЖИВАННЯ :НАДБАННЯ І МОРАЛЬНІ НАСЛІДКИ

Однією з основ сучасної цивілазії стала ідеологія споживання (консюмеризму). Епоха постмодерну сприяла перетворенню споживання з матеріальної практики в соціокультурну. У сукупності з філософією постмодернізму споживацтво істотно змінює систему цінностей і поведінку людей, впливає на моральну культуру та людяність суспільства. Нинішнім світом, як це не сумно було б відзначити, правлять не люди, а людські звички, потреби і невгамовні бажання. Люди не усвідомлюють, що життя і світ, в якому вони живуть, дійсно перетворюється на величезний гіпермаркет, де поки що не можна купити лише любов і дружбу. Але це, можливо, справа лише часу. Тому сьогодні проблема споживання породжувані нею соціальні наслідки повинні стати головною темою XXI століття. Не зважаючи на те, що на Заході ідея «суспільства споживання» переживає кризу, в Україні вона є об’єктом спекуляцій з боку певних політичних сил, не маючи при цьому достатнього соціально-економічного підґрунтя.

Суспільство споживання виникло в результаті розвитку капіталізму, супроводжуваного бурхливим економічним і технічним розвитком. Уперше термін «суспільство споживання» ввів соціальний філософ Еріх Фромм [209]. Подана ним метафора позначає сукупність суспільних відносин, організованих на основі принципу достатнього індивідуального споживання. Воно характеризується масовим споживанням матеріальних благ і формуванням відповідної системи цінностей і настанов.

Аналіз наукової літератури показує,що безперервне зростання матеріального добробуту суспільства характеризується разом з тим руйнацією ієрархії традиційних цінностей, створює явище, позначуване терміном "споживацтво". Це – особлива ідеологія споживання, що певним чином змінила ціннісний світ і екзистенціальне становище сучасної людини, для якої споживання у всіх його формах і різновидах стає кінцевою метою і сенсом існування. Людина у суспільстві споживання прагне споживати так, щоб, з одного боку, бути «не гірше за інших», а з іншого – «не зливатися з натовпом». Індивідуальне споживання відображує не тільки соціальні характеристики споживача, але й демонструє його соціальний статус, особливості індивідуального способу життя. Людина поступово перетворюэться на гвинтик у величезному корпоративному організмі, що працює в одному напрямку - для товару, заради товару. Товар – культ і новий Бог споживаючого світу, а людина – його раб, причому, раб, який самостійно прирік себе на цю роль. Якщо проаналізувати асортимент товарів, пропонованих споживачу, виявляється, що на сьогодні тільки близько 30% товарів відповідають базовим потребам людини. Базовими називаються ті потреби, які є найбільш обов’язковими і пов’язані з фізичними виживанням: це-потреби в їжі, воді, житлі, одязі, статевім задоволені, сні, переміщенні, тютюні, напоях тощо. До основних духовних потреб можна віднести такі як потреба в спілкуванні, пізнанні, праці, суспільно-політичній діяльності, естетичні, моральні.

Сьогодні переважаючими є потреби, що породжені самим суспільством, більшість із них це-потреби в предметах споживання. Співвідношення між потребами та їх задоволенням діють за схемою: обіцянка та надія на задоволення відходять на перше місце по відношенню до самої потреби. Не важливо, чого бажати, головне отримати обіцяне, яке тим більш привабливе, чим менше знайома потреба.

Головним генератором останніх стала реклама та масове виробництво вектор яких спрямований на всього індивіда : люди впізнають себе в оточуючих їх предметах споживання, знаходять свою душу в своєму автомобілі, квартирі, ексклюзивному одязі [20, с. 12-14]. Реклама допомагає втілитися в життя цінностям суспільства споживання, живить його, підміняє собою справжні соціальні цінності, стає "розкрученим" сурогатом культури – саме через свою масовість і розповсюдженість.

Аналізуючи систему речей, Жан Бодрійяр звертається до дискурсу про речі, «послань», укладених в рекламі (мовне та образне) [35, с. 177-212]. Дійсно, реклама не є якимось додатком до системи речей, її не можна відокремити від системи або навіть обмежити «правильними» межами (рекламою чисто інформатив-ною). Реклама оголошує своїм завданням повідомляти про характеристики того або іншого товару і сприяти його збуту. Від інформації реклама перейшла до навіювання, потім до «непомітного навіювання», нині ж її метою є управління споживанням. Ті, хто протестує проти гніту реклами (і взагалі «мас-медіа»), не розуміють специфічної логіки їх впливу. Це не логіка тези і доказу, але логіка легенди і залучення до неї. Ми в неї не віримо, і проте вона нам дорога. «Демонстрація» товару взагалі-то нікого ні в чому не переконує. Вона виправдовує заднім числом покупку, яка або відбувається без усяких раціональних мотивацій, або не вкладається в її рамки. І все ж, не «вірячи» у цей товар, я вірю рекламі, яка намагається змусити мене в нього повірити [35, с. 181].

Не варто плекати ілюзій – добровільно від споживання як «сенсу» ніхто не відмовиться, оскільки начебто світ, де всім гарантований відносний достаток, це те саме суспільство загального благоденства. Виступати проти нього можуть, здавалося б, лише найрадикальніші ідеалісти. Але суспільство споживання при більш пильному погляді на нього – це зовсім не та схема, де кожен отримує якийсь набір матеріальних благ і умиротворено живе, задоволений своїм становищем, а економіка забезпечує цей рівень життя. Можливо, в теорії це і повинно бути так. На практиці збільшення прибутку неможливо без зростання споживання, а отже і зростання потреб. Під час «світової кризи» змінюється все. Зміни в першу чергу стосуються і суспільства споживання. Тепер воно до всіх покупок стало ставитися більш раціональніше з економічної точки зору. Зрозуміло, опозиція модель – серія, запропонована Бодрійяром, залишиться і не втратить свою цінність. Однак це буде інша опозиційна система, ніж була раніше. У чому буде полягати різниця між цими системами? Скоріш за все, це буде психологічна різниця. Споживач, у зв'язку з кризовим станом, намагається не вважати себе винним у тому, що він не може придбати той чи інший товар. Він посилається на «світову кризу» і в цьому знаходить собі виправдання. Однак це не означає, що відпадає його бажання придбати той чи інший товар, ту чи іншу «престижну модель». Бажання поїхати влітку відпочивати в «престижному» курортному містечку, купити «престижне» авто, і його можливість реалізувати цю свою потребу, можливо, будуть відрізнятися одна від одної. Проте потреба не залишить його в спокої поки він не знайде більш вигідне для себе місце відпочинку, авто. Таким чином, до слова «престижність» додається інше слово «економічність».

Змінюється час, повинні змінюватися і людські цінності. Повинно змінитися саме визначення «вигідна для себе», бо це залежить від уособлення людини себе і сприйняття себе як індивіда, особистості, громадянина своєї країни, світу або Всесвіту. Система «вигідна для себе» буде оцінюватися не тільки з особистісної позиції, а з позиції особистості як частки Всесвіту. Можливо, людина задумається про більш духовні речі, знову повернеться до джерел своєї віри або, навпаки, буде створювати нову віру. Адже зміни цінностей завжди приводять до змін у різних сферах діяльності людини. У багатих країнах існуючі моделі споживання призводять до такого виснаження світових ресурсів, яке ставить під загрозу майбутнє всього світу. Інтереси збереження живої природи вимагають негайного скорочення споживання в «найбільш розвинених країнах» за рядом позицій мінімум на порядок, тому що багато природних ресурсів є невідновними. Розвиток і навколишнє середовище не є відокремленими поняттями і проблеми в одній із цих сфер не можна успішно вирішувати окремо від іншої. Навколишнє середовище – джерело ресурсів для розвитку. Його стан є важливим критерієм, а збереження – предметом постійної уваги в процесі розвитку. Для успішного розвитку потрібна політика, що враховує екологічні пріоритети. Збереження природних ресурсів Землі і раціоналізація їх використання належать до числа найбільш актуальних питань, що постали сьогодні перед людьми, суспільствами, державами. Людина себе обкрадає. Якщо все суспільство стане на шлях такого нестримного споживання, то і земля наша ресурси її цього не витримають. Уже доведено, що коли середній рівень споживання буде таким, як у США, то основних ресурсів вистачить всього на 40-50 років. Філософія суспільства споживання не враховує факт, що на землі не існує ресурсів, щоб усім так жити, формує світогляд в якому гроші та матеріальні бажання людини є основою щасливого життя. Багатовічна філософська мудрість, яка закликає людство до помірності, забута.

Основними характеристиками сучасного соціуму виступають такі дефініції як «речизм» – пристрасть до речей, матеріальних цінностей на противагу духовним цінностям. Духовний розвиток людини у суспільстві споживання є досить низький, це-свідоме досягнення економічних цілей господарів життя, ось вони і прагнуть не допустити культурності і освіченості (які, до того ж, заважають їм маніпулювати населенням, як позбавленим інтелекту стадом). Справа в тому, що обізнана людина стає гіршим покупцем: вона менше купує і починає віддавати перевагу творінням мистецтва, літературі або ж досягненням науки. Від цього страждає економіка суспільства споживання. Люди, купуючи якусь річ, повинні радіти, товар повинен приносити задоволення своїм споживачам. А нестримне споживання нівелює цю радість.

Споживач сучасного світу відрізняється від колишнього споживача вже тому, що центральним питанням стає питання про те, «чи повинна людина споживати, щоб жити, або ж людина живе, щоб споживати». Життя і споживання стають взаємозамінними поняттями. Людство вражає «аффлюцена» (англ. affluenza) – термін, складений зі слів influenza (грип) і affluence (багатство). Позначає «епідемію» надмірної праці ,зростання споживчої заборгованості, що подібна до хворобливого, заразного, соціально наслідуючого стану перевантаження, боргу, занепокоєння, непотрібності, викликаного впертим пошуком чогось більшого. Наприклад, коли людина підробляє на додаток до основної роботи. Бажання і потреби ніколи не повинні бути задоволенні повністю. Сучасна людина постійно заклопотана своїм матеріальним становищем, що виявляється в деградації людей як особистостей, занепаді масової культури.

Багато релігійних організацій офіційно засуджують ідеали суспільства споживання, мотивуючи тим, що вони розходяться з релігійними догмами і руйнують пристрастями душевний і фізичний стан людини.

Усім зрозуміло, що число громадян, для яких мають значення духовні та душевні потреби, взагалі в будь-якому соціумі не є домінуючим (так було в усі часи і до моделі суспільства споживання). Може бути так, що модель суспільства споживання – це спосіб влаштувати значну частину людей, які ніяк не хочуть брати участі у духовному житті, тобто гуманно облаштувати їх життя.

За часів рабства, безперервних війн способами примусу були агресія та сила, а зараз покора величезних мас населення досягається різними видами реклами, наприклад політичної, та їх упаковкою під час гри за збільшення споживання. І це, в принципі, не найгірший спосіб, який можна взагалі придумати. непоганий перехідний період, коли замість того, щоб воювати люди знайшли більш розумний спосіб існування. Гіперспоживаюча людина, хоча і мізерне, але розумніше створіння, ніж те що воює, пригноблює інших за допомогою прямого насильства. І можливо сил та ресурсів людства достатньо, щоб по всьому світі здійснити перехід до суспільства споживання. Таким чином, припинивши війни та історію і давши людям можливість жити без війн, потрясінь, можна буде поступово відмовитися від зайвого споживання заради чогось більш суттєвого. Тобто, мова йде про недосконалість перехідної стадії на зразок демократії: система погана, але кращої серед альтернатив не запропоновано.

Суспільство споживання реалізує прагнення до речей, але ще більше воно потребує їх руйнування. «Використання» речей веде тільки до їх повільного відмирання. Створена цінність набагато більш значна, якщо в неї закладене її швидке відмирання. Ось чому руйнування залишається основною альтернативого виробництву. У споживанні існує глибока інтенція перевершувати себе, перетворюватися на руйнування. Саме тут воно знаходить свій справжній сенс. Здебільшого воно в самій повсякденності залишається підлеглим системі продуктивності, будучи керованим споживацтвом. Ось чому речі найчастіше з'являються через нестачу та чомусь саме їх достаток парадоксально означає злидні. Величезний запас свідчить знову про брак і є знаком страждання. Тільки в руйнуванні речі існують у вигляді надлишку і свідчать у своєму зникненні про багатство. У всякому разі очевидно, що руйнування чи то у своїй різкій і символічній формі, чи то у формі систематичної та інституційної деструктивності приречене стати однією з переважаючих функцій постмодерного суспільства. Споживання є активним модусом відношень не тільки до речей, але й до групи, соціуму в ньому відбувається універсальний відгук на зовнішні впливи, на ньому базується вся система нашої культури. Споживання постмодерна руйнує норми моралі, етикету та мови, створивши універсальний засіб позначки «код стендінга» - (в перекладі з французької показник життєвого рівня, рівень комфорту та розкоші). Моральні цінності поглинаються одним єдиним кодом стендінга, що універсалізує та вкрай спрощує, індивідуальність, соціальна гідність, духовність регресує до межі. «Людину визначають речі». Така залежність людей від речей, веде до формування суспільства зі «слабкими зв’язками» [33]. Причому ця слабкість поширюється по двох напрямах: у просторі (в глибину) і в часі(тривалості зв’язків). Просторовий аспект передбачає, що відносини між людьми стають максимально поверхневими, неглибокими. Наприклад, кожен член сім’ї живе своїми власними інтересами, які ніяк не корелюють з інтересами інших членів сім’ї.

Людей не цікавить мотивація своїх співробітників і роботодавців. Навіть між найближчими людьми відносини переводяться в русло економічних, обмінних. Моральний борг сприймається як пережиток минулого. Замість повноцінної сім’ї люди віддають перевагу тимчасовому співжиттю, йде з побутової практики людське спілкування і мистецтво діалогу. Іншими словами, у суспільстві формується тотальна тенденція до соціального аутизму.

Часовий аспект передбачає, що тривалість відносини між людьми стає максимально короткою, нестійкою . Друзі забувають один одного при зміні свого соціального стану. Фактично в суспільстві встановлюється тенденція до швидкого саморуйнування всіх соціальних зв’язків.

Розглянуті ефекти сильно деформують всю систему цінностей людини. Втрачає свою привабливість альтруїзм. Цинізм постмодерну виявляється у відмові від багатьох колишніх моральних норм і цінностей. Етика в постмодерному суспільстві поступається місцем естетиці, що приймає форму гедонізму, де на перший план виходить культ чуттєвих і фізичних насолод. У культурній сфері панівне становище займає масова культура, а в ній - мода і реклама. Деякі західні автори вважають моду визначальним ядром не тільки культури, а й усього постмодерного життя. Вона дійсно значною мірою виконує ту роль, яку раніше грали міфологія, релігія, філософія і наука. Мода все освячує, обґрунтовує і узаконює. Все, що не пройшло через моду, не визнано нею, - не має права на існування, не може стати елементом культури. Навіть наукові теорії, щоб привернути до себе увагу і отримати визнання, спочатку повинні стати модними. Їх цінність залежить не стільки від внутрішніх достоїнств, скільки від зовнішньої ефектності і привабливості. Однак мода, як відомо, примхлива, швидкоплинна і непередбачувана. Ця її особливість залишає відбиток на всьому постмодерному житті, що робить її все більш нестійкою, невловимою і ефемерною. Тому французький соціолог Ж. Ліповецький називає постмодерн ерою порожнечі і імперією ефемерного [126]. У процес споживання вступила мода, що забезпечує моральне старіння речей і стимулює його за допомогою компаній «швидкої моди».

Таким чином, суспільство споживання робить людину залежною, несамостійною. Основною метою індивіда стає споживання, а наполеглива робота, навчання, підвищення кваліфікації являють собою лише побічний ефект. Багато людей ідуть життям, не відкриваючи очей, і не замислюються над своїми цінностями, не мають уяви про особисті цінності, не мають уявлення, хто вони. Не знають, чого хочуть досягти в житті, і потрапляють під вплив людей, які на цьому знаються. Але здебільшого і люди, які знають, чого хочуть досягти в житті, і люди, які ще не знають, що вони роблять – не можуть зрозуміти, що насправді відбувається. Суспільство змушує них дивитися не в саму суть явищ, а поверхнево, призводить до звикання і жадоби, постійної стимуляції потреб. Якщо людина схиляється до поверхневої системи соціальних цінностей і вірить в неї, якщо у неї на першому плані стоїть – «суспільство має диктувати що є цінним», то вона буде лише фішкою у цій грі. І виграти не вдасться, незалежно від її дій. Грати можна скільки завгодно, грати ретельно, але ця гра створена проти людини! Виграти все одно не вийде. Заздалегідь спланована гра, в якій людина тільки бігає і бігає, як непомітний маленький покупець. Деякі людей, можуть годинами проводити час в магазинах, готові віддати всіх і вся за нову колекцію відомого модельєра. Не речі тепер служать людям, а люди речам. Людина переродиться в якийсь новий клас речей. У такому суспільстві використання речей не вичерпується їх простим практичним застосуванням (що мало місце завжди і всюди) або навіть їх семіотичним використанням як відзнак, багатства, престижу (що теж зустрічається у всіх людських суспільствах) тощо. Споживання – це інтенсивний процес вибору, організації та регулярного оновлення побутових речей, в якому неминуче бере участь кожен член суспільства. Купуючи речі, людина прагне до вічно зникаючого ідеалу – модного зразка – моделі, випереджає час завдяки покупці в кредит, намагається зафіксувати і привласнити собі час, збираючи старовинні, колекційні речі. Споживання включає в себе все: не тільки речі, але й відносини, історію, природу, навіть науку і культуру. І у всіх випадках феномени, що потрапили в сферу споживання, набувають властивості споживаної речі: вони служать знаками престижу і засобами ієрархії, відчувають на собі цикл моди, являють собою не науку, а знак науки, не культуру, а знак культури.

Жан Бодрійяр виділяє у «суспільстві споживання» два різних види споживання [33, c. 201-252]. Перше є задоволенням потреб людей. Цей тип споживання характерний багато в чому для попередніх історичних епох, хоча і в ті часи існували анклави показного споживання. Предметом другого типу виступає виключно символічне знакове споживання, що стало свого роду кодом, мовою спілкування між людьми. У статусі сучасної речі найважливішу роль відіграє опозиція модель – серія. Певною мірою так було завжди. У суспільстві завжди існувала привілейована меншість, яка служила експериментальним полігоном для змінювання один одним стилів, а вже надалі ці стильові рішення, методи і хитрощі повсюдно тиражувалися ремісниками. Водночас до настання індустріальної епохи неможливо говорити точно ні про «моделі», ні про «серії». Спостерігаючи, як широкі верстви сучасного суспільства обходяться серійними речами, формально і психологічно тяжіє до моделей, якими користується меншість, – ми відчуваємо сильну спокусу спростити проблему, протиставивши один одному ці два типи речей, а потім приписавши лише одному з двох полюсів гідність реальності. Інакше кажучи, відділити модель від серій і зв'язати щось одне з реальним, а інше – з уявним.

Якщо ж, навпаки, розглянути речі колективного користування, наприклад автомобілі, то ми побачимо, що і тут вже не можна знайти розкішного екземпляра автомобіля: все одно з самої своєї появи він є серійним. Одна машина може бути «сучасніша» за іншу, але це не робить її "моделлю", по відношенню до якої інші, не настільки досконалі автомобілі, утворювали б серію. Щоб досягти тих же технічних характеристик, треба будувати інші автомобілі того ж типу, тобто, починаючи вже з першого елементу, виходить чиста серія.

Звичайно, можна знайти і позитивні риси в суспільстві споживання. І навіть досить переконливо розповісти про них, спираючись на кілька основних факторів, але це знову ж таки буде лише розглядання обгортки без того, щоб заглянути всередину. Все відносно, тому якщо порівняти ту кількість позитивного і те море негативного, то перше здасться не таким важливим, однак більшість людей бачить тільки його. Ось в чому парадокс суспільства споживання. Людина гине від того, що сама створює і приймає. Позитивним прикладом може бути масовість і глобальність у мистецтві. Вона тиражує твори мистецтва, не роблячи з них унікального, а дозволяючи людям у своєму власному будинку мати свою Джоконду або «Страшний суд». Тобто, мистецтво стало наближеним до людей. Суспільство споживання породило комерційне кіно, комерційний живопис і комерційну літературу. Зводити в ранг твору мистецтва те, що людина звикла бачити в повсякденності, те, чим вона сама володіє, означає переродження мистецтва, і скасування його обраної сутності, але все ж не втрати сутності самого мистецтва. У суспільстві споживання виробники мають стимул удосконалювати і створювати нові товари та послуги, що сприяє прогресу в цілому. Високі споживчі стандарти є стимулом для заробляння грошей і, як наслідок, наполегливої роботи, тривалого навчання, підвищення кваліфікації. Споживчі мотиви поведінки витісняють національні і релігійні риси, що сприяє зниженню екстремізму, підвищенню толерантності. Члени суспільства споживання вимагають більш високих екологічних стандартів та екологічно чистих продуктів, змушуючи виробників створювати їх. Споживання сировини і товарів з країн «третього світу» сприяє їхньому розвитку. Слід висловити припущення, що в рамках нової системи цінностей, наприклад, подолання бідності – це не зниження числа бідних, а збільшення числа людей з середнім достатком. По суті – це модель нової соціальної справедливості і нової соціальної солідарності, які не суперечать духу капіталізму, а відповідають йому. Весь світ ментально поступово йде від так званого «елітарного», «гламурного» і «люксового» до більш раціональних і обдуманих моделей. Таким чином, цінність раціонального цілепокладання та досягнення мети підвищиться, будуть знайдені форми, що дозволять оптимізувати зусилля в цій сфері. Тож серцевиною нової політики має стати духовна альтернатива споживанню. Альтернатива виразна, звернена до всіх членів суспільства, бездоганна наскільки це можливо, що не є прикриттям нічиїх корисливих інтересів.

Таким чином, суспільство споживання – це суспільство, яке деградує, ставить своїми вищими цінностями речі, займається непотрібним їх нагромадженням, схиляється перед грошима. Наслідки суспільства споживання в сфері моралі виявляють себе в амбівалентності та носять суперечний характер. Люди перестають бути поганими або хорошими. Вони просто «морально амбівалентні» і приречені на життя з нерозв'язаними моральними дилемами.

Економіка споживання та устрій інформаційного простору, який вона створила і що було створено в її інтересах, відучує людей думати про душу. Ось це і є головна причина як духовної кризи так і кризи використання природних ресурсів сучасної цивілізації. Ідеологія споживання призвела до комерціалізації культури, розмиванню етичних норм. Людина постмодерна відмовляється від самообмеження і тим більше аскетизму, настільки шанованих в минулому але відносно слабо закріплене в духовному досвіді поколінь. Сучасна людина схильна жити одним днем, не надто замислюючись про день завтрашній і тим більше про далеке майбутнє. Тому потрібно заново відкрити для людей аскетизм, як джерело справжньої гідності і свободи, як одне з найдосконаліших проявів любові до ближніх. Проповідь аскетизму повинна бути гранично диференційованою, розкривати для кожного можливості «духовного зростання».

 Суспільство споживання не може бути майбутнім, якщо бачити майбутнє у райдужному світлі, суспільство споживання не може породити нормальної людини, якщо брати за нормальну ту, яка має моральні засади і бореться за домінанту духовних цінностей.

2.7. МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ ТА УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ

Сьогодні всі ми є свідками того, як поступово складається новий світовий порядок - єдине людство із тісно взаємопов'язаними в усіх своїх сегментах світовою економікою та глобальною мережею засобів масової інформації. Нарівні із позитивними наслідками, глобалізація призвела до виникнення ряду серйозних проблем: соціальних, економічних, екологічних і духовно-моральних. Але, на жаль, в наш час проблеми етики та моралі різко відмежовані від сфери реального буття. Пережитками старовини вважаються такі етичні категорії, як милосердя, добро, любов, чесність, справедли-вість, шляхетність, прощення. Те, що мораль відмінна від повсякденної рутини світу, відразу стає зрозумілим, як тільки постає моральне питання. Виявляється, що мораль є сферою незрівнянно серйознішою та пов'язаною з особливими зобов'язаннями, які не мають нічого спільного, наприклад, із тенденціями в сфері міжнародних відносин та зовнішньополітичним курсом більшості країн світу.

Можна сказати, що цінності не є витворами певної культури, що змінюються від однієї історичної епохи до іншої, чи суб'єктивними поглядами окремих індивідів, за допомогою яких вони соціалізуються чи оцінюють явища навколишнього середовища. «Навпаки, вони є характеристиками індивідів, що є їхніми носіями, тобто - властивостями буття. Якщо візьмемо до уваги моральність акту любові чи розкаяння, то відразу зрозуміємо, що вона є властивістю цих актів, як і гідність є властивістю людської особи - незалежно від нашого бажання чи розуміння. Цінності, таким чином, є такими ж необхідними властивостями їхніх носіїв, як протяжність у просторі є необхідною властивістю матерії, а протяжність у часі - властивістю мелодії. А це є свідченням того, що вони є об'єктивними» [207].

Наявність двох кардинально протилежних тенденцій та різноспрямованих векторів характеризує розвиток сучасного світу. Йдеться, перш за все, про інтеграційні процеси, що зумовлюють формування спільних для багатьох народів і країн планети економічних і політичних інститутів та розмивання їх культурних і цивілізаційних особливостей, спричинених зазначеними процесами. В іншому разі проявлятиметься дезінтеграція, фрагментація на ґрунті відродження почуття національної, етнічної, кланової належності в межах окремих країн та регіонів, що містить значний потенціал конфліктогенності. У сучасному світі існує своєрідне поле нестабільності, що охоплює величезний простір, де відроджується націоналізм, релігійний фундаменталізм і зростає загроза територіальних, конфесійних та етнонаціональних, конфліктів.

Культурні та соціальні відмінності народів, як відомо, багато в чому склалися за умов специфічних історичних обставин, і сьогодні, на початку ХХI ст. ці відмінності часто стають предметом пильного аналізу. Для цього все частіше використовується термін «ідентичність», котрий стає все більш популярним. Ідентичність як поняття віддзеркалює, перш за все, наявне буття, з яким ми себе ототожнюємо і за допомогою якого виділяємо себе зі світу. Майже всі люди задаються питанням, що у них спільного з іншими громадянами і чим вони відрізняються від інших, Японці зокрема не можуть вирішити, відносяться вони до Азії (внаслідок географічного положення островів, історії і культури), чи до західної цивілізації, з якою їх пов’язують економічне процвітання, демократія і сучасний технічний рівень" [213, с.35-36].

Термін „ідентичність” етимологічно пов'язаний з пізньолатинським identifico (ототожнюю), identificus (тотожний, однаковий, тотожність, співпадіння двох предметів або понять). Доречно зазначити, що терміни ідентичність та ідентифікація, значною мірою витіснивши традиційні поняття самосвідомість і самовизначення, виступають як їх смислові еквіваленти. Подібну термінологічну експансію науковці пояснюють більш широким евристичним потенціалом цих термінів, оскільки вони охоплюють явища й процеси, що не піддаються рефлексії [213].

Дискурс ідентичності та проблема самосвідомості в європейському контексті сягає часів Давньої Греції. На формування ідентичності впливає ціла низка чинників, серед яких виокремлюють стійкі (географічне середовище, конфесійна належність) та нестійкі (геополітичне становище, економічні, культурні та інші чинники). Спираючись на рідну мову, культурну спадщину і традиції, релігію, ментальні конструкти, зафіксовані в нормах і звичаях повсякденного буття, осмислення власного історичного досвіду, художні здобутки та наукові досягнення, ідентичність забезпечує набуття особистістю духовної цілісності та емоційної стійкості, формує систему ціннісних координат, на основі яких усвідомлюється співпричетність до етносу, суспільства, нації, держави. Ідентичність визначають як систему сприйняття світу, його категоризацію, що через упорядковування повсякденного буття, надання йому сенсів і значень формує соціальну відповідальність. Саме на цій основі виникає відчуття "ми" як усвідомлення своєї причетності до національної культури, патріотизм і любов до Батьківщини. Саме це робить ідентичність, з одного боку, досить стабільною, а з іншого – рухливою. Ідентичність протягом усієї історії людства виступала необхідною умовою консолідації суспільства, однак глобалізаційні процеси піддають найбільшій руйнації ідентичність, спричиняючи її кризу, створюють ситуацію невизначеності та непередбачуваності в усіх сферах суспільного життя.

Сам термін "криза ідентичності" почали використовувати під час Другої світової війни для пояснення стану деяких хворих на психічні розлади, які втратили уяву про самих себе і про послідовність подій. Е.Еріксон, представник психоаналітичної школи в антропології та культурології, на основі досвіду, набутого під час психіатричної практики, кризою ідентичності назвав хворобу, якою страждали підлітки в 50-ті – 60-ті роки минулого століття. Проаналізувавши її причини, він зміг виявив специфіку та запропонував конструктивні шляхи подолання кризи через соціалізацію та інкультурацію. Розглядаючи проблеми національних меншин в такому контексті, він одним з перших актуалізував гендерну проблематику, розробивши ідентифікаційні схеми традиційної та модернізованої культури, виявив осередки можливих конфліктів. Е. Еріксону належить і визначення ідентичності, яке сьогодні є класичним, як суб’єктивного відчуття своєї тотожності й цілісності, котре є джерелом енергії і спадковості (наступності) [231].

Еріксон висловив важливе судження про зв'язок між кризами, які переживають конкретні люди, та кризами перехідних історичних епох. У такі епохи нестабільності й невизначеності активізується хаос, який визначає хаотичний стан людської душі, суспільства, цивілізації в цілому. На думку Е. Еріксона, хаотичний стан людської душі, найбільш адекватно віддзеркалює поняття криза ідентичності. Йдеться про колективну ідентичність, у відповідності з якою народ сприймає та розуміє себе самого, формує власний образ.

Культурологи сутність кризи ідентичності пов’язують із розширенням життєвих і соціальних можливостей сучасної людини. Питання про ідентичність з питання про належність людини, питання, ким вона є, перетворюється, трансформується в питання про те, від кого вона відрізняється. Важливим постає питання визначення внутрішнього простору людини, який лише й дає їй можливість бути суб’єктом і здійснювати рефлексію свого життя – бути вільною.

Кризу ідентичності в сучасній культурі зумовлює невпевненість людини у своєму майбутньому, відчуття постійної небезпеки й тривоги, зростання розриву між поколіннями та інші екзистенціальні проблеми. Процеси детрадиціоналізації, зниження ролі й значення традицій і моральних норм, характерні для постіндустріального суспільства, призводять до розшарування, розпорошення таких усталених видів ідентичності, як національна, класова, гендерна, які сформувалися в епоху Модерну.

Під час кардинальних соціальних зрушень, трансформаційних процесів, політичної нестабільності, втрачаються важливі життєві орієнтири, значущі соціальні норми та моральні цінності. Такі процеси загострюють проблему ідентичності та актуалізують необхідність її теоретичного осмислення як способу самопізнання і форми самоствердження в мінливому світі.

Серед соціальних протиріч сучасного суспільства криза ідентичності, як окремої людини, так і соціальних груп в цілому набуває гострого характеру. Глобалізація розхитала систему цінностей і принципів самоідентифікації, яка склалася в традиційних суспільствах, породивши моральну та релігійно-етнічну кризу ідентичності. З іншого боку глобалізація та інформаційні технології створили нову систему самоідентифікації суб’єктів і соціальних груп, засновану, як правило, на системі уявних цінностей. Така ситуація активізує інтерес як громадськості, так і науковців до цієї проблематики. Так, З.Бауман відмічає, що «вражаюче зростання інтересу до «обговорення ідентичності» може сказати більше про сучасний стан людського суспільства, ніж відомі концептуальні та аналітичні результати його осмислення» [19, с.176-177].

Невідповідність критеріїв самототожності та самоідентифікації новому порядку речей, розпад уявлень про те, чим є люди та держави – це і є криза ідентичності. В глобалізованому світі ідентичність стає основним дискурсом як науки, так і повсякденного життя. Проблема ідентичності в процесі глобалізації охоплює визначення свого місця в транснаціональному економічному просторі, культурну , персональну ідентичність, котра необхідна для пригнічення тривоги розмивання власних релігійно-національних коренів.

Ідентичність постає як персональна самототожність, коли йдеться про індивіда, і як соціальна інтегрованість, що здатна викликати відчуття самототожності у народу, а також можливість для індивіда і суспільства бути представленими у теорії в інтегрованому вигляді. Шляхом змін в розумінні власної ідентичності, суб’єкти та соціальні групи визначають власне місце в глобалізуючому світі, виробляють моральне відношення до провідних сил та наслідків глобалізації. Щодо релігій,то умови глобалізації не призводять до уніфікації, а навпаки, в більшості випадків стимулюють релігійний підйом (в Росії, США, мусульман-ських державах). В умовах глобалізації релігії «відроджуються, роз'єднуються та переміщуються» [237].

Індивіди та соціальні групи ідентифікують себе з певною культурою, яка характеризує ту чи іншу цивілізацію. В результаті внутрішня логіка глобалізації постає перед нами в формі глокалізації. Глобалізація посилює процеси фрагментації, різноманітність можливостей, самовизначення за відсутністю авторитетів і стандартизовану квазіринкову поведінку. Так, на думку відомого англійського соціолога Р. Робертсона, необхідно замінити термін «глобалізація» на «глокалізацію» [238].Термін «глокалізація» складається з двох слів – «глобалізація» та «локалізація» – для підкреслення їх взаємного здійснення в наш час.

Активно досліджувати проблеми ідентичності на українському ґрунті, вітчизняні науковці розпочинають на початку 90-х років ХХ ст. А з огляду на геополітичну та конфесійну специфіку, найбільш інтенсивно вивчається етнічна, національна, релігійна, регіональна ідентичність, де основна увага зосереджується на специфіці ідентичності жителів Східної та Центральної України, Галичини, Закарпаття та розглядаються О. В. Титар, Н. В. Радіоновою, О. Міхеєвою [192, 171, 141].

Причини кризи ідентичності пов’язуються із зростанням соціальної мобільності, невизначеністю та непередбачуваністю практично всіх соціально-культурних процесів, мінливістю структур .

А. А. Мусієздов висловлює думку про становлення контекстуально-лабільної ідентифікації як норми самовизначення особистості в соціальному просторі співтовариств нового тисячоліття [147].

Проблеми зіткнення етнічної, регіональної чи локальної, національної й наднаціональної ідентичностей на підставі аналізу співвідношення ідентичностей на Закарпатті, осмислюють В. П. Скоблик та О. С. Сліпецький. Вони визначають причини розмивання національної ідентичності в ракурсі маятникової сезонної міграції працездатного населення регіону та трудової міграції до європейських країн та Росії [183].

Кризу національної ідентичності аналізує крізь призму такого складного соціального явища, як "неукраїнець", О. П. Масюк , визначаючи цей феномен як фактор розпорошеності ідентичності [136].

Незважаючи на розходження й різні ракурси осмислення ідентичності, всі вітчизняні дослідники єдині в тому, що українці переживають кризу національної ідентичності та пропонують різні шляхи її подолання [141, 171, 192,]. Проблема кризи ідентичності – одна з найбільш актуальних на пострадянському просторі, де її прийнято вважати наслідком радикального реформування суспільства і його базових інститутів.

Проблематику ідентичності в контексті теорій глобалізації та концепцій постмодерну вивчають також західні науковці. Так відомий американський дослідник С. Хантінгтон в праці "Хто ми?" стверджує, що криза ідентичності стала глобальним феноменом, а дебати з цього приводу перетворилися на характерну рису нашого часу. Він аналізує специфіку прояву кризи ідентичності в різних країнах й особливу увагу приділяє американській ідентичності, її перспективам та викликам у ХХІ ст., розглядає умови можливого відродження. Вчений обґрунтовує причини підйому субнаціональних ідентичностей, розглядає взаємозв’язок між такими явищами як "звуження" та "розширення" ідентичностей. На підставі спостережень доводить, що кардинальні соціальні зміни та екстремальні ситуації, характерні для сучасності, можуть зруйнувати або різко змінити ідентичність [213, с.35-36].

Ідентичність у сучасному світі стає призмою, через яку розглядається, оцінюється та вивчається життя у всій його різноманітності, вважає англійський соціолог З. Бауман . Він зосереджується на її економічних основах і через них виходить на структурні корені тієї знаменної зміни в інтелектуальному кліматі епохи, найбільш характерною ознакою якої стає криза ідентичності. Вивчаючи трансформації, що відбувалися з ідентичністю з початку епохи модерну до сучасності, він констатує сутнісні зміни у змісті останньої. На його думку, проблема, яка мучить людей наприкінці ХХ століття, полягає не в тому, як знайти і сформувати обрану ідентичність та примусити оточуючих визнати її, а в тому, яку ідентичність обрати і як виявитися спроможним вчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратить цінність і привабливі риси. Тобто йдеться не лише про плюралізм ідентичностей в глобалізованому світі, а й про розширення діапазону вибору ідентичностей [19].

В такому контексті криза ідентичності постає як пересічний стан індивідів, які змушені в ситуації постійної стохастичної невизначеності змінювати чи шукати свою власну ідентичність. Криза ідентичності – це стан людей, які не здатні з різних причин адаптуватися до змін зовнішнього середовища, до нових умов життя, оскільки реалії глобалізованого світу постають перед людиною як хаотичні, нестабільні, слабко структуровані й вона не спроможна усвідомити загрози та виокремити чинники, що визначають її позицію, виробити модель поведінки в такому світі.

Трансформація ідентичності й глобалізація є двома полюсами діалектичного протистояння локального і глобального в умовах високого модерну, вважає американський соціолог Е. Гідденс. На його думку, у суспільствах пізнього модерну ідентичність не досягається безпроблемно та миттєво, вона постає як ряд дилем самовизначення, серед яких уніфікація і фрагментація; відсутність можливостей та їх велика чисельність; авторитети або самовизна-чення в умовах їх відсутності; індивідуальний досвід чи стандарти- зована поведінка [233].

Суперечливість впливу глобалізації полягає в тому, що з одного боку, процеси фрагментації, розширюють можливості для самореалізації, а відтак і самоідентифікації, але водночас ці можливості обмежуються або взагалі зникають. За відсутності авторитетів і домінування стандартизованої квазіринкової поведінки самовизначення також суттєво утруднюється. Тобто, на глобальному рівні можливості ідентифікації розширюються, а на рівні локальному, з огляду на процеси уніфікації, вони звужуються.

Один із творців теорії інформаційного суспільства, М. Кастельс, констатує як доведений факт зростання дистанції між глобалізацією та ідентичністю, між мережею і "Я" та пов’язує це явище з кризою моделі ідентичності, підґрунтя якої заклали грецькі мислителі майже дві з половиною тисячі років тому. Під ідентичністю він розуміє процес, під час якого соціальний актор пізнає себе й конструює власне поле смислів на основі заданого культурного атрибуту чи їх сукупності. Визначальним протиріччям глобалізації вчений вважає протиріччя між мережею та ідентичністю, між мережею і "Я", а його подолання вбачає у формуванні нової ідентичності. Останнє стане реальністю після подолання кризи локальних ідентичностей, про наявність яких засвідчує підйом націоналізму й релігійного фундаменталізму. Вчений вважає, що сьогодні вектор пошуку ідентичності спрямовується в минуле, яке при цьому, як правило, міфологізується в колективній пам’яті, попри наявність конфліктів, війн і негативного соціального досвіду та конфліктогенного потенціалу. Вектор спрямованості в майбутнє виявляється, на думку М. Кастельса, не таким привабливим. Це відбувається тому, що в інформаційному суспільстві відсутня модель ідентичності, а саме суспільство мислитель порівнює із джунглями, життя в яких на кожному кроці загрожує численними небезпеками. Але мережеве суспільство породжує рухи спротиву і навіть "рухи проектної ідентичності", і на деякі з них, насамперед екологічний рух та рух феміністок, він покладає особливі надії. На основі аналізу історії фемінізму М. Кастельс робить висновок, що в процесі боротьби "практичних феміністок" за свої права вони не лише змінюють власне життя та формують нові ідентичності, а й здійснюють "дегендеризацію соціальних інститутів" [106].

Такий висновок досить актуальним, оскільки для більшості зарубіжних вчених не викликає сумніву твердження, що проблематизація ідентичності є результатом ослаблення соціальних інститутів у масовому, постіндустріальному суспільстві та відсутності в інформаційному суспільстві нового типу інституцій. Можливо в процесі "дегендеризації" інститутів постіндустріального суспільства виникнуть нові інституціональні форми або відбудеться суттєва трансформація традиційних.

Глобалізація виступає основною ознакою, базовим трендом постіндустріального світу, в якому основні інституції й характеристики модерного світу та поняття, що їх віддзеркалюють (національної держави, громадянського суспільства, ідентичності), поступаються місцем новій просторовій універсалізації світу, об’єднаного єдиною комп’ютерною мережею та потребують адекватного понятійного апарату для їх опису та пояснення.

Сучасний світ, де все постійно рухається, переміщується та ніщо не вселяє надію, люди перебувають у пошуках таких спільнот, належність до яких вони відчували принаймні хоч якийсь час. На думку П. Бурдьє, ситуація невизначеності, яка, "наявна сьогодні скрізь", хаос і нестабільність на початку 90-х років минулого століття, змусили людей звернутися до власних витоків, до таких первинних смислів і цінностей, як сім’я, релігія, мова, історія.

В результаті глобалізаційних процесів інтенсифікується процес гібридизації культури, оскільки розгалужена система комунікацій і повсюдне впровадження інформаційно-комунікативних технологій нівелює місцеві відмінності, сприяє поширенню універсальних цінностей і продуктів масової культури, чим і забезпечує формування гомогенної культури. Продукти масової культури заповнюють світовий інформаційний простір незалежно від бажання людей і спричиняють зміни в соціальній структурі соціуму, деформують і руйнують національні культури, загострюють проблему культурної ідентифікації людини. Гомогенізація культури, таким чином, як результат соціокультурної глобалізації руйнує культурну ідентичність, загрожує втратою національно-етнічної ідентичності й створює тип людини, яка дотримується загальних стандартів поведінки й способу життя. Збереження своєї культурної, національної, конфесійної, етнічної ідентичності видається можливим на локальному рівні і є природною реакцією на загрозу гомогенізації і стандартизації. На передній план за таких умов виходить мікроідентичність, ідентифікація з найближчим оточенням, відчуття близькості з основними первинними контактними спільнотами, що в кризових ситуаціях виступають як найбільш надійні.

Розпадом усталених зв'язків у культурі і порушенням механізмів ідентифікації, супроводжується формування монокультурного світу, що знаходить вираз тому що людина не здатна порівняти свій образ світу з картиною світу, сформованою у рамках етносу, нації, держави, соціальної верстви або будь-якої іншої спільності. Отже, така людина, втрачаючи суб’єктність, перетворюється на маргінала і стає об’єктом маніпуляції. Такі процеси є загальносвітовими, але особливо яскраво вони виявляються в країнах пострадянського простору, серед яких і Україна, що знаходиться в пошуках нової ідентичності. Як відомо, ідентичність, не дається автоматично, а забезпечується політикою, яку називають політикою ідентичності. Отже, задля уникнення перспективи абсолютної маргіналізації українців має бути розроблена адекватна реаліям часу політика ідентичності, в якій виключне значення повинна мати освіта, покликана підготувати суспільство до повноцінного входження до глобалізованого світу. Постіндустріальне суспільство ґрунтується на інноваційній діяльності та нових інформаційно-комп’ютерних технологіях і тому потребує нової еліти, високоосвічених людей, здатних забезпечити конкурентоздатність своєї країни і свою особисту. В іншому випадку суспільство не буде відповідати вимогам сучасного технологічного укладу, маргіналізується і виявиться на узбіччі світової цивілізації. Повинне відбутися усвідомлення того, що неодмінними передумовами євроінтеграційних процесів є подолання власної кризи ідентичності, визначення свого місця в глобалізованому світі з врахуванням особливостей національної культури та цивілізаційної приналежності. Цінності, символи і смисли культури , духовний універсум культури етносу, нації. народу, цивілізації не піддаються механічній уніфікації чи генералізуючому поєднанню. У випадку, коли таке відбувається, можна стверджувати про заміну одних цінностей і відповідних їм культурних світів іншими, про поглинання однієї картини світу, однієї символічної системи іншою. Спроби уніфікації духовного універсуму призводять до стагнації культури, її неминучого спрощення, архаїзації та повернення до неактуальних форм спілкування, на особистісному рівні ці спроби здатні спричинити деградацію свідомості, ціннісного світу людини, спровокувати рецидиви "сучасного варварства", поширення якого означає саморуйнацію цивілізації. На думку Н. В.Мотрошилової, драматизм сучасної історії полягає у варварському нехтуванні законів і норм індивідами, які знають про їх існування, але свідомо їх порушують. Більше того, громадська думка стосовно таких людей достатньо толерантна і навіть їх виправдовує [146].

Порожнечею обернулося руйнування традиційних, історично зумовлених соціальних, колективних та індивідуальних форм самоідентифікації, яка заповнюється випадковими та стихійними формами, що претендують на універсалізм. Відбувається формування приватних центрів ідентифікації, як їх називає З. Бауман, що відповідають виключно індивідуальним бажанням і потребам, які є виявом маргіналізації способу життя і поведінки. Все це свідчить про нестабільність сучасного світу, фрагментарність, відірваність людини від минулого, відчуженість від теперішнього часу й відсутність будь-якої турботи про майбутнє.

"Звуження ідентичності", що відбувається у такому світі (С. Хантінгтон), характеризується зростанням націоналізму та загрозою етнополітичних конфліктів для країн, де лише розпочинаються демократичні процеси або країн з неконсолідованою демократією, до числа яких належить і Україна, на що варто звернути увагу вітчизняним політикам.

Як доводить С. Хантінгтон, "звуження ідентичності", завдяки інтеграційним та глобалізаційним процесам супроводжується одночасним її "розширенням" і призводить до появи нової "наднаціональної" ідентичності. Перш за все це стосується Європи, де формується європейська ідентичність і в той же час відбувається звуження національної ідентичності. Так шотландці, ірландці вважають себе європейцями і все менше ототожнюють себе з британцями [214].

Подібні тенденції характерні для багатьох інших європейських народів. Перевизначення ідентичності, перетворення її на "щось більш камерне та інтимне" [214] є однією з причин актуалізації та загострення етнічних проблем, що може спричинити дезінтеграційні процеси.

Світ дедалі стає більш відкритим, зростає соціальна мобільність, розширюються можливості нових контактів, з’являється нове коло спілкування, змінюються місця роботи й навчання, поширюються так звані громадянські шлюби, що здебільшого виявляються короткостроковими, узаконюються шлюби сексуальних меншин.

Такі явища, як і багато інших, подібних до них, протягом останніх десятиліть, докорінно трансформують спосіб життя, формують нову реальність. Опанування нового соціально-культурного простору, засвоєння нових традицій та звичаїв, породжених інформаційною епохою, змінює ментальність та ідентичність людини, відбувається плюралізація останньої. Людина відчуває себе "як вдома" в будь-якому куточку земної кулі або ж відчуває абсолютну відчуженість від світу. Уособленням першого типу, на думку З. Баумана, є турист, а другого – вигнанець.

Швидкість сучасного життя, його високий динамізм, індивідуалізація й гіперперсоналізація розривають національний і культурний контексти, посилюючи при цьому кризу ідентичності, ускладнюють набуття стабільної ідентичності в її традиційних уніфікованих формах і зумовлюють домінування мікроідентично-стей.

Окрім того, на думку З. Баумана, старе значення ідентичності втратило в сучасному суспільстві свою твердість, визначеність та цілісність. ″Ідентичність здається лише на перший, зовнішній погляд фіксованою і твердою, але при розгляді з середини вона виявляється крихкою, вразливою і такою, яка постійно роздираються внутрішніми силами" [19].

Ч. Кукатас, професор Лондонської школи економіки вважає, що у нестабільному соціумі надійною групою підтримки не може бути й етнічна спільнота. "Навіть етнічна належність є величиною не постійною, а змінною: етнічна ідентичність не статична, плинна й змінюється разом із оточенням етнічна ідентичність має контекстуальний характер, оскільки межі між групами зазвичай змінюються відповідно до політичного контексту" [121, с.144-145].

Серед загроз сучасної цивілізації криза ідентичності одна з головних, а демографічні проблеми, міграційні потоки загострюють її ще більше. Подолання ж кризи вимагає знаходження відповіді на специфічний виклик глобалізації – поглиблення конфліктів між людьми, які відчувають свою причетність до глобального світу, живуть у цьому світі і людьми локальних культур. Йдеться, за великим рахунком, про конфлікт між людьми, які мислять категоріями глобального світу, і людьми, які мислять локально. Тому необхідно на практиці реалізувати принцип: "мислити – глобально, а діяти – локально". Однак, сучасна цивілізація, як продукт культурної діяльності людства протягом всієї своєї історії, виявляється нездатною створити нові межі соціальної інтеграції й сформувати соціальні інститути, які б принаймні пом’якшили конфлікти, спричинені трансформаціями і викликами нової стадії цивілізаційного розвитку.

2.8. АМОРАЛІЗМ ЯК НАСЛІДОК НЕГАТИВНОЇ КОНВЕРГЕНЦІЇ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Конвергенція – термін, який був спочатку прийнятий у біології, етнографії, мовознавстві для позначення процесів сходження, взаємоуподібнення, з середини 50 років ХХ століття починає вживатися в суспільно-політичних науках. Незважаючи на опубліковані на той час роботи Л. Февра, А. Тойнбі, Ф. Броделя, які певною мірою вже сформували концепцію "нерухомої" історії, сама історія традиційно розглядалася виключно як історія прогресу в галузі політичної, економічної, соціальної думки, як історія громадських рухів, досягнень і загальнокультурного розвитку. У зв'язку з цим, і саме поняття конвергенції інтерпретувалося переважно в контексті "рухливої" історії, тобто в аспекті різного роду взаємних впливів, дій, взаємодій, культурних обмінів тощо.

З часом, спираючись на досягнення науково-технічного прогресу, філософи і соціологи висловили припущення про поступове згладжування відмінностей між капіталістичними і соціалістичними суспільствами. Таким чином, сутністю теорії соціальної конвергенції на той час було твердження, що об'єктивні, національно не обмежені процеси розвитку сучасної науково-технічної революції і інтернаціоналізації усіх сфер громадського життя, їх глобальний характер неминуче ведуть до зближення двох соціальних систем - капіталізму і соціалізму - і, зрештою приведуть до появи нового "змішаного суспільства", свого роду суспільства - гібриду, що увібрав в себе усе позитивне, як від тієї, так і від іншої системи. На цій основі і передбачалося вирішувати загальнолюдські, глобальні проблеми сучасності.

Нового звучання теорія конвергенції набуває в 60-х роках, після появи відомої статті Я. Тінбергена "Економічна політика: принципи і цілі" [235]. На думку автора, основною рушійною силою, яка стимулювала конвергенцію ідеологічно протилежних суспільних формацій, стала науково-технічна революція.

Новий погляд на процес конвергенції швидко завоював популярність серед соціологів. Книга американського дослідника Д.Белла "Кінець ідеології", що вийшла в 1962 році, стала однією з кульмінаційних моментів розвитку теорії суспільно-політичної конвергенції. Д. Белл підкріпив висунену раніше концепцію постіндустріального суспільства висновком про виникнення нового типу суспільства, яке повинне спиратися на дві найважливіші складові - технології знань і інформаційну індустрію [27]. Ця ідея не суперечила концепції індустріального суспільства, розробленій Р. Ароном і Дж. Гелбрейтом, які стверджували, що сучасні капіталістична і соціалістична організації не протистоять одна одній, а рухаються в одному напрямку - до встановлення загальних вимог технології масового виробництва, що приведе до асиміляція капіталізму і соціалізму внаслідок лібералізації і плюралізму, змішування капіталістичної і соціалістичної власності [71]. На відміну від попередників Д. Белл показав, що у будь-якій соціальній системі економічне зростання об'єктивно спрямоване на досягнення певного оптимуму, при наближенні до якого відмінності між капіталістичними і соціалістичними інститутами зникають.

Пізніше теорія конвергенції стала розглядатися в межах теорії цивілізації. У цьому ракурсі про неї писали як прибічники перфекціонизму (Д. С. Мілль, А. Сахаров), так і економічного детермінізму (Ф. фон Хайєк, Л. фон Мізес) і культурного детермінізму (П. Сорокін). Для цивілізаційного підходу характерним є уявлення про те, що розвиток усіх компонентів цивілізації рано чи пізно приведе до виникнення раціональних форм, тим більше, що науково-технічний прогрес у сфері комунікацій прискорює поширення передових ідей. Погляди названих «конвергенціалістів» відрізнялися оптимізмом: на їхню думку, західний індустріалізм та ліберальна демократія поглинуть та перетворять структури східного комунізму в контексті всеохоплюючого процесу модернізації. В більш широкому сенсі це означало, що раціоналістичні структури західної економіки, політики та культури піддадуться переробці усі комуністичні інститути, створюючи з цього матеріалу новий тип «змішаного» суспільства, що поєднає позитивні риси обох систем. Останнє повинне було підвищити адаптивність нового суспільства до умов зовнішнього глобального середовища. Важливою умовою успіху конвергенції також було те, що обидві системи на той час знаходилися на підйомі. [164].

З кінця 80-х років ХХ століття, коли почалися політичні і економічні реформи в країнах центральної Європи і в СРСР, ідея конвергенції стала переживати кризу. Її поставили під сумнів перш за все в країнах Заходу, де на зміну стратегії "максимальної держави", що панувала в 60-70-і роки, прийшла стратегія "мінімальної держави". В результаті, теорія конвергенції, що вже достатньо сформувалася, знову розпалася на різні гіпотези. На порядок денний встала проблема: або відродити теорію на новій основі, або відмовитися від неї взагалі.

Сучасні дослідники конвергенції під цим поняттям розуміють співіснування двох різнорідних підсистем: державно-бюрократичної і вільно-ринкової, що в сукупності утворюють унікальну систему громадських стосунків, які не мають аналогів[161].

Багато хто з сучасних авторів розглядає сьогоднішні процеси взаємодії Сходу і Заходу з позицій негативної конвергенції, яка припускає, існування не лише благочинного впливу передових країн на ті, що наздоганяють, але і зворотнього процесу - перенесення негативних тенденцій з останніх на перші [167].

Крім того, досить поширеною є теорія такої негативної конвергенції, згідно якої обидві соціальні системи нібито засвоюють одна у одної не стільки позитивні, скільки негативні елементи, що веде до "кризи сучасної індустріальної цивілізації" в цілому. (Р. Хейлбронер, Г. Маркузе, Ю. Хабермас та ін.). При цьому як одна з основних вад сучасної конвергенції розглядається її неорганічність, тобто, закладена з самого початку постійна загроза розпаду, дезорганізації, "аномії", оскільки єднальне нормативне (конституційне) поле конвергенції украй слабке. У концепції негативної конвергенції сам цей процес розглядається то як засіб "ідеологічної диверсії" і спроба "увічнити капіталістичну систему хоч би і в реформованому вигляді", то як певний збудник небезпечного "вірусу", що погрожує кризою усієї сучасної індустріальної цивілізації [228].

Як би там не було, не зважаючи на різні точки зору, конвергенція досить яскраво виявляється у сьогоднішньому житті, і особливо у посткомуністичних державах. При цьому найяскравіше негативна конвергенція виявляється в моралі у вигляді аморалізму.

Під аморалізмом розуміється суспільно-історичне явище, що виражається в запереченні загальноприйнятих, загальнолюдських норм моралі в поведінці людей, в політиці, що проводиться певними групами. Часто аморалізм виступає як характеристика негативних якостей, вчинків і способу життя людини.

Форми прояву аморалізму на практиці різноманітні - від умисного ігнорування моральних норм і правил до псевдогуманного упокорювання і терпимості по відношенню до злочинних антилюдських і антисоціальних дій. Аморалізм є наслідком дезорганізації суспільства, соціальних протиріч, втрати моральних цінностей. Аморалізм підміняє мораль примітивними прагматични-ми, кон’юнктурно-політичними ("мета виправдовує засоби"), естетичними або ж індивідуалістичними неправдивими уявленнями про свободу, самоствердження, насолоду, вигоду особи і тому подібне [26;199].

Особливо яскраво суть аморалізму виявляється в політиці, де сутність його розкривається у використанні (і визнанні законними) будь-яких, передусім аморальних, засобів для досягнення політичних та інших цілей .

Слід зазначити, що аморалізм не є тотожним поняттю аморальності, оскільки аморальним може бути і той, хто не має ніякого уявлення ні про добро і зло, ані навіть про саме існування моральних норм. Аморалізм слід розглядати, скоріше, як принцип практичної або ідейної орієнтації, що обґрунтовує правомірність нігілістичного відношення до загальнолюдських норм моралі в поведінці людини, в політиці, в спілкуванні тощо. Аморалізм може бути пов'язаний як з соціальними протиріччями, так і з культурною і моральною нерозвиненістю людини.

В умовах конвергенції аморалізм виявляється в різних ідеологіях. Так, неоконсервативна ідеологія, що зародилася в другій половині 70-х в США, поступово захопила такі різнорідні сили, як американські республіканці і демократи, англійські консерватори і лейбористи, радянська номенклатура і радянські дисиденти, цілком знищуючи ліберальний дух конвергенції.

В 90-і роки з'являється нова ідеологія і соціальна практика типу "кінця історії" Фукуями [210]. Ця ідеологія робить акцент на наявності конкретного етапу еволюції цивілізації, пов'язаного з закінченням епохи Модерну з його раціоналізмом, науковими і технічними революціями, сталими формами співжиття людей, соціальним прогресом тощо. Глобалізація, інформатизація, деконструючий світогляд постмодерну - характерні риси епохи, що слідує за кінцем історії. «Кінець історії» Ф. Фукуями відрізнявся від класичних західних правих ідеологій великим цинізмом, радикальністю і месіанством, остаточним розривом з традиційним гуманізмом і заміною його доктриною "прав людини", що підміняла універсальні соціальні права політичними, актуальними лише для верхівки "середнього класу". Право обирати, мати власність, накопичувати гроші, свобода слова, зборів - усе це було поставлено вище за право на життя, гарантовану роботу, здоров'я і освіту. У руслі теорії конвергенції ця ідеологія була реакцією на головні досягнення XX століття, пов'язані з успіхами європейської соціал-демократії, "нового курсу" Ф. Рузвельта і радянського соціалізму. Крах неоконсервативної ідеології і соціальної практики, проаналі-зований Дж. Стігліцем допоміг остаточно поставити точки над „i” та назвати речі своїми іменами. Стігліц відзначив, що доктрина, відома під назвою "Вашингтонський консенсус", стала символом віри глобалізації. Сутність її в переконаності в тому, що ринки ефективні, що держави не є необхідними, що багаті і бідні не мають між собою конфліктуючих інтересів, що усе йде до кращого, якщо не втручатися в ці відносини [190].

Практика показала, що це зовсім не відповідає дійсності, оскільки в основі конвергенції лежать дуже глибокі аморальність і антигуманність. Навіть там, де конвергенція була цілком адекватним засобом досягнення цілей єднання людства якраз в силу своєї високоморальності, виник аморальний неоглобалізм, який доходить до звірства, і який вилився в несправедливе насильство на Балканах і в інших регіонах світу. У жертву досягненню миттєвих цілей глобалізації еліти Заходу і цілої низки країн виявилися готові принести в жертву не лише ліберальні цінності, але також законність і демократію, йдучи на заохочення організованої злочинності, егоїстичної номенклатури, зрадників інтересів свого народу.

У житті сучасної України конвергенція за своєю суттю означає, що співіснують два різнорідні типи відносин або, точніше, дві підсистеми, які співіснують, взаємодіють і в сукупності є унікальними, такими, що не мали аналогів у минулій системі громадських відносин. Обидві ці підсистеми втілюють в собі два головних початки - державно-бюрократичний і вільно-ринковий. Один з них йде коренями в радянське і дорадянське минуле, а інший несе в собі відбиток сучасного, ліберально-демократичного розвитку. Для України найбільш прийнятним і найменш болючим був би «м’який» варіант конвергенції соціалістичної і капіталістичної систем, що стосувалося б економічного розвитку і перебудови соціальної структури за умов переходу до нового різновиду соціалізму-демократичного, з «людським обличчям». Але реалізова-ний був інший, жорсткий сценарій конвергенції (об'єднання) соціальних систем, що передбачав поглинання капіталізмом соціалізму, чому передував період анархії і неконтрольованого розпаду існуючих структур.

В економіці це виявило себе у «дикунській приватизації» та відмові держави від будь-якого контролю в управлінні виробничим потенціалом. Достатньо сказати, що залежність підприємств від галузевих міністерств нерідко зводилася до постачання фінансових «відкатів» столичним чиновникам, що їх доставляли директори і їх повноважні представники, а самі керівники становилися необмежне-ними хазяями державної власності, яку через деякий час приватизували чи перепродували. Власниками великих матеріаль-них цінностей ставали кримінальні елементи, випадкові спритники, родичі і діти високопосадовців.

«Дикий ринок» та «прихватизація» привели до різкого розшарування суспільства на дуже багатих (олігархів) та дуже бідних, серед яких опинилися більшість населення України. Замість «середнього» класу, як опори стабільності суспільства, була відтворена соціальна перства дрібних крамарів з їх нестійкою психологією і розпливчатими інтересами.

Були зруйновані результати комуністичноїіндустріалізації як у місті, так і в селі: разом з непотрібними в нових умовах виробництвами, не життєздатними колгоспами і радгоспами були зруйновані і такі, що мали б слугувати основою для підйому виробництва. І якщо у 90-х роках пропагандисти-самостійники у якості аргументу на користь незалежного розвитку України порівнювали обсяги споживання енергоресурсів, виробництва сталі, чавуну, продукції машино буду-вання в Україні з відповідними показниками Великобританії, то у наші часи мова йде лише про те, що Україна - аграрна держава і володіє кращими чорноземами у світі (що вже також не відповідає дійсності).

Політична демократія, отримавши відповідні форми, виявилася деформованою і перекрученою по суті. Політичні партії що змінюють одна одну при владі, обслуговують переважно комерційні інтереси їх власників і фінансових донорів, влада корумпована на всіх рівнях, олігархи, кримінал і владні структури злилися в єдине ціле [216]. Унікальність нинішньої української системи, вочевидь, зумовлена не лише традиціями і українським менталітетом, але й особливими, неповторними формами власності, які формувалися і формуються в пострадянський період. Їх глибинні, системні корені лежать не стільки в українській, скільки в радянській історії і в тій системі суспільно-політичних відносин, яка сформувалася упродовж життя трьох поколінь українців. У зв'язку з цим, при аналізі конвергенції на перший план виходить завдання вивчення змісту "ціннісного синдрому" сучасного суспільства, виявлення того, як він виявляється в різних соціально - демографічних групах, які механізми його формування. Виявляється, що на сучасному етапі найбільш актуальною стає проблема зміни цінностей. В період великої соціально-економічної трансформації Україна демонструє серйозну ціннісну дезінтеграцію. Для більшості українців останні десятиріччя стали часом ціннісного зламу - глибокої і небезболісної перебудови базисних переваг, настанов, життєвих орієнтирів. Спостерігається засилля так званої західної «масової» культури у її найнеприйнятніших зразках, розповсюдження набули іморалізм, правовий нігілізм. В царині ідеології замість плюралізму ідей утворився вакуум, який не в змозі заповнити міфи про історичне призначення українського етносу, про мовну політику, відродження національної культури, про певні сторінки вітчизняної історії і історичні постаті. У кращому випадку це виглядає як невдале експериментування над свідомістю населення України з метою згуртування навкруги невдало винайденої національної ідеї, у гіршому - як бажання за будь-яку ціну відволік суспільну думку від реально існуючих проблем замість їх вирішення [216]. Більшість дослідників цієї проблеми відзначають, що морально-політичний громадський клімат еволюціонує спонтанно і імпровізовано. Так, встановлення державності України і перехід на рейки політичного і ідеологічного плюралізму, конвергенції соціалістичних і ринкових стосунків, одночасно з розширенням демократичних інститутів, свободи ЗМІ, привів до формування олігархічних кланів. Демократичний принцип багатопартійності на практиці став затвердженням квазі-багатопартійної структури, що має дуже мало спільного з демократичною багатопартійністю. Крім того в останні десятиріччя продовжує наростати духовне відокремлення, поглиблюється соціальна диференціація, відбувається нове розмежування ціннісних орієнтацій, загострюються відносини між державою і громадянським суспільством, знову звужується поле свободи особистості, знижується якість освіти тощо.

Все частіше суспільство стикається зі спробами "зганьбити" принципи загальнолюдської моральності, оголосити забобонами совість, чесність, любов до людини, повагу до її гідності. Сьогодні відбуваються спроби виправдати націоналізм, вважаючи, що з його допомогою можна створити розгалужену систему співіснування з іншими народами, тактичної боротьби і стратегічної взаємодії з ними; що можна простежити механізми формування нації; можна, нарешті, сформувати націю нового типу, тобто сформулювати найбільш відповідні для української історії і території моральні принципи і почати їм слідувати, вважаючи себе нацією на підставі загального віросповідання і закону. Слід зазначити, що ті негативні аспекти конвергенції, про які мова йшла вище, зовсім не свідчать про те, що сама по собі конвергенція обов'язково повинна супроводжу-ватися такого роду наслідками. Причина, чому нинішня українська конвергенція обтяжена такими серйозними негативами, не стільки в ній самій як такий, скільки в тому факті, що в ході її формування на перший план були висунуті далеко не кращі риси і особливості її складових. Це ж стосується політичних відносин і власне політики, егоїстичних орієнтацій бізнесу, перш за все бізнесу корпоратив-ного,що мають місце в сучасній ринковій економіці [172].

В останні десятиліття відбулася не лише трансформація соціальної структури суспільства, але і значна зміна його соціокультурних характеристик. Зокрема, стався істотний перерозпо-діл духовних і моральних орієнтацій населення, різке розширення сфери нерегульованої діяльності і неформального спілкування. За відсутності засадничих, об'єднуючих суспільство моральних орієнти-рів в цих умовах намітився ряд змін в моральному житті країни. Усі ці радикальні зміни не могли не вплинути на стан моралі в цілому і ставленні до неї населення. Скрутне економічне становище неминуче вплинуло на стан духовного життя суспільства. Сьогодні на культуру в Україні витрачається у багато разів менше грошей, ніж у будь-яких цивілізованих країнах.

Зазнали зміни навіть нескороминущі і вічні цінності, такі, як повага до людської особистості, визнання права власності, повага до законів своєї країни і сімейних правил і норм, право на соціальну і правову захищеність в державі, емоційну і психологічну підтримку в сім'ї, задоволення нагальних матеріальних потреб, здійснення самореалізації і самоактуалізації особистості. Зазнали девальвації цінності шлюбу і сім'ї, такі як батьківство і готовність подружжя до виконання сімейних ролей, піклування про дитину, виконання материнських і батьківських обов'язків, турбота і увага один до одного. Помітним є поворот від цінностей сім'ї до цінностей суто індиві-дуальних. При цьому в числі людей, які сповідують позасімейні цінності, знаходяться як чоловіки, так і жінки, яким споконвіку була властива роль берегинь сімейного вогнища. Консенсуальний шлюб в сучасному українському суспільстві стає поширеним феноменом. Причиною цього є зниження значущості традиційної установки на сім'ю як основну життєву цінність і зростаюча пріоритетність позасімейних цінностей (освіта, доходи, кар'єра, незалежність). Трансформація сталася і з цінністю патріотизму, який багатьма в Україні обмежується тільки ставленням українця до своєї батьківщини, не враховуючи ставлення до інших народів. Питання патріотизму не пов'язується сьогодні з виявленням того, що можна і треба запозичувати у інших. Це часто призводить до зникнення межі, за якою починається втрата національної самобутності і самостійності.

Отже, в Україні є наявним складний і важкий процес чергової глибинної морально-політичної трансформації і нового випробу-вання народного духу. Такі обставини неминуче ведуть до аморалізму.

Тому важко навіть прогнозувати яка тенденція переможе в умовах світової економічної кризи - до об'єднання нації або до нового загострення ситуації. Процес конвергенції, що відкриває багато нових і дійсно невідомих раніше горизонтів, має скільки негативних, стільки й позитивних наслідків. Без моральності, без політичної волі національної держави, без високого рівня активності аудиторії конвергенція може залишитися тільки можливістю, передбаченою футурологами на рубежі століть.

Особливістю нинішньої ситуації полягає в тому, що включеність України до глобальної системи відбувається в умовах послаблення політичного та ідеологічного пресингу, розширення соціальної самостійності. Безперечно цей процес супроводжується переоцінкою цінностей, критичним осмисленням досвіду попередніх поколінь, новими уявленнями про майбутнє суспільства. Тому, можна констатувати, що в сучасній Україні одною з основних проблем є пошук основи для нового, цивілізованого розвитку. Можливості сучасної конвергенції проходять крізь проблему створення умов для відновлення цивілізованих відносин у постсоціалістичних країнах. При цьому основними елементами сучасної конвергенції прийнято вважати правову державу та розвиток громадянського суспільства. До цих елементів сучасні дослідники додають також переборення національно-державної ізольованості та культурний розвиток. Україна повинна стати повноправним суб’єктом світової спільноти у самому широкому культурному та моральному аспекті. Загалом, країні сьогодні потрібні скоріше не гуманітарна допомога та займи, що йдуть на споживання, а включеність до глобальної світової культурної системи.

2.9.ПОЛІТИКА І МОРАЛЬ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ ПОЛІТИЧНОМУ ПРОЦЕСІ

У сфері, де людина займає центральне місце, неможливо ігнорувати те, що можна визначити поняттям «людський вимір». Політика являє собою підсумок свідомих зусиль людей, які керуються при цьому світоглядними настановами, нормами поведінки, розумінням найважливіших аспектів взаємовідносин людини з соціальним середовищем. Якщо йдеться про уявлення, про людину, людські цілі, неодмінно присутній початок, пов’язаний з такими категоріями як добро і зло, гідне і негідне, справедливість і несправедливість.

Звернення до проблеми співвідношення політики і моралі обумовлюється, в першу чергу, наявністю аморальності в діях політиків у глобальних масштабах, що призводить до нівелювання не тільки етичних імперативів політики, але й розмиванню духовно – культурних цінностей. Багато хто з політиків використовує мораль не як норму власних дій, а як популістську технологію. В результаті відбувається інтервенція імморалізму в політику, який своєю маргінальністю блокує демократичні перетворення.

Політична складова забезпечує організацію, контроль, управління,безпеку, інтеграцію суспільства, спираючись на систему влади, державні інститути,використовуючи адміністративні ресурси, право чи примус. Нормативна особливість моралі полягає в тому, що вона охоплює своїми вимогами всю сферу суспільних відносин, а не лише політичну діяльність виконуючі роль регулятора суспільної та індивідуальної поведінки, мораль поділяє соціальні явища, дії та вчинки людей на «добро» і «зло», даючи людині можливість свідомо орієнтуватися у своїх діях на кращі взірці. Відхилення від вимог етичної поведінки містить у собі зло як для інших людей, так і для усього суспільства і тому є антиморальним.

Мораль не підлягає процедурним правилам і немає встановленої форми виразу. Вона міститься здебільшого у свідомості людей. Винятками є норми релігійної моралі, певні канони Біблії, інших релігійних текстів, а також норми статутів деяких громадських організацій та моральні норми, закріплені як норми права.

На відміну від інших соціальних норм, норми моралі не потребують офіційного втручання для того, щоб вступити в дію. Вони актуалізуються у міру їх засвоєння людиною, що виконує їх за певних суспільних обставин і припиняють свою дію тоді, коли суспільство вважає їх застарілими або недосконалими.

Взаємозалежність і взаємовплив політики і моралі – одна з одвічних тем в політичній філософії. На політиків покладене виконання державних завдань в інтересах суспільства як цілого: але в їх розпорядженні є особливі засоби впливу (примусу), якими вони можуть зловживати заради особистої вигоди, завдаючи шкоди іншим людям. Відповідно, суспільство постійно зацікавлене в тому, щоб політика з її цілями та засобами, вписувалася у рамки прийнятих уявлень про добро і зло, щоб вона інакше кажучи, відповідала вимогам моральності.

У різні епохи, різні мислителі та політичні діячі проблему співвідношення політики і моралі розв’язували по – різному. Дискусійність цієї проблеми зумовлена об’єктивно існуючими суперечностями між повсякденними потребами політичного життя і вимогами моралі до поведінки учасників політичного процесу.

Традиція етико – морального розуміння політики сягає часів Конфуція, Сократа, Платона, Аристотеля. Вони розглядали мораль і політику як тотожні або як дуже близькі. Саме в епоху античності формується «полісна мораль»,що вимагає від людини керуватися у своїй поведінці благом держави і свідомо брати участь у громадських справах. Тому найсуттєвішою моральною метою громадян у суспільному житті вважалося «життя держави» [179]. На той час риси політичного діяча підпорядкувалися людським моральним якостям.

Одним з перших більш – менш раціональне осмислення проблеми політичної етики здійснює італійський політик і вчений А. Макіавеллі, який зробив спробу розподілу етики, політики і релігії. Він розробив особливе політичне мистецтво створення міцної державної влади будь – якими засобами, не враховуючи жодних моральних принципів. «Мета виправдовує засоби» - один з головних постулатів маківеаллізма. В інтересах держави, за думкою А. Макіавеллі, державний діяч повинен органічно поєднувати в собі хитрість і силу. Він має право не дотримуватися обіцянок, бути віроломним, тобто використовувати всі засоби, які зміцнюють державу. А. Макіавеллі стверджував, що людина яка бажає робити лише добро, приречена на загибель серед багатьох людей, які не приймають добро. Для нього найвища цінність – це держава, перед якою цінність окремої особистості повинна повністю ігноруватися. [179]

Таким чином, взагалі громадська позиція Н. Макіавеллі будується на визнанні первинності людського егоїзму і насилля. Тим самим аморальні вчинки знаходять теоретичне обґрунтування і стають нормою політики, тобто те, що йде на користь держави, те і є добро. Саме тому в державі людей консолідує не мораль, а необхідність і користь. Джерело зла міститься в самих людях, тому впливати на людей можна примусом, страхом, брехнею.

Відновлення теоретичного статусу політичної етики відбувається в Новий час. Морально-політичним ідеалом епохи Просвітництва стає «царство розуму», на яке спирається буржуазна держава у боротьбі проти феодального деспотизму. Найбільш послідовним апологетом моральності у людських стосунках був І. Кант. Він стверджував, що від часів Французької революції людський рід здійснив помітний поступ до поліпшення моральних стандартів. Однак моральна досконалість, за І. Кантом, – це перманентний процес. Мислитель наголошує: «Завдяки мистецтву і науці ми досягли високого рівня культури. Ми надто цивілізовані в сенсі будь-якої чемності й увічливості у спілкуванні одне з одним. Але нам ще багато чого бракує, щоб вважати нас морально досконалими. Насправді ідея моральності відноситься до культури; однак застосування цієї ідеї, яке заводиться тільки до подібності морального у любові до честі й у зовнішній пристойності, складає лише цивілізацію. Але поки держави витрачають всі свої сили на насильницьких завойовницьких цілей і тому постійно ускладнюють повільну роботу над внутрішнім удосконаленням способу думок своїх громадян, позбавляючи їх навіть будь-якого сприяння в цьому напрямі, неможливо очікувати якогось поліпшення у сфері моралі» [100]. Кант був переконаний, що справжня політика не може зробити жодного кроку, не шануючи норм моралі. Тому у своїй філософії мислитель моральний закон ставить вище за природне право. Категоричний імператив саме й наголошує, що діяльність індивіда має бути такою, щоб ставлення до людства вимірювалося не лише як до засобу, але завжди як до самоцілі. Таким чином, І. Кант затвердив думку, що етичні імперативи політики безпосередньо пов’язані з її моральними основами, але вони не тотожні.

Традиційними механізмами узгодження й регулювання суспільних інтересів є застосування етатистської системи заборон, стримувань, примусу. Парадигма політичної етики покликана обмежити агресивне втручання держави в суспільні справи, захищати права і свободи громадян моральними засобами. Це відчутно корегується з поглядами Г. Гегеля, у вченні якого одним з головних елементів буття суспільства є наявність свободи, права і моралі. Філософ стверджує, що моральність є ідеєю свободи як живе добро. Принциповий постулат Г. Гегеля: право індивідів на суб'єктивне залучення до свободи реалізується в тому, що індивіди належать до моральної дійсності. Моральна субстанція, що містить для себе сущу самосвідомість у єдності з її поняттям, за Г. Гегелем, утворює справжній дух сім’ї і народу. І лише в державі моральність досягає об’єктивності як органічна цілісність [56].

Теорію компромісних взаємовідносин моралі і політики обґрунтовує М. Вебер[47]. Його аргументи полягають в тому, що провідним елементом політики є демонічне явище – влада, за яким завжди стоїть насилля. На думку М. Вебера, безвідповідальність може призвести до насолоди владою як такою поза її змістовою сутністю. Автор вважає, що оскільки влада є необхідним засобом, прагнення до неї є однією з рушійних сил політики. Політик одної тільки влади здатний на потужний вплив, але фактично його дії спрямовані в порожнечу. За такою логікою етико-моральні імперативи призвані приборкувати надмірні амбіції владних структур. Зважаючи на це, державний діяч має бути реалістом, об'єктивно оцінювати ситуацію і правильно обирати засоби політичної боротьби, спиратися на етичні засади політичної поведінки.

До політичної етики суспільства прийнято відносити переважно загальнокультурні правила поведінки людей і всю сукупність доброчесних цінностей: моральні відносини і свідомість, добро і порядність, справедливість і обов’язок, честь, совість, гідність тощо. На думку французького історика Ж. Мере, саме етика держави оберігає людину від насильницької смерті і зміцнює принципи суверенітету нації: «Держава не робить мене безсмертним. Однак вона дозволяє звільнитися від страху; і смерть є для мене звичайним кінцем життя... Перейти від природної до громадянської (й політичної) свободи означає звільнити «я» від цієї ознаки обмеженості, яка тяжіє на людському роді. себто насильницької смерті. Внаслідок цього відбувається перехід до універсального. Змусити індивіда прийняти універсальне як своє власне добро, змусити його бажати загального, а не лише часткового, котре було причиною його природного нещастя, – ось у чому полягає роль етичної основи держави. Політика є вихованням універсального» [137].

Основними критеріями, що забезпечують стабільне функціонування політичної системи суспільства, прийнято вважати збалансовану владу, ефективне управління, раціональну організацію виробництва і контролю. Успішна реалізація цих пріоритетів значною мірою залежить від того, наскільки державні інститути і політична система в цілому відповідають панівним у суспільстві морально-духовним та культурним ідеалам і цінностям, котрі визначають політичну етику нації. Реальність засвідчує, що науково-технічний прогрес в сучасній цивілізації не супроводжується адекватним її морально-етичним розвитком. Усвідомлюючи це, X. Ортега-і- Гасет заявляє: «Європа залишилася без моральних норм. Маса відкидає застарілі норми зовсім не для того, щоб замінити їх на нові, кращі; їй, в центрі її життєвого плану лежить прагнення жити, не підкоряючись жодним заповідям моралі. Не вірте молоді, коли вона говорить про «нову мораль». Я абсолютно заперечує, що нині існує у будь-якому закутку Європи якась група, натхненна новим етосом. Коли хтось говорить про «нову мораль», то він цим лише вчиняє зайву неморальність, намагаючись перевезти контрабанду» [155]*.* Отже криза моральних основ людства давно набула всезагального характеру, і все більш набуває рис аморальності.

Особливо відчутно аморальність пронизує сучасну політичну систему України. На нашу думку, моральне оздоровлення українського суспільства слід здійснене за допомогою імперативів політичної етики. Це мають робити професійно компетентні й національно свідомі патріоти, враховуючи таку константу: «Політична мораль не може впасти з неба, вона не вписана в природу людини. Єдність Розуму і Моралі має допомагати створенню сприятливих умов для становлення універсаму незалежних агентів, де їх діяльність за допомогою критики підлягала б своєрідному постійному тесту на універсабельність, що практично введений у саму логіку поля: немає більш реалістичної дії (хоча б для інтелектуалів), ніж та, яка, піддаючи політичну силу етичній критиці, сприяє пануванню політичних полів, що володіють найбільш універсальними логічними і етичними диспозиціями» [155].

У дискусіях щодо проблеми співвідношення політичних і моральних цінностей брали активну участь українські вчені – філосо-фи Києво-Могилянської академії (С. Яворський, Ф. Прокопович, Й. Кононевич-Горбацький, Г. Кониський), які надавали особливого значення моральним засадам громадсько-політичного життя, підкреслювали наявність у людини «вільної волі», здатності вибирати те, що стосується мети.

Концепцію «громадського гуманізму» представляли українські мислителі ренесансної доби, серед яких виділявся С. Оріховський - Роксолан. Держава, на його думку, виникає внаслідок укладання суспільного договору людей, яким притаманні схильність і прагнення до взаємодопомоги. Тому держава («освічена монархія») повинна дбати про людей, забезпечувати їх щасливе життя. Моральний обов’язок громадян – Служити державі, керуватися принципом спільного блага.

Наприкінці ХIХ - на початку ХХ ст. до проблем взаємодії її політики та моралі зверталися О. Конт, Е. Дюркгейм, В. Парето та інший теоретик М. Вебер доводив повну розбіжність політики і моралі. Сенс політики, зазначає Вебер, - досягнення і збереження влади, головний її засіб – насильство [47]. Однак не завжди участь у політиці – аморальна.

Проблема співвідношення політичної діяльності й моральної виправданості є стрижнем сучасної політичної науки, яка досліджує моральні аспекти соціальної диференціації суспільства (Р. Дорендорф, Німеччина), етичне підгрунття політики сепаратизму (А. Б’юконен,США), значення моральних регуляторів соціально – відповідальної держави. Чимало сучасних теоретиків принципово дотримуються позицій Макіавеллі та Вебера, підкріплюючи їх новою аргументацією (Г. Кан, Г. Моска, Ф. Хайєк та ін.).

Загалом у новітній соціально – філософській, політичній та етичній думці домінує визнання важливості моральних критеріїв політичної діяльності. Популярною є спроба поєднати політику і мораль засобами модернізованої концепції справедливості (американський теоретик Дж. Роулз). Набувають «другого дихання» ідеї «Облагороджування» політики мораллю (А. Швейцер, А. Ейнштейн, М. Ганді), пріоритету моральних цінностей у суспільно – політичному житті (Е. Фромм, Дж. Хакслі).

Ця проблема залишається у полі зору вчених і на початку ХХI ст. так, С. Д. Хайтун аналізує моральні зміни у державах «золотого міліарда», які пов’язані з побудовою у цих державах у другій половині ХХ ст. кейнсіанської економіки, що дозволило значною мірою подолати вічне протиріччя між її працею та капіталом» [212]. Головна ідея Дж. М. Кейнса полягає в тому, що висока плата працівників (50 – 70 % від вартості продукції) – локомотив економіки за рахунок зростання споживчого попиту, який веде до зростання виробництва [107]. Найбільш характерними рисами кейнсіанської економічної моделі є: прогресивний податок на прибуток і спад (деколи до 90%; масштабна соціальна політика держави; податкових пільг у відношенні видатків заможних громадян; інвестиції держави в економіку та ін.). Треба зазначити, що в сучасній Україні ніколи не впроваджувалася кейнсіанська модель економіки. Починаючи з 90-х років ХХ ст. всі уряди робили головний акцент на монетарну модель економіки, в рамках якої пріоритетною стає боротьба з інфляцією. Для монетаризму характерні: обмеження об’єму грошової маси; скорочення соціальних програм; суттєве зниження державних інвестицій в економіку; податки стають менш прогресивними, таким чином, вони покращуються для великого бізнесу та ін. І головне: протягом 20 років існування суверенної України доля заробітної плати в вартості кінцевого продукту не перевищує 10%.

Це стає однією з головних причин зниження моральної складової в суспільному житті, зростанню несправедливості. Ця тенденція особливо зростає в останні роки.

Оскільки в політиці діють люди з різними інтересами, а відповідно і з різною мірою відповідальності за свої вчинки, вони можуть по-різному тлумачити моральні норми та принципи, керуючись власними егоїстичними міркуваннями замість колективно-моральних.

Під час виборчих компаній. Кандидати в президенти або в депутати велику увагу приділяють чесності, справедливості, правам людини, обіцяють проводити моральну політику. Але після виборів забувають свої обіцянки і політика, особливо по відношенню до простих громадян стає більш аморальною (реальне зниження рівня доходів, необґрунтоване зростання рівня комунальних платежів, зростання цін на предмети першої необхідності тощо).

Для сучасної України характерним є те, що в суперечках із приводу політичних питань моралізаторська фразеологія відводить від розв’язання окреслених проблем, ускладнює досягнення угоди. Однак при вирішенні принципових для суспільного розвитку питань їх обговорюють публічно більш в моральному, ніж політичному аспекті, і іноді буває дуже важко розрізнити їх політичний і моральний виміри та встановити співвідношення цих складових.

Сьогодні часто піддається сумніву органічність морального підходу до політичних проблем, хоча це і не свідчить про його достатність або про можливість гармонійної взаємодії політики і моралі. Розриву між моральними імперативами і сферою політики сприяє існування полярно протилежних за змістом політичних вимог, серед яких чільне місце посідають норми так званої «поведінки, що уникає», тобто такі, що вимагають від індивіда постійного переміщення головних життєвих цінностей із громадсько-політичної сфери у сферу особистого життя. Таким же чином діють протилежні за змістом ідеали ригоризму (поведінки, що постійно орієнтується на ідеї обов’язку, відповідальності перед суспільством і державою) не сприяють моралізації як маніхейська мораль (що спрощено розглядає життя як протистояння якихось двох полюсів), так і протилежна їй плюралістична мораль, що припускає вільний перехід індивіда від однієї системи цінностей до іншої.

Представниками аполітичного морального фундаменталізму значно спрощують проблему цієї взаємодії, коли вважають, що «бездарним» та «зловмисним» політикам досить забажати «повернутися» до добра, стати моральними, щоб у світі встановився мир і спокій. На жаль, сучасні світові процеси (у т.ч. глобалізація) показують, що бажання (або заяви про бажання) політиків керуватися в своєї діяльності моральними принципами залишаються обіцянками.

Аналіз наслідків глобалізації свідчить, що на рубежі ХХ-ХХІ ст. зросла різниця між бідними і багатими регіонами і держави, зростає кількість озброєних конфліктів, посилюється соціальна несправедли-вість. Очевидь, що світова фінансово-економічна криза останніх років долається методами, далекими від норм моралі.

Взагалі значення моральних норм у і політичній діяльності – проблема дискусійна й неоднозначна. Характер суспільства, соціокультурне середовище, вибір індивідом системи цінностей з-поміж існуючих альтернатив – усе це впливає на співвідношення моральних та інших типів норм у політичному житті, на спосіб інтерпретації співвідношення політики і моралі.

Політична етика визначається як нормативна теорія політичної діяльності, що займає такі основоположні проблеми, як справедливий соціальний устрій, взаємні права людини і обов'язки керівників і громадян, фундаментальні права людини і громадянина, розумне співвідношення свободи, рівності, справедливості.

Зв’язок між політикою і мораллю визначається також і типом політичної системи. Політика тоталітарного типу, що ґрунтується на «культі» лідера, тяжіє до поглинання моралі політикою, перетворення моральних відносин у похідні від політичних цілей. Зіткнення політики та моральних норм у рамках правової демократичної держави є найменшим.

Суперечності вживання моральних норм у політиці у кінцевому підсумку обумовлені тим, що носії конкретних моральних норм і влади є виразниками різних позицій. Моральна мотивація протистояння державній владі, виступ проти неї у формі насильства має певні межі, оскільки для протидії легітимній владі можуть бути прийнятні лише легітимні засоби.

Різноманітність факторів, що впливають на політику, складність її внутрішньої структури також обумовлюють виникнення суперечностей між політикою і моральними нормами. Політика реформування суспільства може суперечити моральним установам значної частини населення. У ній зустрічаються проблеми, які можуть бути розв’язані лише через протистояння певним моральним нормам, і розв’язання їх викликає моральний протест частини суспільства.

Розглядаючи питання про роль моральних норм у регулюванні політичної діяльності, треба враховувати, що будь-яка політична дія, яка викликає напруження між владою і моральними настановами, торкається долі багатьох людей і може справляти на них різний вплив. Тому неправомірним є формулювання питання про співвідношення моралі й політики у вигляді альтернативи «або політика або мораль». Разом з тим, – політик, на відміну від службовця, особисто відповідає за кожну свою дію, що крім компетентності, потребує ще й наявності моральної свідомості, справедливості власних рішень тавчинків.

Історія свідчить, що утвердження добра і справедливості йде з успіхом там, де його досягають законними, мирними засобами. Політика нав’язування силою навіть найморальніших засад у житті суспільства пов’язана з людськими жертвами і не може бути моральною. Виходячи з цих умов, моральним можна визначити такого політика, який намагається досягти максимального блага для найбільшої кількості людей. Однак нерідко політичні діячі опиняються перед дилемою: вживати непопулярні та жорсткі заходи, які не витримують критики з гуманістичного та морального поглядів, або відмовившись від них заради моральних принципів, ще більше погіршити ситуацію.

На нашу думку, аморальність в політиці, у тому числі і в українській знаходить прояв в політиці подвійних стандартів, яка означає принципово відмінне застосування законів, правил, оцінок відносно однакових дій різноманітних суб’єктів політики в залежності від ступеню лояльності цих суб’єктів до влади чи лідерів або користі для того, хто оцінює.

Причинами різних оцінок суб’єктами політики аналогічних політичних фактів, подій, ситуацій є упередженість самих суб’єктів політики, особиста зацікавленість, зміна обставин, емоційний стан та ін. Подвійні стандарти в політиці передбачають поділ суб’єктів політичної діяльності і на «своїх» та «чужих». При цьому дії «своїх» отримують схвалення, виправдання, в той же час таки ж дії «чужих» вважаються незаконними та неприпустимими. Особливо небезпечним в політиці подвійних стандартів стає ситуація, коли різні суб’єкти політики починають вільно, на свій розсуд трактувати окремі положення Конституції і законів, визначаючи їх лише в тому випадку, коли вони співпадають з інтересами окремих політиків, партій, політичних груп. Наслідком таких дій стає правовий нігілізм, що нерідко веде до системної політичної кризи.

В міжнародних відносинах політика подвійних стандартів набуває форми звинувачення незручних урядів, держав в порушенні принципів, конвенцій, зобов’язань, «попранні загальнолюдських цінностей», «порушенні прав людини», «відходу від норм міжнародного права» за умов демонстративного ігнорування аналогічних власних дій або дій союзників.

Подвійні стандарти в політиці існують з часів появи суспільства. Вони використовуються як засіб тиску на опонента за допомогу суспільної думки і засіб виправдання власних дій. З іншого боку, розповсюджена практика звинувачення опонентів в подвійних стандартах як засіб заперечення критики.

Одним з проявів подвійних стандартів в політиці є застосування термінів, які відображають протилежний емоційний стан для визначення однакових або дуже близьких політичних дій, явищ. Наприклад, «шпигун – розвідник»; «окупація – визволення»; «диктатор – вождь»; «тиран – лідер» тощо.

Значення і сутність взаємодії моралі, права, моральності в ході глобалізаційних процесів сучасності не усвідомлені повною мірою владними структурами нашої держави. І це, зокрема, детермінує недостатню ефективність соціальних перетворень в Україні. Світова фінансово-економічна криза посилила кризові явища, які набули системного характеру. У кризовому стані опинилася не тільки економічна сфера, але і соціально-політичні відносини. Духовне життя суспільства також піддалося кризовому впливу. Таким чином, мова йде про систему суперечностей між особистістю, суспільством, державою.Процес глобалізації в моральній сфері викликає необхідність появи міжнародних етичних правил, принципів, певних норм здійснення підприємницької, інвестиційної діяльності, фінансових операцій.

Таким чином, у сучасних умовах важливого значення набуває проблема співвідношення моралі й політики. Абсолютизація ролі моралі може призвести до безпомічності в досягненні політичних цілей. Абсолютизація політичних підходів може призвести до моральної деградації суспільства. Реалістичним є визнання, що політика мусить визначити межі застосування моралі в тих чи інших ділянках реальної політики; однак без морального виміру політика неможлива і мораль може змінити на краще засади політичної поведінки та політичні позиції громадян. Такими можуть стати Міжнародні правила ведення бізнесу, Кодекс Честі підприємців, що покликані регулювати дії, які не піддаються жорсткій юридичній регламентації. У новому тисячолітті жодна національна економіка, політика, культура не може успішно розвиватися без багатоплано-вого використання сучасних глобалізаційних мереж (економічних, фінансово-банківських, інформаційних, комунікаційних). Зростає динаміка соціальних зв'язків, оскільки швидко відбувається їх трансформація. Комунікація встановлює міжсуб’єктивні відносини, увагу і повагу до людини, уміння і здатність слухати і говорити. Комунікативні дії в сучасному світі спрямовані на досягнення людством єдиного світобачення та орієнтації у спільній діяльності.

\*\*\*\*\*

Морально-етичні умови життя є чи не найбільш вразливими у суспільствах, що трансформуються: руйнуються традиційні ціннісні пріоритети і на цьому місці формуються нові, гублять зміст, здавалося б, непорушні моральні принципи, заборони, приписи. Їх місце стихійно чи усвідомлено займають нові цінності, пріоритети, норми. У такій ситуації актуальним є задача організації контрольова-ного протікання процесу оновлення у ціннісно-моральній сфері з метою органічного поєднання традиційних, ментально та ідентифікаційно обґрунтованих позицій з новітніми тенденціями, що сприяло б об’єднанню нації навкруг значущих цілей і цінностей.

**РОЗДІЛ ІІІ ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І НАЦІОНАЛЬНО-ДЕРЖАВНЕ САМОВИЗНАЧЕННЯ**

3.1. УКРАЇНА В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ: АЛЬТЕРНАТИВИ РОЗВИТКУ

Незважаючи на перебіг політичних подій в Україні, на боротьбу ніж владними елітами, що змінюють одна одну на політичному Олімпі в результаті дії демократичних механізмів, місце і роль країни в локальних і глобальних історичних процесах залишається невизначеною. Причиною цього є ціла низка суперечливих внутріш-ніх та зовнішніх факторів.

В умовах переходу до нових стадій розвитку людства, пов’язаних з розповсюдженням постіндустріалізму, інформатизації, глобалізації, стає все більш зрозумілим, що ці процеси не приводять до об’єднання людства, а почуття єдності на рівні окремої етнічно-політичної нації і держави залишається демонстрацією належності до певних груп, об’єднань по інтересам, штучним симулюванням відносин „наукового спілкування”, „діалогу”, що обертається на конфронтацію аж до бажання фізичного знищення супротивника.

Хоча засновники соціальної філософії (О. Конт, К. Маркс, Г. Спенсер та інші) намагалися закласти основи наукового розуміння економічного, соціального, політичного розвитку, виходячи з умов ХІХ століття, проте ані неомарксизм, ані позитивістська методологія не зуміли бездоганно обґрунтувати перехід від принципів та моделей суспільства ХІХ століття до адекватних за змістом та формою моделей в умовах ХХІ століття.

Особливо гостро це відчувається в Україні, в умовах трансформації українського суспільства, яке знаходиться в стані перманентної кризи та політичної дезінтеграції, коли постійно створюються нові та руйнуються старі (і ті, що були новими деякий час тому) ціннісні, морально-духовні орієнтири, традиції, звичаї, родинні стосунки, соціальні практики. У той же час мас-медійний простір, масова культура, а з ними й масова свідомість знаходяться в зоні тяжіння глобалізованих версій „віртуальної містики”, декларуючи свою віддаленість від національно-суспільних інтегрую-чих феноменів, йдучи наперекір бажаним і декларованим формам комунікації, сталим принципам взаємовідносин та взаємозв’язків, а отже і процесів соціалізації та суспільного відтворення взагалі.

Поряд з цим, досить стрімко поширюються незвичні тенденції та загострюються соціальні протиріччя. На тлі розповсюдження масової освіти та інформаційного „шуму”, за умов тотальної лібералізації всіх сфер суспільного життя спостерігається знеособлення, масовізація, духовна (у тому числі морально-правова) деградація та зубожіння людини, соціокультурна дезадаптація, і кінець–кінцем – суспільна дезінтеграція особистості.

Вочевидь, в таких умовах позбавляються гносеологічної цінності сталі принципи дослідження соціальних процесів, як то ідеъ прогресу і зближення векторів розвитку окремих країн і цивілізацій, інтеграції і руху до цілісності людства на основі євроцентризму. Відходять у минуле, здавалося б, прогресивні і перспективні системи цінностей і ідеалів. Натомість все більшого розповсюдження набувають альтернативні позиції і ідеї плюралізму, а не монізму, дезінтеграції, а не інтеграції, багатовекторності замість прогресу.

У кращому разі вказані альтернативи розглядаються як взаємодоповнюючі, але частіше в теорії і на практиці розповсюдження набувають ті, що ламають встановлені конструкції і хаотизують буттєвий і життєвий світ сучасної людини.

В цих умовах підвищується значущість філософської рефлексії над проблемами соціальної динаміки як на рівні світ – системи, так і в межах окремо взятих країн і регіонів. Результати таких досліджень повинні знайти втілення у релевантних практиках сучасного соціуму та відповідних підходах до розв’язання накопичених теоретичних та практичних проблем.

Навчальним э завдання пошуку ефективних шляхів розвитку української держави з урахуванням внутрішніх можливостей, геополітичних впливів та глобалізаційно-цивілізаційних процесів, що відбуваються в сучасному світі.

Проблема загальних засад поступу людства притягувала нашу увагу ще з кінця 80-х років ХХ століття, що було цілком слушно в умовах постійних змін і потрясінь, які виявили себе як цивілізаційні зрушення і безпосередньо зачіпали особисті світоглядні позиції і саме фізичне існування. На той час генератором ідей на кафедрі виступав В.П. Шерстнюк, – людина розумна, якщо і заангажована „ізмами”, то лише у межах, які диктували здоровий глузд, життєвий досвід і теоретична обізнаність. У 1991 В. П. Шерстнюк вже не тільки виступав на теоретичних семінарах з критикою теорії Маркса і марксизму-ленінизму, але й, як виявилося, підготував досить об’ємний рукопис про перспективу і можливу долю соціалістичної (комуністичної) ідеї [2;9]. Вже після смерті В. П. Шерстнюка, готуючись відзначити його 90-річчя, цей текст надихнув нас на проведення конференції про долю ідеї соціальної справедливості на початку ХХІ століття, яка відбулася 20 листопада 2008 року [96].

Те, про що писав наш вчитель у 1990-91 рр., виявилося вельми актуальним на початку ХХсторіччя. Тим більше, що ж відбувалася заочна полеміка через роки з такими нашими сучасниками, як І. Валлерстан, В. Іноземцев, С. Кара – Мурза, Т. Ойзерман, А. Панарін, В. Федотова, роботи яких присвячені обговорюваній проблемі [42;93;104;152;204]. Звичайно, за цей час у світі відбулися зміни, з’явилися або набули розповсюдження тенденції, про які у 90-ті роки хіба що можна було здогадуватися. Найбільш значущими серед них можна назвати еволюцію глобалізаційних процесів, розгортання інформаційної революції, доведення до певного етапу реформаційних змін у ряді країн світу, перш за все у Китаї. Вказані тенденції аналізують у своїх роботах автори, про яких йдеться вище. Опрацьовуючи їх ідеї, ми разом з тим спиралися на соціально-філософські вчення про природу і сутність постіндустріальної цивілізації (Д. Белл та інші), глобалізації (У.Бек). демократії і лібералізму (В. Іноземцев, Н. Козін), цивілізаційно-ментальну специфіку різних регіонів світу (Б. Гаврилишин) [22; 54;93; 111].

Особливий інтерес викликають роботи, в яких переглядаються позиції щодо джерел та рушійних сил революційних змін у сучасному суспільстві, ролі систем цінностей у вказаних процесах [103;104;108]. Звичайно, певні інтенції, що виникли при роботі над темою, виходять за межі презентованого списку літератури і кола згадуваних авторів. Тим більше, що не всі з наведених робіт є провідними з досліджуваної тематики, але навіть вони дозволяють продукувати плідні ідеї в контексті визначення місця і перспектив розвитку українського суспільства в сучасному світі.

У марксовому висловлюванні про „кінець передісторії” та у відомому „кінці історії” Ф. Фукуями мова йде про різні речі. К. Маркс мав на увазі перехід від капіталізму до суспільства комуністичного типу, де не тільки змінюються форми власності, природа влади, долається відчуження людини, але й відбувається корінний переворот у всіх сферах життя, що дає простір для розвитку усіх сутнісних сил людини, для плідної творчості.

Ф. Фукуяма говорить про конкретний етап еволюції цивілізації, пов'язаний з закінченням епохи Модерну з його раціоналізмом, науковими і технічними революціями, сталими формами співжиття людей, соціальним прогресом тощо. Глобалізація, інформатизація, деконструючий світогляд постмодерну – характерні риси епохи, що слідує за кінцем історії. Світова економічна криза 2008-2010 рр. спростувала цей, як виявилося, занадто оптимістичний прогноз. В умовах кризи після певного періоду забуття зріс інтерес до особистості і ідей К. Маркса. На пострадянському просторі розвіялися ілюзії відносно того, що достатньо скасувати державну власність, зруйнувати адміністративно-командну систему господарю-вання, відмінити керівну роль єдиної партії і дискредитувати тоталітарну ідеологію, а натомість ввести ринок і приватну власність, демократичні методи управління, як капітал сам зробить свою справу і автоматично виведе суспільство у число передових, розвинених держав світу. По суті це була позиція, яка дійсно привела до краху радянську систему і СРСР, але сама була побудована на вірі в те, що нібито об’єктивні закони історії здатні самі по собі реалізуватися в історичному процесі. До речі, на цьому ґрунтувалася впевненість М. Горбачова у дієвості перебудови, що розумілася як гласність, плюралізм думок, свобода висловлювань. Ті, хто били себе в груди, наголошуючи на відданості матеріалізму і діалектиці, насправді вели себе як завзяті схоласти та ідеалісти. Тож і сталося не так, як бажалося.

У поверненні до ідей марксового вчення зіграли свою роль витверезуючий плин реальності, світова економічна криза, які ще раз підтвердили вірність ідей Маркса про кризи як прояв ритмічного характеру функціонування капіталу.

Корінні питання, пов’язані з аналізом ситуації, у якій опинилося пострадянське суспільство, у тому числі й Україна, пов’язані з виявленням того, чи потрібні були перетворення у кінці 80-х – на початку 90-х років ХХ ст. та яким шляхом необхідно було йти у сферах економічний, соціальній, політичній, духовній.

Без сумніву, радянське суспільство того часу знаходилося у глибокій кризі, пов'язаній з переважанням екстенсивних методів господарювання, засиллям тоталітарних важелів управління, пануванням моноідеології тощо. У той же час в масштабах зверхдержави були створені величезні виробничі сили на основі комуністичного типу індустріалізації, забезпечені певні соціальні завоювання для широких верств населення, а також можливості для культурно-духовного розвитку націй і народностей. При цьому Україна займала почесне місце серед союзних республік по багатьох показниках.

В таких умовах, здавалося б, цілком логічно було переглянувши головні теоретичні постулати і догми та відмовившись від невиправданих форм практичної діяльності, на основі врахування світового та вітчизняного досвіду здійснити поступові еволюційні кроки до нової структурної організації суспільства на чітко визначених засадах. Прикладом тут може слугувати китайський експеримент, автори якого сміливо відмовилися від догматичних комуністичних ідей у намаганні об’єднати ефективний економічний розвиток зі збереженням орієнтації на ідею соціальної справедливості і гармонійного розвитку суспільства [41].

За логікою марксової теорії, перетворення необхідно було починати в соціально-економічній площині, створюючи умови для формування нових економічних і стратифікаційних утворень, які б поступово розповсюджувалися на політичну і духовну сфери. В СРСР революція „згори” розгорталася у прямо протилежному напрямку – від свідомості до політики і економіки. Соціально-стратифікаційна сфера спочатку не зазнала помітних зрушень. В результаті „гласність”, „свобода слова”, „плюралізм думки” не тільки відкрили канали для „пускання пару” соціальної напруги, невдоволення, але й для анархізації ситуації. „Слово”, на яке покладали надію можновладці, спиралося на застарілі догми „марксизму-ленінизму”, і в якийсь момент теорія взагалі була відкинута, як непотрібна.

Вже тоді лунали тверезі голоси, що закликали до перегляду основ пануючої теорії і пропонували реальні варіанти реформування системи без різких стрибків і руйнівних нововведень [229]. Серед них можно назвати твердження про те, що соціалізм має різні етапи розвитку і що взагалі його можна вважати за самостійну стадію розвитку суспільства. Це – суспільство, націлене на вирішення соціальних завдань, на реалізацію ідеї соціальної справедливості, але таке, що може використовувати при цьому капіталістичні форми господарювання, різні форми власності, ринок, рух капіталу. При цьому пропонувалося на певній період збереження ролі держави і використання сучасних методів управління з урахуванням конкретних умов господарювання і рівнів економічного життя [229, с. 39-46].

Тобто, на той період найбільш прийнятним і найменш болячим для України був би „м’який” варіант конвергенції соціалістичної і капіталістичної систем, що стосувалася б економічного розвитку і перебудови соціальної структури за умов переходу до нового різновиду соціалізму – демократичного, з „людським обличчям”. Але реалізований був інший, жорсткий сценарій конвергенції (об’єднання) соціальних систем, що передбачав поглинання капіталізмом соціалізму, чому передував період анархії і неконтрольованого розпаду існуючих структур.

В результаті, замість проголошеного Марксом „кінця передісторії” відбулося поглинання соціалістичних (хай і недосить повних і вдалих) завоювань капіталізмом в результаті здійснення жорсткої (жорстокої) конвергенції двох систем. Більше того, при цьому відбулося відтворення гірших рис капіталізму, від чого застерігали Ю. Габермас, Д. Белл та інші соціальні філософи.

Намагаючись виявити причини вказаного стану, можна констатувати, що у даному випадку співпали інтереси і цілі свідомих руйнівників „імперії зла” і соціалістичної ідеології на користь США і відповідних міжнародних центрів, а також їх попутників у самому радянському суспільстві – національної партійної номенклатури, яка бажала привласнити суспільні багатства і бути незалежною від „руки Москви”, підпільних міліонерів, „цеховиків”, бандитів і грабіжників, нащадків тих, у кого влада відняла багатства у минулому, ідеологічних перевертнів тощо. І коли підвалини суспільства за законами синергетики досягли стану нерівновісності, уся система була ліквідована зусиллями декількох осіб, серед яких і сам Горбачов посідає не останнє місце, хоча він і не був присутнім у Біловіжській Пущі.

Особливо треба виділити у цьому хорі голоси українських націоналістів, які переслідували власні цілі, але виявилися неготовими очолити розбудову незалежної України через власне невігластво, невміння керувати державою, нездатність запропонувати сучасні, відповідні реальному стану цінності і ідеали, що згуртували б більш, ніж 50 мільйонів українців. За своїм менталітетом більшість з них виявилися рабами власних міфів і „совками” навпаки, нездатними до продуктивної творчої діяльності.

В міжнародній політиці України процеси, які відбувалися хаотично, спонтанно, виявилися незавершеними, вибірковими, здійснюваними у тій мірі, в якій це відповідало короткостроковим завданням, миттєвим вигодам і антікомуністичним пропагандистським штампам. В результаті сьогодні ми маємо державу, територія якої розглядається як можливе поле бою між зацікавленими воєнними блоками і державами, яка здатна лише частково виконувати роль сировинного придатку та ринку збуту для інших країн, що розташовані як на захід, так і на схід від України.

Сучасне суспільствознавство накопичило великий обсяг теоретичних підходів, концепцій щодо сутності історичного процесу, значущості в цьому різних сфер життя, джерел і рушійних сил змін, що відбуваються, котрі займають найширший простір від лівого флангу (марксизм, неомарксизм) до правого (фашизм, неофашизм, націоналізм). Між ними знаходяться ті, що більшою чи меншою мірою тяжіють до однієї з названих тенденцій. Сьогодні точаться дискусії навкруг питань про те, чи є зміни і кризи у економічній сфері вирішальними для майбутнього соціуму, або ж головними тут є зміни у ціннісній сфері [54; 108; 207]. Конкуруючими виглядають формаційна, цивілізаційна, культуротворча, світ-системна теорія еволюції суспільства. Обговорюються переваги ліберально-демократичного устрою перед авторитарним чи тоталітарним [93; 111]. Соціальні проблеми розглядаються в контексті цивілізаційно-модернізаційних змін, глобалізації, інформатизації суспільства [22; 206].

Розглянемо деякі з зазначених проблем з урахуванням того, яким чином вони впливають на процеси, що відбуваються в Україні, або можуть впливати у межах корегуючо-регулюючих управлінських дій з боку владних структур.

Аналіз логічно почати з теоретичних засад марксистського вчення про суспільство, на якому було побудоване державне будівництво в Україні у недалекому минулому і у боротьбі і протистоянні (а також у єдності) якому відбувається становлення української державності сьогодні. Риторичне за питання „То ж яке суспільство ми будуємо?” криє за собою велику проблему вибору суспільством (і державою) свого майбутнього, цілей і шляхів, за якими необхідно до нього слідувати. Дрейфування без руля і вітрил у бурхливому океані сучасного соціуму не тільки виявили нездатність наших владноможців до прогнозування наслідків своїх дій (мова йде про усіх без винятку), але й показали безперспективність такого стану для самого існування України як самостійної держави.

До ключових питань, відповіді на які певною мірою можуть внести ясність у цьому відношенні, можна віднести такі: яким шляхом все-таки йти Україні – будуючи соціальну (соціалістичну) державу чи віддатися на волю стихії спонтанного формування основ буржуазного устрою? Хоча й спонтанність сьогодні є переважаючою, однак ми бачимо, що поряд з демагогічною демонстрацією зовнішньо привабливих гасел про свободу, демократію, вільне підприємництво, влада вимушена значну увагу приділяти соціальним питанням, забезпеченню хоча б мінімальних стандартів життя найбільш незахищених верств населення. В таких умовах постає питання – чи таким вже небезпечним є для України соціалістичний вибір – тобто, побудова держави, орієнтованої на реалізацію принципу соціальної справедливості, як це здійснено у таких країнах, як Швеція, Австрія, Швейцарія? Незважаючи на те, що комунізм, соціалізм, марксизм, для національно (націоналістично) ангажованої української інтелігенції залишаються символами гноблення і тоталітаризму, загрози демократії і незалежності, у світі ставлення до самого Маркса і до його вчення значною мірою змінилося. Здійснена змістовна і глибока критика теорії соціалізму і комунізму, визначені можливості поєднання (позитивної конвергенції) ідеї соціальної справедливості і економічної ефективності тощо [42; 54; 96; 104; 117; 152]. До того ж, практично доведена перспективність вказаного типу цивілізаційного розвитку для недостатньо розвинених країн на прикладі Китаю, В’єтнаму [41]. З іншого боку, зникла загроза нав’язування тоталітарного комуністичного режиму з боку Росії, у якій втілюється в життя варіант ліберального капіталізму з поєднанням авторитарних важелів управління [187]. Досвід Європейських держав соціалістичної орієнтації у внутрішній політиці вдало поєднується з нейтральним статусом у сфері міжнародних відносин, що може бути втілено і в Україні.

Болючим є питання про те, з ким Україні йти далі, на чий бік схилятися – до Європи чи до Росії. Невдале експериментування 2005-2010 року показало, що Європейській співдружності непотрібні зайві „нахлібники”, приєднання яких до європейських структур, до того ж, може привести до непотрібної конфронтації з Росією. Тому то і віддалилася перспектива приєднання України не тільки до НАТО, але й до Євросоюзу. Тим більше, що в умовах кризи дестабілізаційні процеси зростають навіть у ядрі Європейської співдружності. Не надав дивідендів Україні і вступ в ВТО, а навпаки, показав, що ніхто в умовах жорсткої конкуренції не збирається допускати нових гравців на ринок товарів і послуг без вигоди для себе. На думку американського дослідника І. Валлерстайна, рух капіталу у сучасному світі з необхідністю передбачає поряд з існуванням капіталістичного ядра розвинутих держав наявність обслуговуючої периферії як ринку збуту, дешевої робочої сили, сировинних ресурсів, місцезнаходження екологічно небезпечних виробництв. Якраз співіснування розвинутих і недостатньо розвинутих у тому числі з пануванням докапіталістичних економічних укладів країн надає додаткового імпульсу для ефективного руху капіталу в світових масштабах [42]. Тож, в таких умовах ані Європа, ані США не зацікавлені у появі у своєму колі такої держави, як Україна, що за кількістю населення ще має можливість порівнювати себе із Францією.

З іншого боку, відновлення зв’язків з традиційними партнерами – Росією, Білоруссю, Казахстаном та іншими повинне здійснюватися виважено, з урахуванням інтересів не тільки окремих груп олігархів, а виходячи з національних інтересів всієї України.

Окрему групу протиріч для України утворюють процеси глобалізації, що в умовах постмодерну ведуть до нівелювання впливів національної держави, етнічності у соціальному житті, а власників засобів виробництва – звільнюють від соціальних і національних зобов’язань [22]. Ще чекає свого аналізу не зовсім вдалий проект „помаранчевої” революції в Україні, який почався цілком в дусі сучасних тенденцій світового рівня, а закінчився поразкою національно-ангажованих сил [219]. Тут свою роль зіграли і неуцтво керівної верхівки, відсутність бажання наполегливо працювати у обраному напрямку, перебільшені владні амбіції окремих „гетьманів” і „гетьманят”, а також причини, що випливають зі звичок, які залишилися від радянських часів (впевненість в тому, що достатньо озвучити привабливі цілі, а далі справа піде сама собою).

Одним з уроків невдачі „помаранчевої” революції полягає в тому, що бажані нові цінності не можуть нав’язуватися людям силоміць, а у їх змісті міфи не мають перевищувати певну міру, і не можуть слугувати основою нового світогляду у порівнянні з зрозумілими і прийнятними для більшості цілями і цінностями. У світлі територіально етнічного розшарування в сучасній Україні не завадить згадати про теорію „культурно-національної автономії” щодо окремих територій з поступовим підходом до певного консенсусу у межах єдиної унітарної держави. Тобто, за умов переважання у світі тенденції до глобалізації, держава має регулювати процеси глокалізації, як нового відродження національної держави [22; 204; 207].

Тільки за цих умов народ України у близькому майбутньому і у віддаленій історичній перспективі може мати надію на сталий розвиток, а не на „африканізацію”, яка є реальною загрозою за умов неконтрольованого дрейфу, який веде до розпаду і дезінтеграції.

Яке майбутнє чекає людство, а отже, й Україну – це питання, що сьогодні ставиться на порядок денний багатьма дослідниками цивілізаційних зрушень на переломі тисячоліть. Зокрема, у центрі уваги російських авторів, В. Г. Федотової, В. О. Колпакова, Н. Н. Федотової [204], знаходяться три великі трансформації глобального капіталізму, що відбулися з ХІХ ст. до цього часу. За основу автори беруть взаємовідносини між економікою і суспільством у широкому значенні слова.

Перша трансформація охоплює ґенезу капіталізму, його визрівання і розвиток класичної фази, а також виникнення першої глобалізації у період ХІХ-ХХ ст. аж до початку Першої світової війни [204, с. 8-10]. В цей час відбувся злам традиційного укладу життя, прискорився соціальний прогрес. Індустріалізація призвела до переселення великих мас населення у міста, відбулися корінні зміни у культурі.

У період першої глобалізації капіталізм, на думку авторів, наніс смертельний удар традиційним інститутам, ціннісно-раціональний тип модернізації змінився цілераціональним, першою формою якої була економічна діяльність. Головним стрижнем розвитку тут був вільний рух капіталу і панування принципу лібералізму [204, с. 8-10].

1914-1970 рр. – це період другої трансформації капіталізму, що відбувалася на основі організованого суспільства і її втілення – техніки, яка розуміється ширше, аніж використання машин у виробництві. Техніка та організація, що обмежили ринкову економіку і ліберальний капіталізм, зокрема, призвели до зростання плановості і керованості суспільними процесами, головним чином заради реалізації ідеї соціальної справедливості. Так виникає суспільство споживання на Заході і соціалістичний устрій на Сході. Автори визначають організований капіталізм і відповідну йому сучасність як „капіталізм і суспільство, у якому погоджені цілі різних груп трудящих і різних соціальних верств” [204, с. 12]. Однак світова криза 1970 р. дезорганізувала вказаний напрямок трансформації світового капіталізму.

Автори наголошують на тому, що сьогодні ми є свідками переходу капіталізму до нового етапу розвитку. Якщо докласичний капіталізм показав, що традиція має значення, а ринки – це лише новий економічний механізм, класичний ліберальний капіталізм показав переважання ринків і економіки над суспільством, то некласично організований капіталізм ХХ ст. намагався вивільнити суспільство, поставити його над або поряд з ринком та економікою. Завданням постнекласичного капіталізму (що й є змістом третьої трансформації) є вивільнення суспільства разом з висуванням на перший план політики, етики і культури [204, с. 12]. Третя трансформація – це дуже довгий період, який можна визначити як неомодернізм, доганяюча модернізація незахідних держав, які звернули від лібералізму до антиліберальних позицій, що обіцяє повороти і біфуркації з невизначеними поки результатами у розвитку капіталізму і суспільства, а також у спрямуванні прогресу [204, с. 13]. Почалася ця третя трансформація з розповсюдженням третьої глобалізації, що зовні символізувала перемогу лібералізму в глобальних масштабах і капіталу – над національними інтересами окремих держав. Але поступово спостерігається зменшення значущості ліберальної ідеології, поява нових капіталістичних держав в Азії, послаблення тенденцій глобалізації. Не тільки ринок і капітал, але й суспільство, мораль, культура займають чільне місце в соціалізації людини і саморегуляції суспільства. Стає зрозумілим, що серед головних загроз людству сьогодні – відсутність відповідних часу систем цінностей, проблеми екологічного, етичного характеру, обмеженість справедливості.

Як би не називати сьогоднішнє суспільство – постіндустріаль-ним, технотронним чи техногенним, інформаційним, глобалізованим – різними доступними засобами людство вимушене бути вирішувати позначені вище проблеми [204, с. 13].

Важливо, що сьогодні нового імпульсу набуває активність національних держав, відбувається виділення цілераціональної системи політики як основи розвитку незахідних автохтонних капіталізмів. Тобто, мова йде про те, що певною мірою відбувається послаблення тих тенденцій початку 90-х років ХХ століття, які йшли врозріз з актуальними для України задачами (побудова державності, національна та соціальна ідентифікація). Проблемне поле переміщується у коло питань з приводу того, як більш ефективно використати ці сприятливі тенденції у напрямку сталого і гармонійного розвитку України.

У зазначеній вище статті автори малюють декілька сценаріїв розвитку людства і окремих держав в ході третьої трансформації капіталізму. Точніше, ці сценарії стосуються якраз розвитку незападних держав, до числа яких відноситься й Україна. Один з таких сценаріїв — утримання державами незападного капіталізму індустріалізму і господарських демократій, ринкового механізму в межах наявної соціально-культурної і політичної специфічності з метою захисту від негативних наслідків західного впливу подібно тому, як це відбувалось і відбувається у Японії, Китаї, Південній Кореї.

Якщо це вдасться, то протиставлення капіталізму і соціалізму може зійти нанівець якраз завдяки утриманню соціально-культурної специфічності та ідентичності. Однак, як зазначають експерти, в разі невдачі ситуація може повернутися до традиційно-ринкової економіки ХVІІ-ХІХ ст. з усіма її негативними наслідками для суспільства.

Інший варіант настання нового часу для незападних держав, тобто, незападні суспільства почнуть еволюціонувати у бік підкорення економіці. При цьому можливі три напрямки такого роду еволюції:

а) за сценарієм, що його реалізували держави Заходу (індустріалі-зація, становлення буржуазних націй, формування „модульної” людини, виникнення багатьох варіантів капіталізму);

б) реалізація Китаєм та державами Східної Азії в цілому нової моделі розвитку, до якої можуть приєднатися Бразилія, Росія, Індія, Індонезія тощо;

в) конвергенція азіатського розвитку з західним капіталізмом шляхом використання праці і людських ресурсів Азії з орієнтацією на політичну систему і техніку Заходу.

Погоджуючись з можливістю реалізації вказаних сценаріїв, заради істини вкажемо ще на один, який не передбачений ані сьогоднішніми лібералами, ані не заангажованими комуністичною ідеєю дослідниками сучасності, але в який вірить відомий американський соціальний філософ І.Валлерстайн. зараз, зауважує автор, буржуазія стоїть перед необхідністю трансформуватися, щоб зберегти пануючий стан. І таке можливе. Але „альтернативна можливість полягає в створенні протягом ста наступних років соціалістичного світового порядку, що буде спиратися на систему виробництва для задоволення потреб, порядку, який передбачає відмирання держав внаслідок відмирання міждержавної системи, порядку, результатом якого буде раціонально організована система розподілу ресурсів, часу, простору і соціальних ролей. Така система не буде утопією, і не буде системою, позбавленою історії. І зовсім неможливо сьогодні напророкувати, які будуть її інституційні форми. Але ця альтернатива була б дійсним прогресом” [42, с. 64]. Цей висновок перегукується з тим, про що писав, В. П. Шерстнюк більш ніж 20 років тому: „Найближчі цілі людства повинні бути пов’язані з подоланням негативних наслідків панування економіки і виходом на перший план соціальної сфери… Що ж стосується форм суспільного устрою, то вони можуть бути різними і ніхто не має права докоряти одній державі або народу за те, що вони, буцімто, обрали неправильний шлях розвитку, бо це їх власна справа… Зберігається надія на те, що людство знайде в собі сили мирно розв’язувати проблеми, що виникають і рухатися по шляху прогресу. Я оптиміст…” [229, с. 54].

Що стосується України, то треба мати надію, що знайдуться соціальні сили і лідери, які будуть заклопотані перш за все державним розвитком і їм вистачить волі обрати серед наявних альтернатив шлях, який би відповідав національній історії, сьогоднішнім можливостям і раціонально обґрунтованим і свідомо обраним цілям для сталого і гармонійного розвитку.

3.2. ПЕРЕСТРУКТУРАЛІЗАЦІЯ СУЧАСНИХ ЕЛІТ В УКРАЇНІ

Соціальна система будь-якого суспільства завжди складається із двох основних груп: тих, хто керує, і тих, ким керують. Групи людей, які займають провідне становище в суспільстві, називають елітами. Вся історія розвитку цивілізації демонструє нам, що навіть у максимально демократичних державах завжди існували еліти, які у тій чи іншій мірі впливали на протікання соціально-політичних процесів, визначали напрямки їх розвитку.

Існують елітні групи і в Україні, що не суперечить демократизації та раціоналізації нашого суспільства, а, навпаки, виступає фактором удосконалення методів соціально-політичного управління державою. Більш того, наявність різноманітних елітних груп є одним із підтверджень переходу України від тоталітарного, до демократичного політичного устрою, для якого першорядну значущість має не боротьба з елітарністю, а вирішення проблеми формування максимально кваліфікованої, результативної і корисної для суспільства еліти, своєчасне її оновлення та попередження тенденцій відчуження від народу. У зв’язку із цим, актуальноюпостає проблема аналізу сучасних елітних груп в Україні, визначення їх взаємозв’язків, напрямків трансформації та ролі у розвитку держави.

Еліти, як соціальні групи, існували у різних суспільствах на протязі усієї історії людства. Ідеї поділу людей на «вищий» і «нижчих», «аристократію» та «простолюдинів» знаходять своє обґрунтування у творчості Конфуція, Платона, Н. Макіавеллі, Т. Карлейля, Ф. Ніцше та інших. Однак сам термін «еліта» у науковій обіг ввів наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. французький дослідник Ж. Сорель. З часом з’являються перші концепції еліт, авторами яких були В. Парето, Г. Моска, Р. Міхельс [158;140]. Вони розробили основні теоретичні підходи до вивчення сутності та типології елітних груп, проаналізували їх роль у життєдіяльності суспільства. Значний вклад у розвиток теорії еліт внесли і такі учені, як Р. Міллс, Т. Дай, Л. Зіглер, Е. Гідденс [138;57] та інші.

Зважаючи на те, що еліти є однією з найбільш впливових сил, що значною мірою визначає напрямки розвитку усіх сфер життєдіяльності суспільства, аналізу цього складного і багатоаспектного явища сьогодні присвячені праці багатьох як російських [52;193], так і українських [230;160] учених.

У той же час, незважаючи на значну кількість наукових досліджень, актуальною залишається проблема аналізу еліт як динамічної системи, яка постійно наповнюється новими ознаками і характеристиками що, у свою чергу, впливає на соціальні трансформації, розвиток держави. У зв’язку із цим, нашою метою є аналіз сутності, процесів формування та напрямків трансформації сучасних елітних груп в Україні за для аналітичного узагальнення і конкретизації знань щодо тенденцій їх розвитку та впливу на соціально-політичну процеси в країні.

Під елітами розуміють групи людей, які займають провідне становище в суспільстві. Це найбільш впливові кола політично і економічно панівних класів, які зосередили у своїх руках великі матеріальні ресурси, владу, засоби масової інформації тощо. Вони володіють значним рівнем впливу на суспільство і є основним джерелом поповнення керівних кадрів для інститутів влади.

Серед основних факторів, що зумовлюють існування еліт в суспільстві, можна виділити наступні:

* психологічна і соціальна нерівність людей, їх неоднакові здібності;
* соціальна та політична пасивність широких мас населення;
* функціонування закону розподілу праці, який вимагає професійного заняття управлінською діяльністю як основної умови її ефективності;
* висока суспільна значущість управлінської праці та її відповідна фінансова винагорода;
* широкі можливості використання управлінської діяльності для отримання різного роду соціальних привілеїв.

У науковій літературі, щодо типології еліт, існує два основних підходи. Прибічники першого (П. Бірнбаум, Ч. Р. Міллє, Т. Мейно), який називається моністським, вважають, що суспільством завжди керує єдина, досить згуртована еліта, представників якої об’єднує однакове соціальне походження та високий рівень матеріального за-безпечення. Інші дослідники (Д. Белл, З. Бжезінський, М. Дюверже) наголошують на тому, що в умовах значної соціальної стратифікації постіндустріального суспільства, у межах якого формуються і конкурують різні економічні групи, існування єдиної, з високим рівнем солідарності еліти, просто неможливе. Отже, в сучасному суспільстві існує не одна, а багато еліт. Дана теорія отримала назву плюралізації еліт.

На нашу думку, саме модель плюралізму, множинності еліт відображає реальний стан сучасного українського суспільства. Україна представляє собою суспільство соціальних контрастів, в якому існують групи диференційованих як в економічному, політичному, соціокультурному так і в регіональному сенсі еліт, що мають різноманітні інтереси і функціонують у своїй сфері, урівноважуючи одна одну.

Зважаючи на те, що «еліта», як наукове поняття та соціальне явище, має досить розмиті контури, учені здійснюють її типологію за різними ознаками. Критеріїв відбору претендентів до групи, що може бути названа «елітою», так багато, і вони такі суперечливі, що за бажанням обсяг цього поняття може постійно змінюватися як за змістом, так і за масштабами. Ми будемо користуватися найбільш розповсюдженою типологією, яка виділяє елітні групи за сферами діяльності.

Аналіз соціальної структури України дозволяє виділити такі основні елітні групи: адміністративно-владну (або бюрократичну), політичну, економічну, силову та соціокультурну. Відразу зазначимо, що це досить складні, не монолітні групи, які останніми роками постійно трансформувалися.

До адміністративно-владної еліти належать люди, які обіймають високі державні посади в усіх гілках влади на всіх рівнях. Адміністративно-владна еліта монополізує владу у регіонах та в державі через прийняття постанов та наказів, визначення стратегій і цілей розвитку соціуму. Завдяки цьому, адміністративно-владна еліта відігравала, й поки що відіграє, центральну роль у прийнятті ключових рішень, що стосуються головних напрямів розвитку держави.

Очевидно, що представники даної елітної групи за останні роки значно зміцнили свою політичну і економічну могутність, посилили вплив на всі сфери життя суспільства, опанували багато способів та методів захисту і просування своїх інтересів у нових економічних і політичних умовах.

Сьогодні чиновники розглядають владу не як самоціль, гарантію благополуччя та високого соціального статусу, а як інструментальну цінність. Якщо гроші для забезпечення високого статусу важливіші за владу, а головний інтерес бюрократії полягає у тому, щоб зберегти та закріпити своє привілейоване становище навіть всупереч інтересам країни і народу, то прагнення чиновників конвертувати владу у гроші без втрати самої влади є цілком природнім. У свою чергу, прагнення зберегти та збільшити свій вплив на владу, свідчить про феномен сформованої класової свідомості, в якій засвоєні адміністративно-владною елітою особисті інтереси представляються як суспільні.

Що практично не змінюється, а якщо і змінюється, то в гірший бік, так це негативне ставлення до бюрократії з боку суспільства. На думку громадян, за останні роки самоуправство чиновників значно збільшилося. Відбулося відверте злиття бюрократії з економічним капіталом, зросла її корумпованість, внаслідок чого інтереси держави і населення віддані забуттю.

У громадян сформований стійкий образ української бюрократії як малоефективного інституту, причому образ цей не порушується ні власним благополуччям людей, ні позитивними зрушеннями в економіці, ні навіть особистим позитивним досвідом взаємодії людей з чиновниками. Іншими словами, неефективність адміністративно-владної еліти для населення - це аксіома, яка не потребує доказів. Основними причинами такого негативного ставлення, люди вважають безкарність діяльності бюрократів, несумлінність і низький моральний рівень чиновників. Загалом, феномен «хронічної» неефективності бюрократії, відбитий у свідомості наших громадян, тісно пов'язаний з образом непорядного, зіпсованого владою чиновника.

Незважаючи на так звані «демократичні реформи», громадяни переконані, що український народ не здійснює і не може здійснювати будь-якого істотного впливу на функціонування влади. У той же час, коли мова заходить про проблеми в житті країни, то ні криміналізація влади, ні засилля бюрократії не виходять у пересічних громадян на перші позиції. Їх найбільше хвилюють проблеми, з якими вони стикаються в повсякденному житті: зростання цін на товари та послуги, низький рівень життя, алкоголізм, наркоманія, зростаюча прірва між багатими і бідними.

Те, що проблему засилля бюрократії і навіть її корумпованості українці не відносять до числа найбільш гострих, пояснюється наступними причинами. По-перше, позначається укорінений у масовій свідомості стереотип, що країною завжди правили, і будуть правити ті, у кого більше багатства і влади. По-друге, люди поки не бачать в суспільстві сили, здатної «приборкати» бюрократію.

Крім того, відомо, що держава в українській політичній культурі найчастіше виступає як конструкція, в якій імпульси активності повинні йти в основному зверху вниз. Пересічним громадянам залишається тільки пасивно чекати наказів і благ, які розподіляються зверху. Подібні уявлення створюють підґрунтя для сильних патерналістських настроїв, коли «проста людина» перекладає відповідальність за ведення справ на чиновника, а чиновник, у свою чергу, на політичних лідерів і вищих посадових осіб. У результаті, основна маса громадян не прагне до політичної участі, суспільних справ і сприймає відчуження від владних функцій чи то як природний наслідок розподілу праці, неминучість, чи як зручний стан речей, що дозволяє займатися своїми особистими проблемами.

У суспільстві склалося своєрідне замкнуте коло. Бюрократи часто ігнорують інтереси громадян. Значна частина суспільства відповідає владі тієї ж «монетою», прагнучи обходити стороною легальні і легітимні способи вирішення нагальних проблем, звести спілкування з державними органами до мінімуму, звертаючись до них лише тоді, коли немає інших способів вирішення тієї чи іншої проблеми. Це пов'язано із тим, що демократичні інститути, які покликані виступати альтернативою та противагою сваволі і всевладдю бюрократії, не отримали належного розвитку в Україну. Це, перш за все, відноситься до законодавчої та судової систем, засобів масової інформації, політичних партій та профспілок. Вирішити дану проблему, на нашу думку, буде можливо тільки при відновленні у суспільстві довіри до державних органів влади всіх рівнів, та до чиновництва, як особливої соціально професійної групи.

Таким чином, адміністративно-владна еліта в сучасній Україні - це особлива соціальна група з вже сформованими інтересами та ціннісними орієнтаціями. Громадяни не тільки не бачать у ній виразника своїх інтересів, але розглядають бюрократію як силу, якщо і не прямо ворожу, то, безумовно, таку, що завдає шкоди інтересам країни. При цьому представники адміністративно-владної еліти відчувають себе не в структурі суспільства, а над суспільством. Люди переконані в тому, що бюрократи думають тільки про власне благополуччя і не стільки сприяють вирішенню будь-яких проблем, забезпечуючи ефективний розвиток країни, скільки заважають цьому розвитку.

У той же час, слід зазначити, що адміністративно-владна еліта не представляє собою просту арифметичну суму окремих державних чи регіональних функціонерів. Це утворення більш складне. І сутність полягає не тільки у тому, що її представники концентрують в своїх руках владу шляхом монополізації права на прийняття рішень та визначення цілей та напрямів розвитку. Це, перш за все, особлива соціальна група, яка базується на глибоких внутрішніх зв’язках окремих осіб, що до неї входять. Вона формується шляхом проникнення у її склад нових економіко-технократичних та соціокультурних еліт. Багато її представників одночасно входять в політичні та бізнес-еліти. Їх об’єднують загальні інтереси, які пов’язані з оволодінням важелями реальної влади, прагненням зберегти на них монополію, стабілізувати та укріпити свої позиції в суспільстві.

До другої групи відноситься політична еліта, під якою розуміють певну суспільно-активну спільність людей, що має конкретну політичну мету, чіткий проект її здійснення та спроможність організувати великі групи громадян для її здійснення. Але головна мета політичної еліти – прийти до влади, обійняти якомога більше державних посад і втілити у життя через інститути державної влади свої цілі. Іншими словами, головна мета політичної еліти – стати елітою адміністративно-владною.

Політична еліта стає повноцінною складовою державної еліти тоді, коли спирається на міцну політичну партію з розгалуженою мережею осередків. Сьогодні в Україні з політичними партіями і партійними елітами склалася непроста ситуація. Досить часто політичні партії є такими лише за назвами. На практиці ж більшість українських політичних партій організаційно слабкі, а ідеологічно розпливчасті. Крім того, в суспільстві ще тільки починається процес політичного структурування населення. В Україні і досі не утворилися дійсно потужні політичні партії, за винятком декількох, в яких, у свою чергу, громадяни уже починають розчаровуватися. Зважаючи на це, немає підстав говорити про наявність повноцінної, самостійної політичної еліти. Якщо ж вона і існує, то має значно менші можливості впливати на прийняття державних рішень, ніж адміністративно-владна еліта.

Що стосується економічна еліти, то вона об’єднує людей, які займають провідні позиції в суспільстві в силу свого економічного становища. Сучасна українська економічна еліта складається із власників великих капіталів, керівників та менеджерів потужних приватних і державних компаній. Їх відрізняють такі особисті риси, як: раціональність; прагнення досягти максимальних результатів; спроможність оперативно приймати рішення; реальне оцінювання стану суспільства і його економічної складової; нестандартність мислення; використання наукових методів роботи.

Складна соціально-економічна і політична ситуація в країні сприяла інтелектуалізації діяльності представників даної групи, зростанню професійної компетенції, що, у свою чергу, стимулювало їх вихід на арену соціально-політичної взаємодії, підвищенню ролі у суспільному житті. Через свою здатність адекватно відображати динаміку змін у суспільстві та впроваджувати у практику найкращі методи і способи фахового управління, представники даної елітної групи часто виступають ініціаторами нових економічних і соціальних процесів в Україні.

Упродовж років незалежності бізнес-еліта стрімко зростала як за кількісним складом, так і за розмірами приватної власності. Економічні еліти дедалі більш активно взаємодіють із владою і навіть претендують на самостійну роль у політиці, на безпосередню участь у роботі парламенту та виробленні урядових рішень. Сьогодні мова вже може йти не про взаємодію бізнес-еліти з владою, а про їх злиття. Бізнес-групи не тільки фінансово підтримують партії, а і створюють їх та вирішують, кого відрядити у виборні органи влади.

Однак перетворення власників великих капіталів у самостійний політичний суб’єкт – складний процес. Проблема полягає у тому, що, по-перше, вони утворюють суперечливу за інтересами соціальну групу, яку об’єднує лише одне загальне прагнення - збереження гарантій існування їхньої приватної власності. А в інших питаннях бізнесу вони залишаються конкурентами. По-друге, характерною ознакою сучасного українського суспільства є те, що в системі реальних адміністративно-владних, політичних та економічних відносин в окрему групу виділяються регіональні еліти**,** які мають значний економічний потенціал. В регіонах постійно відбувається досить активна мобілізація еліт, як правлячих, так і потенційних. Незадоволені особисті претензії вільної елітної маси призводять до зростання конфлікту між регіонами та центром, послабленню владної вертикалі, а у кінцевому підсумку – до дестабілізації суспільства. По-третє, формування великого бізнесу відбувалося переважно не прозоро, тому до цієї групи еліт громадяни мають певну недовіру, її статус ще і до сьогодні не зовсім легітимований. Передусім, їх розцінюють як людей, що несправедливо збагатилися. Пересічні громадяни не вірять, що олігархи, прийшовши до влади, будують приймати рішення виходячи із інтересів країни, що вони є прихильниками соціальної справедливості і демократії, а отже – не підтримують їх.

Окремою групою в українському суспільстві існує військова і силова еліта, яку ми не можемо залишити поза увагою. На відміну від багатьох західних країн, доля військових в елітних групах нашого суспільства дуже мала. За умов постійної політичної і соціальної нестабільності в країні, силові структури демонстрували роль виконавців наказів і в критичних ситуаціях, надзвичайних подіях, де могли бути людські жертви, намагалися не доводити справу до крайнощів. Така позиція в цілому є адекватною вимогам демократичної політичної системи. Посилення армії притаманне авторитарним та тоталітарним державам. Однак, завдяки відсутності чітких політичних орієнтацій, силові структури були позбавлені певної державної опіки і втратили попередні позиції в суспільстві. Вище військове керівництво за роки незалежності так і не набуло статусу впливової елітної групи, яка б відігравала помітну роль в українській політиці.

Наступну велику елітну групу можна назвати соціокультурною. Це представники інтелектуальних, творчих, наукових та духовних професій. Специфікою української соціокультурної еліти є те, що її розвиток завжди був тісно пов'язаний із формуванням нації. Власне, саме соціокультурна, а не політична еліта розпочала процеси національного відродження України і була тією найважливішою основою, навколо якої розбудовувалася українська держава. Соціокультурна еліта – це люди, що здібні не просто отримувати знання та зберігати їх, але і спроможні оволодіти інтелектуальним, моральним потенціалом суспільства і творчо використовувати його для інноваційних змін у державі. Якраз представники даної групи повинні будувати основи духовного і соціального розвитку народу. На жаль, необхідно визнати, що демократичні перетворення в Україні ускладнюються відсутністю цілісної культурницької еліти, яка б створювала новий соціальний простір і обґрунтовувала дії нових політичних суб’єктів. Сьогодні Україна переживає досить складний період свого розвитку і суспільству, як ніколи, необхідна цілісність, яку могла б забезпечити ідея національного відродження та розвитку. Однак, у нас знову складається парадоксальна ситуація: країна вступає у наступну фазу реформ, не маючи ні концепції модернізації, ні чітких уявлень про її найближчі перспективи. Це негативним чином позначається на всіх сферах життєдіяльності суспільства. Нові еліти і лідери шукають ідеологічне обґрунтування своєї діяльності, працюють над політичним іміджем, та, незважаючи на певні спроби, вони і досі не можуть розробити ефективної ідеології, яка змогла б об’єднати націю.

В умовах економічної, соціальної і духовної кризи, низького престижу інтелектуальної праці, зубожіння усіх прошарків суспільства, лунають незрозумілі і необґрунтовані гасла про загальнолюдські цінності, які начебто утвердилися в Україні. Нові лідери не бачать чіткого виходу із ситуації, що склалася, і утверджують себе у критиці попередньої правлячої еліти, проголошують популістські тези, але не можуть запропонувати нових ідей, які спроможні згуртувати навколо них більшість громадян країни.

Таким чином, процес формування та функціонування еліт в Україні є багатомірним і неоднозначним. Сьогодні у нашому суспільстві існує декілька різних елітних груп і відсутня єдина, цілісна еліта. Адміністративно-владна еліта досить часто є непослідовною у своїх обіцянках, діє хаотично, в результаті чого відбувається відчуження населення від влади. Зростає розчарування та недовіра людей і до політичної еліти. Це є головними причинами того, що після багатьох років незалежності в суспільстві не відбувається реальної модернізації, а є тільки сукупність хаотичних дій постійно протидіючих елітних груп.

На жаль, елітні групи в Україні за останні роки не виявила ані поведінки, адекватної історичним вимогам, ані відповідальності, яка б гарантувала розвиток нашої держави. Депопуляція, відплив капіталу із країни, відсутність фінансово-економічних груп, члени яких пов’язували б своє особисте майбутнє з Україною, дії в геополітичних кордонах без огляду на довгострокові наслідки для країни та інші факти свідчать про те, що дійсно ефективної і відповідальної за долю України еліти у нас немає.

У той же час, останніми роками у середовищі еліт відбуваються певні зміни. Елітні групи сьогодні характеризуються рухливістю, мобільністю. Поповнення еліти відбувається за рахунок людей, що мають значний соціальний потенціал: енергійність, активність, високий рівень освіти, нестандартне мислення. Спостерігається стрімкий процес формування молодої політичної та бізнес еліти, яка прагне більш рішучих кроків по реформуванню суспільства. Вони є вихідцями із культурницького або економічного кола, а отже, отримавши владу, можуть об’єднати у собі якості усіх названих еліт. У зв’язку із цим, можна з великою долею упевненості стверджувати, що в Україні поступово відбувається процес формування дійсно провідної елітної групи, яка зможе об’єднати культурне відродження та політико-економічний розвиток держави і отримає право називатися національною аристократією.

3.3. МЕНТАЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ ЯК ФУНДАМНТАЛЬНА ОСНОВА РУХУ ДО ДЕМОКРАТІЇ

Тема духовного відродження, як одного з найважливіших чинників розбудови української державності, протягом останніх років привертає увагу багатьох дослідників. За цей час дещо змістилися акценти у її висвітленні: войовничі декларації і романтичні заяви поступаються більш зваженому і реалістичному аналізу непростих, суперечливих процесів, що відбуваються у вказаній сфері життя.

Сьогодні все більш очевидною стає необхідність уточнення методологічних засад вивчення духовних феноменів, бо занадто вільне використання таких понять, як “менталітет”, “душа народу”, “національна самосвідомість” не прояснює, а заплутує і без того не просту картину взаємовідносин людей, спільнот на тлі глобальних зрушень у світі на початку XXI сторіччя і кризових явищ у сучасному українському суспільстві. Ситуація ускладнюється тим, що національно-етнічні прояви, як і будь-які інші духовні явища, мають не стільки раціональний, осмислюваний і вербально оформлюваний характер, але й у ще більшій мірі торкаються людських афектів, переживань, підсвідомих психічних процесів, розгортаються у віртуальних прошарках людської суб’єктивності і разом з тим мають вихід у надіндивідуальний світ.

У той же час у багатьох випадках дослідники виходять з традиційних, породжених епохою Модерну уявлень про тотальне переважання раціонального над ірраціональним у поведінці людей у різних сферах життя, що веде до помилкових висновків. Особливо це небезпечно, коли мова йде про фундаментальні засади суспільно-політичного життя народів і людства у цілому. Наприклад, коли усім народам пропонується і нав’язується єдина модель демократії, що виправдала себе у певних умовах, і виявляється недієздатною у інших випадках. Тож, дослідження ментальних засад буття народу у зв’язку зі схильністю до тих чи інших форм життєустрою виглядає дуже перспективним як з теоретичної, так і з практичної точок зору.

Мета розділу дослідити сутнісні характеристики менталітету українців і його екзистенційні прояви з точки зору їх відповідності – невідповідності можливостям побудови демократичного суспільства.

Нами були використані ідеї і публікації досить широкого кола авторів, серед яких ті, чиї наробки набули класичного характеру (М. Бердяєв, М. Костомаров, П. Куліш, М. Лосський, Є. Маланюк, Т Рильский, Д. Чижевський, М. Шлемкевич та ін.) [ 29; 116]. Серед сучасних дослідників плідно опрацьовують проблематику українського менталітету Й. Виріст, І. Лисий, М. Лук, І. Поліщук, В. Храмова [49; 127; 130]. При цьому автори досліджують різні аспекти теми – від аналізу змісту самого поняття “менталітет” до таких його змістових складових, як “національна самосвідомість”, “національна ідея”, “національний характер” тощо. Окремо співвід-ношенню української ментальності з політологічними проблемами присвячена публікація І. Поліщука [165]. У цьому ж ключі слід розглядати відповідні розділи використаної нами фундаментальної роботи “Нариси з історії українського державотворення” [62].

У тому чи іншому зв’язку питання про ментальність і його роль в індивідуальному та суспільному бутті українців розглядалися автором статті у ряді попередніх публікацій. Зокрема, мова йшла про творчі ресурси менталітету народу України [221], про ментальні засади світосприйняття сучасної молоді (стаття спиралася на проведені у період з 1996 по 2000 рр. соціологічні дослідження стану світоглядної орієнтації студентів) [220].

До вказаних публікацій дотичні наші наукові розвідки, що стосуються амбівалентного характеру процесу маргіналізації населення у період корінної перебудови соціальної структури українського суспільства у перше десятиріччя незалежності [ ], суперечливого характеру екзистенційних проявів свободи [223] та широкого використання у сучасному політичному житті елементів гри та імітації [219].

Порівняння різних підходів до визначення поняття “менталітет” приводить до висновку, що наявні щонайменше три основних тенденції: зведення досліджуваного явища до раціональних проявів (як “спосіб мислення народу”, як “якість розуму”); психологічні трактування феномену ментальності (“психічний склад” або “психологічний тип” етнічної спільноти, “національна психострук-тура”, “інваріантні прояви психології представників певної культу-ри”, “архетипи психоповедінки спільноти”); різного роду спроби комплексного визначення поняття, у яких акцент робиться на філософських, духовних, діяльних проявах менталітету (“філософсько-світоглядні координати духовного життя народу, нації”, “вихідна матриця світорозуміння і світосприйняття народу”, “стереотипи духовної діяльності”, “константи групового світобачення і світореагування”) [ 130; 215].

Описуючи конкретні прояви менталітету, автори, як правило, говорять про уявлення, відчуття, цінності, інтереси, моральні і діяльні властивості спільнот та індивідів, найбільш характерні риси, притаманні етносам і їх окремим представникам [29; 62; 116].

Носіями ментальних характеристик можуть бути народ, нація, історична епоха, окремий індивід, як представник етнічної групи, але не представник, скажімо, якоїсь професії. Тобто, мова йде про людські спільності, які існують як історична цілісність досить тривалий час і накопичують певні риси, які так чи інакше виявляють себе у суб’єктивному світі окремих представників цих спільностей і у їх поведінці.

В. Храмова вказує на наступну послідовність становлення менталітету будь-якого етносу: виникнення психологічних архетипів, притаманних етносу; збереження сталого варіанту психіки і поведінки на спільній мовній, культурній, морально-етичній основі за наявності історичних модифікацій архетипів психіки і культури; виникнення етнічної самосвідомості і закріплення її у позасвідомих (душа народу, національний характер) та раціонально-усвідомлених (національна ідея) феноменах [215].

Окремому індивідові ментальність етносу чи епохи одночасно задає генетично-зумовлену структуру етнопсихічних задатків і складає культурно-історичне середовище їх розгортання і прояву у актах поведінки. Тобто, за своїм змістом менталітет на індивідуальному рівні перш за все являє собою феномен психіки і поведінки, охоплюючи емоційні компоненти, певні настанови, готовність до визначеного типу поведінки, шаблони сподівань, автоматизми психіки тощо. Але разом з тим він не може існувати без культурного шару, етнокультурного коду, зафіксованого у мові, традиціях, фольклорі та інших національно-етнічних проявах [127; 215].

Таким чином, менталітет – це специфічна форма духовності, обмежена національно-етнічними характеристиками індивіда і соціуму. Якщо світогляд – застигла духовність, то менталітет – духовність часткова, одномірна. Тут панує спонтанно-безпосереднє, глибинно-первинне (віртуальне). У фундаменті ментальності – архетипи психіки і культури, як підсвідомі регулятори дій спільноти і окремої людини.

Головне значення у менталітеті відіграють психіко-психологічні утворення, які реалізуються у певному типі поведінки. Раціональні моменти тут підпорядковуються позараціональним утворенням, вони підтверджують, закріплюють, вербалізують, репрезентують останні. Тому зрозуміло, що ідеологічні чинники тут відіграють позитивну роль у тому випадку , коли вони адекватно відображують суб’єктивні ментальні реалії. Менталітет можна розглядати як форму духовності, цілісну сукупність певних психологічних, інтелектуальних якостей і форм поведінки, зумовлених процесами національно-етнічної диференціації у суспільстві.

За своєю структурою менталітет подібний до будь-яких інших духовних явищ, тобто, має багаторівневий характер. Найважливішими його складовими компонентами є психічний склад народу (нації), національній характер, національна самосвідомість, які відповідно репрезентують віртуальний і ессенціальний рівні менталітету.

Психологічні характеристики менталітету відображені у понятті “душа народу”, яка виявляється у національному характері, як сукупності типових реакцій і стереотипів поведінки представників тих чи інших етносів. Перше з вказаних понять фіксує ментальні прояви як певну систему, цілісність. За словами М. Бердяєва – це той неподільний і невловимий залишок, у якому і полягає уся таємниця національної індивідуальності [29]. У другому випадку мова йде про динамічний бік ментальності, її типові прояви у повсякденному житті етносу і окремих індивідів.

Ментальні характеристики та риси національного характеру – антиномічні за своєю природою. Тобто, не існує абстрактних, абсолютно позитивних чи негативних ментальних рис етносу. Існує, скоріше, єдність протилежностей, які виявляються тим, чи іншим чином у відповідних соціально-культурних умовах.

Як зазначав К. О. Лосський, багато з цих протилежностей зустрічаються у різних народів, але вони мають своєрідний характер. Важливо визначити, які властивості народу є первинні, а які витікають з першооснови [129].

Як на нашу думку, такою основою в менталітеті виступають філософсько-світоглядні уявлення, релігійні вірування і народні знання, які зумовлюють звичаї, традиції та обряди, усну народну творчість, народне мистецтво і інші духовні явища у їх етнічно-національному оформленні.

У таких явищах матеріальної культури народу, як національні форми господарювання, характер поселень та умови побуту, народна архітектура, одяг, харчування, ментально-духовні характеристики втілюються у життя, закріплюються у культурі, перетворюючись у надбання, традицію для наступних поколінь.

Перехідною ланкою між духовною і матеріальною культурою етносу є сімейні відносини, громадянський побут і політичні традиції. Універсальним проявом ментальності є мова, як засіб збереження і розвитку національної духовності і самосвідомості.

Ментальність на рівні етносу і окремої людини тісно пов’язані між собою: через менталітет народу суб’єктивно-особистий зріз етносоціальності органічно вписується у культурно-історичний процес.

Національна самосвідомість являє собою своєрідний зовнішній бік менталітету, будучи раціонально осмисленим, вербально оформленим проявом останнього. На рівні етноспільності самосвідомість оформлюється у систему концептуальних форм соціально-філософського, історіософського, культурософського характеру, у яких осмислюється історичний шлях ,що його пройшов певний етнос, його місце серед інших народів і шляхи подальшого розвитку. Центральною ланкою національної самосвідомісті є національна ідея як теоретично оформлена мрія етносу про бажане місце у світі і своє призначення . Національна ідея повинна найбільш адекватно відображувати світовідчуття і світосприйняття народу [130].

На рівні особи самосвідомість – це усвідомлення індивідом своєї належності до етнічної спільності, раціональне, емоційне і ціннісно-орієнтаційне відношення до цього. У змісті національної самосвідомості індивідів можна виділити знання, емоційно-оціночні уявлення про національні спільності, про типові риси їх представників, про самих себе, як членів етноспільностей.

У цьому контексті до змісту національної самосвідомості можна також віднести почуття національної гідності, пам’ять про спільних предків, звичні (рідні) для носіїв етноменталітету форми мислення.

Проведений вище теоретичний аналіз дозволяє більш детально зупинитися на аспектах ментальності, актуальних з точки зору подальшого розвитку України, згуртування її народу навкруги національних святинь, прогресу економічного, соціально-політичного, духовного. Мова також йде про те, яким чином можна використати духовні національно-етнічні ресурси народу для вирішення завдань побудови, і дійсно демократичної державності.

Ми не ставимо за мету поглиблюватися у аналіз сутності і структури демократії, її типів і проявів. Обмежимося загальновідомими уявленнями, що передбачають наявність певних принципів, форм її здійснення і готовність людей скористатися наданими можливостями, виявити власну позицію і здійснити вибір серед наявних варіантів і постатей політичних діячів, готовність взагалі сприймати демократію як цінність. У цьому відношенні деякі ментальні риси українців виглядають досить привабливими.

Наприклад, Т. Рильський зазначав, що кожне нове покоління українців демонструє бурхливий натиск на доктрини і відживаючі форми життя, пошук нових шляхів, презирливе ставлення до звичних форм життя, попит на життя поза цими формами. Про це ж писав Д. Чижевський, який пов’язував такі риси національного характеру українців, як рухливість і неспокій, з бажанням переходити до все нових форм життя, зі здатністю до руйнування власних і чужих життєвих форм.

Більш складною є ситуація з релігійно-міфологічною складовою українського менталітету. Як відомо, в світогляді українців своєрідно поєднуються дохристиянські, язицькі міфологічні уявлення з міфологією і обрядовістю візантійського Християнства. Більш, ніж 1000 – річне панування східного православ’я сприяло формуванню однакових рис російської і української ментальності (підпорядко-ваність духовності державі, протиставлення неба і землі, душі і тіла, раю і аду, ствердження Бога в молитві, в надії на чудо, а не в справі, діяльності). Але у зв’язку з тим, що менталітет українців у своїх первинних архетипах формувався, починаючи з V ст. нашої ери, а росіян – пізніше, це привело до зростання значення міфу в нашому житті, до намагання опоетизувати і одухотворити навколишній світ, заселити його істотами, породженими народною фантазією.

Різного роду упирі, чорти, бісенята, мавки – звичні дійові особи українського фольклору – знайшли відображення і у творчості таких майстрів слова, як М. Гоголь, Л. Українка та багатьох інших. Міфологічне настільки проростає у життя, що явища, які, скажімо, на Заході мають релігійний характер, в Україні стають майже нерелігійними феноменами повсякденної культури (пророцтва, чудеса, тощо).

З точки зору розвитку можливостей народу в політичній сфері така ситуація, безперечно, сприяє розвитку фантазії, цілісному сприйняттю світу, виробленню звички до новацій, до того, що раніше не існувало, а виникло в результаті творчого акту.

Але “суцільна” міфологізація життя має й зворотний бік. Ії побічними наслідками є легкість перетворення ідеологічних теорій у міфи, які потім, як свідчить історія XX сторіччя, дуже легко стають ідейною основою для створення тоталітарних режимів.

Для міфа не існує перешкод у досягненні визначених цілей; чудо-його атрибутивна складова, тому міфологізована свідомість схильна сприймати бажане за дійсність, вірить у можливість миттєвих стрибків у суспільному житті, у здатність героїв і вождів нації вирішити усі існуючі проблеми.

Деміфологізація свідомості, “дорощення” нації до умов її самостійного існування можлива тільки шляхом спліднення менталітету культурою. Через культуру менталітет може свідомо корегуватися: “спираючись на культуру, перш за все на порівняння культур, творчо орієнтована людина здатна на самокорегування ментальних настанов, створюючи себе”. Культура, яка включена в людську життєдіяльність, стає її творчим компонентом, здатна корегувати зміст ментальності, пов’язуючи старе і нове, традицію і сучасність, спадщину і утопію [127, с. 53].

Але протистояти тоталітарним тенденціям, як наслідку перетворення соціальної утопії в міф, можна спираючись і на відповідні риси самого менталітету. Якщо тоталітаризм означає зрушення творчого потенціалу суспільства в бік правлячої особи, яка використовує останній для вирішення нею самою поставлених цілей, то в українському менталітеті наявні риси, які стоять на перешкоді таким тенденціям.

Українець схильний до духовної самостійності (Д. Чижевський), до самозаглиблення, саморефлексії, уникає зовнішньої активності. Він –індивідуаліст, який більш за все цінує власну свободу. На цьому грунті частіше формується не шевченківський тип людини, який бунтує проти несприятливих соціальних умов, а сковородинівський тип, який перевагу віддає самозаглибленості, внутрішнім роздумам, втечі від життя в душу і долю (М. Шлемкевич). Символом такої вдачі є легендарний козак Мамай, зображений сидячим у задумі серед чистого поля.

Така зовнішня податливість іноді провокує бажання робити з українцем все, що заманеться. Але це оманливе враження: бажаючий посягнути на особисту свободу українця наштовхується на опір, який спирається на внутрішню конфліктність. Хоча така позиція вразлива з точки зору організації опору зовнішнім супротивникам, а іноді розпалює ворожнечу між своїми (П. Куліш, М. Костомаров), але разом з тим не дає можливості піднятися над усіма окремим особам, вождям. Керівників держави українець сприймає, скоріше, як перших серед рівних, аніж як поводирів нації. Індивідуалізм українця відрізняється від індивідуалізму західно-європейця меншими проявами ініціативності, самостійності, відповідальності. Він втілює в собі панування особистого над загальним (Є. Маланюк), у ньому над експансією “вшир” домінує розвиток особистості “вглиб” (О. Кульчицький).

Міфологічна спрямованість і екзистенційна укоріненість українського менталітету цілком логічно приводить до кордоцентризму, який відрізняється як від сухого раціоналізму Заходу, так і від російських абстрактно-софійних пошуків своїм конкретно-цілісним розумінням внутрішнього духовного світу людини, можливістю повного використання резервів суб’єкта для вирішення людинотворчих завдань.

Ментальні риси, що походять з цієї позиції (психічна відкритість, висока контактність і схильність до спілкування, домінування чуттєвих компонентів над вольовими і інтелектуальними, ірраціоналізм, певний фаталізм, схильність до компромісів тощо), звичайно, також мають амбівалентний характер і потребують корегуючих впливів. У концентрованому вигляді кордоцентричні риси національного характеру сфокусовані у переважанні жіночого початку над чоловічим у менталітеті як українців, так і росіян. Однак, у росіян вона витікає з страху перед силою держави, колективності, спільності, у українців має більш глибокий характер, беручи початок у внутрішній самостійності індивіда. В своїх витоках вказана риса стикається з поетичністю, одухотворенням природи, чутливістю, емоційністю. Разом вони складають ансамбль, який зумовлює неповторну конфігурацію духовних якостей національної форми ментальності.

Природний фактор відіграє значну роль в менталітеті будь-якого народу. Аналізуючи з цього боку менталітет народу України, треба зазначити, що його розвиток треба також розглядати у часово-просторових координатах відносин з сусідніми народами і державами, і у більш широкому контексті взаємин та протистояння між Заходом і Сходом. Зокрема, можна погодитися з тим, що в українській культурі простір і час виступають засобом згуртування людей навкруги рідної хати, клаптика рідної землі. Це сприяє розгортанню індивідуальної гідності кожної людини у світі громадянських обов’язків і цінностей на противагу відсутності відчуття зрощенності з землею та патріархально-общинному самопочуттю російського народу (М. Бердяєв). “Рідний хутір” українця за наявності достатньої працьовитості забезпечує пристойні умови існування без надмірної напруги і постійного страху за майбутнє. Не боротьба з природою, як ворогом, а лагідний діалог з кормилицею-землею, яка добре віддячує за вкладені зусилля. Тому-то земля українська – “ласкава”, “лагідна”, “ненька”, тому українець поетизує свою землю, цінує її.

У більш широкому контексті ментально-просторові уявлення українця спрямовані на згуртування навкруг історичного центру – Києва, який захищає билинний герой. Дії українських билин, як правило, розгортаються на заставі, на дорозі, яка веде не у тридев’яте царство, як у росіян, не до Риму, як у Західній Європі, а якраз до Києва, який для українця уособлює центр світу.

У той же час для українця природною є психологічна відкритість, здатність не цуратися чужої мови, людей з іншими обличчями чи іншими звичаями, висока контактність, але геополітична відкритість землі, відсутність природних перепон для чужоземних загарбників змушує до штучної самоізоляції, закритості суспільства. Наштовхуючись на індивідуалізм и егоїзм, ця закритість набуває специфічного характеру “хутірського” патріотизму, який доволі часто дозволяє чужинцям хазяйнувати на українській землі.

На основі вказаного вище ставлення до природи формуються такі риси національного характера як працелюбність, здатність стабільно виконувати кропітку роботу, прагнення зробити все своїми руками і добре, а також прагматизм, ділова мотивація, розсудливість. Справа полягає у тому, щоб дати простір для цієї ділової спрямованості, обмеживши прояви ментальності, які заважають цьому (надлишкова рефлексивність, ірраціональність, сентимента-льність тощо).

Особливо важливою така постановка питання є для формування елементів національної самосвідомості, починаючи з національної ідеї, як її стрижня, і закінчуючи тим, які історичні знання необхідно прищеплювати підростаючому поколінню, щоб забезпечити динамічний розвиток нації у майбутньому. Примітивна заміна позитивних і негативних історичних оцінок на полярно протилежні здатна лише скомпрометувати як національну ідеологію, так і самих ідеологів.

У цьому зв’язку набуває особливого значення аналіз генезису менталітету у часі з урахуванням не тільки природного розвитку останнього, але й чинників, які призвели до деформації вихідних засад ментальності народу України і, кінець-кінцем, до заблокування енергії нації на самостійне державотворення. Серед таких – безуспішна боротьба з більш сильними супротивниками за незалежність, яка призвела до певного розчарування, апатії, політичної податливості, пануванню жіночого початку в менталітеті. Але треба мати на увазі, що національний розвиток будь-якого народу вплетений у більш загальні історичні процеси. Реальністю XXІ сторіччя є наявність цивілізаційних змін у суспільстві, які зокрема, ведуть до раціоналізації і усередненню життя. Найбільш наочно це відбувається у процесі урбанізації, пов’язаного з підвищенням ролі міста у розвитку суспільства і відповідно із зменшенням значення села. Сільський житель, як правило, є носієм традиційних рис національної культури, ментальності. Міське середовище денаціоналізує, усереднює людей, породжує у масових масштабах маргіналізм, як стан відірваності людей від звичного культурного середовища, від історичних коренів, у тому числі і від національно-ментальних. Маргінал – постать двоїста: він одночасно несе в собі руйнівні і творчі тенденції, забезпечуючи позбавлення від застарілих традицій і міфів і творення нових духовних цінностей, спрямованих у майбутнє. Але у епоху урбанізації ці тенденції, зокрема, трансформуються у прискорення процесу теоретичного осмислення традицій і сучасності, формування національної самосвідомості і її ядра – національної ідеї, завдяки діяльності національної інтелігенції, значну частину якої і складають маргіналізовані захисники національної культури. Якраз національна інтелектуальна еліта – інтелігенція, на переломних етапах історії повинна дати відповіді на питання, що з ментальних традицій загублено і назавжди, а що можна, і що треба відроджувати, щоб використати його у подальшому розвитку нації.

При адекватній відповіді на ці питання ментальні риси набувають нових форм існування: поряд з реальною ментальністю, носієм якої є частина населення, створюються штучні ідеологічні конструкції, автори яких у більшій чи меншій мірі ухоплюють дійсно існуючі тенденції, у тому чи іншому світлі зображують традиції народу. З розширенням впливу раціонально-ідеологічного в культурному житті суспільства зростає чисельність і обсяг таких інтерпретацій і разом з тим існує загроза штучного міфологізування культурно-ментального простору, романтизації традицій (у тому числі і таких, що цього не заслуговують), перетворення ідеологем національного життя в національну утопію. Переплітаючись, вказані тенденції створюють складне мереживо національно-державного життя.

Підсумовуючи, можна констатувати, що реально існуючі риси менталітету українців в цілому більш сприятливі до втілення принципів демократії у суспільне життя, аніж, скажімо, у нашого північного сусіда. У той же час існує різниця між раціоналістичним баченням буття, характерним для західноєвропейського менталітету, і українською ментальністю. Тож, ми не можемо сліпо копіювати форми життя ані росіян, ані народів, що входять в Європейський Союз. Потрібні концентровані зусилля для пошуку власного шляху і власної форми демократичного державного устрою, на що ті, хто стоять при владі в Україні, до сьогодні, на жаль, звертають мало уваги.

Враховуючи амбівалентний характер ментальних рис українців, а також багатонаціональний склад населення, необхідна цілеспрямована державна політика, яка б передбачала обмеження негативних проявів ментальності і підтримку тих, що сприяють згуртуванню представників різних етносів навкруг державницьких символів і цінностей, адекватно визначеної національної ідеї. Це, у свою чергу, сприятиме формуванню єдиної політичної нації.

Нормальний хід її розвитку передбачає поряд з укоріненням позитивних рис ментальності, зростання національної самосвідомості як факту політико-ідеологічного життя суспільства і життєздійснення у багатонаціональному середовищі окремими його представниками. Інші варіанти співіснування реальної ментальності і її раціонально-усвідомлених форм ведуть до розриву зв’язків між ними і, кінець-кінцем, до затухання творчих сил нації.

3.4. КРИЗА НАЦЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КРІЗЬ ПРИЗМУ СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПРОЦЕСІВ

Стрімкі зміни у світі наприкінці XX – на початку XXI століття, пов'язані в першу чергу з наростаючими і дуже суперечливими процесами глобалізації актуалізували та різко загострили проблему національної ідентичності. Ніколи раніше у світовій історії ця проблема не стояла так гостро і ніколи раніше вона не охоплювала практично усі держави і народи світу. Криза національної ідентичності придбала такі форми і масштаби, що її подолання для багатьох з них означає вже не лише вибір адекватної конкурентоздатної стратегії розвитку, але і перетворилося на питання національного виживання. Визначитися зі своєю етнічною та національною належністю, особливо якщо твої батьки належать до однієї етнічної групи, і ти не емігрував в іншу державу-це має бути просто. Практика свідчить, що це питання далеко не найлегше, більше того, багато дослідників цілком обгрунтовано пишуть про кризу національної ідентичності. Належність до тієї або іншої нації юридично визначається громадянством, але інститут громадянства не може визначити національну свідомість і самосвідомість особи. Належність до того або іншого етносу визначається етнічною належністю батьків, але і це в деяких випадках не є достатнім для етнічної самоідентифікації особи.

Групова ідентичність формується за допомогою механізмів культури, зокрема, процесів соціалізації і т.п. Певна міра культурної ідентичності дозволяє групі зберегтися. Аналогічна міра національної ідентичності дозволяє зберегтися нації. Групова ідентичність постає у вигляді культурного типу, в якому основою виступають природні ознаки, потреби і цінності, а зовнішньою оболонкою - норми поведінки (діяльності та спілкування). В ході розвитку суспільства природні (расові) ознаки поступово переходять на другий план, а на перше місце виступають норми поведінки, зумовлені груповими потребами і цінностями. Інакше кажучи, ідентичність людських груп може розумітися як культурна або соціокультурна ідентичність. В цілому, ідентичність людських груп складається з двох взаємопов'язаних складових: 1) об'єктивної, яка складається з групових норм, що виникають на основі групових потреб та цінностей, і 2) суб'єктивної, в якій підсумовується суб'єктивне розуміння членами групи її інтересів, завдань і функцій.

Стосовно до нації об'єктивна компонента національної ідентичності (сукупність соціальних норм) виступає як національний характер (точніше, соціальна струмінь в національному характері, що має визначальне значення для характеру), а суб'єктивна складова - як національний менталітет, що включає світогляд і світовідчуття. Обидві складові названої ідентичності здатні змінюватися під впливом різного роду причин, однак найбільш здатна до зміни саме суб'єктивна компонента національної ідентичності. Стійкість національної ідентичності залежить від стійкості національного характеру і менталітету. При цьому визначальним фактором для формування цього характеру виявляється об'єктивна діяльність нації, що складається в залежності від сукупності природних і соціальних умов її існування. Міцність менталітету залежить у вирішальній мірі від стійкості світоглядних структур (що включають спільну мову, колективну пам'ять, релігійних або наукових елементів у світогляді) а також від ступеня усвідомленості членами нації довгострокових і ситуативних національних інтересів. У порівняно стабільних історичних умовах міцність національної ідентичності, що дозволяє нації зберігатися як деяка єдність, забезпечується сукупністю соціальних норм (соціальна складова в національному характері), а також світоглядними структурами (мова, колективна пам'ять, релігійні та наукові елементи світогляду). У періоди ж масштабних криз і катастроф зміцнення і, частково, формування національної ідентичності залежить від ступеня усвідомлення довгострокових і ситуативних національних інтересів. Простіше кажучи, ідентичність формується на основі і розумінні досвіду минулого та інтересів майбутнього.

На загострення кризи ідентичності безпосередньо впливає цілий ряд процесів глобалізації. До них відносяться: демократизація, інформатизація, культурна стандартизація, ціннісна універсалізація та ін, які неминучо натрапляють на національну ідентичність як на перешкоду своєму природному розвитку, як на центральне ядро, що зберігає найбільш сталі, такі, що накопичуються іноді сотнями років, і тому найміцніші уявлення різних етнонаціональних спільнот про себе самих. При цьому розвиваються різноманітні конфлікти, результат яких залежить від міцності національних ідентичностей, їх безкомпромісності і жорсткості, несприйнятності до нового, або, навпаки, їх гнучкості, здібності до адаптивної зміни, оновлення без втрати культурних ідентифікаційних ядер. Глобалізація, яка прагне перемолоти національну ідентичність, розчинити її в глобальних процесах, - це, таким чином, свого роду кваліфікаційний турнір для таких ядер.

Отже, демократизація сучасного світу, владно диктує необхідність переходу до загальних правил гри як у внутрішній, так і в зовнішній політиці, безповоротно міняючи ієрархію основних елементів соціуму. На перше місце в цій ієрархії об'єктивно виходить особа, на друге - суспільство, відтісняючи державу на третє місце і роблячи її в першу чергу інструментом захисту інтересів особи і суспільства. Будь-яка країна, що претендує на скільки-небудь помітну роль у світових справах, сьогодні вимушена строго дотримуватися цієї ієрархії. Демократизація зовнішнього середовища, хоча і рухається непослідовно і суперечливо, нікому не дає можливості безкарно зневажати демократичні норми і процедури, ігнорувати інтереси і права людини. Жодна держава сучасного світу не може собі дозволити одну політику усередині своїх меж і принципово іншу - за її межами. З іншого боку, якщо не враховується зовнішня ситуація, то які б не приймалися зусилля щодо формування національної стратегії розвитку, вони легко перевертаються всесвітніми глобальними потоками і процесами у фінансовій, виробничій, соціальній, економічній, політичній та інших сферах. Глобалізація, таким чином, стирає межі між зовнішньою і внутрішньою політикою. Власне вже однією цією обставиною національна ідентичність на початку ХХ1 століття серйозно обмежується, потрапляючи в залежність від демократичних механізмів і інститутів, які до того ж також мають тенденцію до глобалізації.

Одночасно національна ідентичність потрапляє в жорсткі рамки вироблення глобального економічного простору, що робить нежиттєздатними моделі національної безпеки і національного розвитку, які сформовані на ізоляціонізмі, а інтеграцію в цей простір, що формується, - єдино можливим способом ефективного захисту національних інтересів. Відмовитися від інтеграції - означає відмовитися від повноцінного розвитку. Жодне суспільство не може бути конкурентоздатним, не ставши частиною світового економічного простору. Цей чинник окрім усього іншого визначає пріоритетність геоекономічних механізмів забезпечення національного розвитку в порівнянні з геополітичними і геостратегічними, оскільки саме геоэкономіка стає основною парадигмою розвитку світового. Проте така інтеграція у ряді випадків веде до розмивання національної ідентичності, її розчинення в процесі економізації.

Інформатизація, що формує єдиний світовий інформаційний простір, створюючи глобальне мережеве суспільство, відкриває громадянам охоплених нею країн доступ до усіх матеріальних і духовних благ, множить інтелектуальний ресурс, а отже і усі інші ресурси, сприяючи стійкому розвитку, досягненню благополуччя і безпеки особи і суспільства. З іншого боку, інформаційні технології не є абсолютним благом: вони створюють нові можливості для контролю і маніпуляції масовою свідомістю у внутрішній політиці і нові ефективні засоби дії на національні співтовариства з боку найбільш оснащених в цьому відношенні держав у рамках міждержавного протиборства, а, отже, створюють і нові загрози національній ідентичності. Крім того, глобальні інформаційні потоки об'єктивно ведуть до розмивання ідентичності. Як система соціально значимих орієнтирів "пізнавання" себе, ідентичність постійно знаходиться в процесі становлення і переосмислення своїх характеристик. Але в інформаційному суспільстві, у світі багаторівневої взаємозалежності соціальних суб'єктів і індивідів самі референтні орієнтири стають усе більш невизначеними, розмитими і мінливими. Вони схильні до впливу нестримно зростаючих потоків інформації і самі формують простір інформації та комунікації.

Культурна стандартизація, виявляючись певною мірою наслідком інформаційної відкритості, висаджує в повітря колись замкнуті культурні ідентичності. За допомогою ультрамодерних інформаційних технологій, опір яким неможливий, глобалізація раз і назавжди зламує ті, що здавалися раніше непорушними, як скеля, бар'єри між різними культурами, залучення їх до виру всесвітньої конкуренції [106] . У цьому вирі виживають лише ті культури, які виявляються здатними до адаптації у світі, що нестримно міняється, сприймати новітні досягнення світової цивілізації, при цьому не втрачаючи своєї самобутності. Яскравий приклад такої адаптації - японська культура. Втім, протилежних прикладів значно більше: це і іспанська, і турецька і мексиканська, і аргентинська, і багато інших культур, що не витримали зіткнення з натиском культурної уніфікації, породженої глобалізацією. Масова культура глобалізації в цих випадках виявилася сильніша за культурне ядро національної ідентичності, які в умовах глобалізації збереглися лише як культури фольклорні : іспанська корида, турецький іслам, мексиканська кухня, аргентинське танго. В усих цих випадках глобалізація перемолола культурні ядра національних ідентичностей, зробивши громадян цих країн "Громадянами світу", і залишила від цих ядер лише деякий набір туристичних курйозів. Очевидно, що услід за цими країнами вже йдуть(причому "задихаючись і мліючи") усі без виключення країни Східної і Центральної Європи(Польща, Угорщина, Чехія, Словаччина, Болгарія, Румунія), країни Балтії, останнім часом, схоже, Грузія і Молдова. На черзі - Великобританія, Франція, Німеччина. Вони чинять опір, оскільки мають велику "історичну" культурну глибину. І, нарешті, "найміцніші горішки" в цьому відношенні - це Китай, Індія та Росія, що мають більш ніж тисячолітню культурну історичну традицію. Проте занадто сподіватися на цю обставину не варто: глобалізація перемеле і їх, якщо культурні ядра національних идентичностей цих країн не виявляться досить адаптивними до стрімких змін, що відбуваються, в економіці, технологіях і соціальному житті. Сказане, проте, не означає, що ці три країни абсолютно гарантовані від загрози культурної стандартизації і володіють стовідсотково надійними культурними імунними системами, здатні протистояти виклику культурної стандартизації.

Нарешті, глобалізація наполягає на універсалізації ціннісних орієнтирів. За допомогою тих же масових інформаційних технологій (в першу чергу телебачення та Інтернету) вона наочно демонструє переваги в першу чергу західної моделі розвитку і, відповідно, західних цінностей: індивідуальна свобода, права людини, демократичні механізми, ринкова економіка, правова держава, громадянське суспільство, що наймає цю державу. Що б там не було, але саме ті країни, які слідували цим цінностям, домоглися успіху, а ті, хто цього не слідували, стали невдахами. Це, однак, означає, що багато цінностей, яким традиційно йшли деякі держави, а саме колективізм, державний патерналізм, авторитарні (а часом і тоталітарні) механізми управління, громада як інститут громадянського суспільства, в умовах глобалізації, як мінімум, поставлені під сумнів. З іншого боку, поки залишається незрозумілим, чи будуть традиційні західні цінності «працювати» в умовах швидко наступаючої постекономічне епохи. Цілком можливо, що в цій епосі будуть більш затребувані цінності не західного типу. Отже, можливо, не слід занадто поспішати і відмовлятися від своїх традиційних цінностей, які ще, можливо, стануть в нагоді не тільки нам, але і всьому людству.

В умовах повсюдної і всеосяжної кризи національної ідентичності кожна держава, зрозуміло, робить все можливе для її подолання. І цілком закономірно, що спроби відстояти свою ідентичність в ряді випадків стикаються з аналогічними спробами, що робляться іншими державами. Йде «битва ідентичностей». У цій конкурентній боротьбі пощади не дають нікому. І виграють ті держави, чия ідентичність має велику історичну, культурну, етнічну та політичну глибину і силу. Держави, слабкі в цьому відношенні, змушені лише спостерігати, як їхні національні ідентичності неминуче розчиняються в процесах глобалізації.

Отже, просто чинити опір процесам глобалізації не тільки неможливо, але і контрпродуктивно. Слід використовувати ті можливості, які вона надає, а бажано - самому впливати на ці правила. Іншими словами необхідно, по можливості, бути не тільки об'єктом, але і суб'єктом глобалізації. Кожна без винятку країна є її об'єктом. Але лише деякі - суб'єктами.

На даному етапі світового розвитку глобалізація створює переваги для найбільш розвинених у соціально-економічному і технологічному сенсі країн (США, країн Євросоюзу, Японії), що веде до зростаючого розриву між ними і державами, що розвиваються. З іншого боку, саме ці країни в силу своєї розвиненості і накопиченого багатства, способу життя, цінностей і поведінкових стереотипів стали в умовах глобалізації та створення мережевого суспільства найбільш вразливими для нових викликів і загроз. Повсюдне поширення телебачення, яка зробила загальнодоступними для бідних країн образи і стандарти недосяжно багатого західного суспільства, стимулювало в деяких бідних країнах (насамперед мусульманського світу) хвилю антизахідних настроїв, що виявилися, зокрема, і у вигляді міжнародного тероризму. В результаті світ на початку ХХI століття зіткнувся з новими глобальними викликами, відповісти на які поодинці не може жодна держава світу, навіть США. Тим часом, одне з найбільш негативних наслідків глобалізації полягає саме в тому, що вона, створюючи переваги для найбільш розвинених країн, по суті увічнює їх нерівність з країнами, що розвиваються. Тим самим вона блокує проекти національної модернізації. Втім, вірно і зворотне: для суспільства, що вирішує модернізаційні завдання, національно-цивілізаційне самовизначення є вирішальним фактором, що визначає модель розвитку і в кінцевому підсумку успішність національної модернізації [149] .

Якщо, наприклад, Україна зробить твердий європейський вибір, то і завдання модернізації їй буде вирішувати набагато легше. Це, в свою чергу, піднімає іншу проблему: проблему взаємного та зворотного впливу модернізації та ідентичності. Справа в тому, що успішно проведена модернізація не може не торкнутися культурних, а отже, ідентифікаційних кодів нації. Більш того, успішна модернізація багато в чому заснована на адаптивної трансформації цих кодів. Можна тому припустити, що проблема адаптивної трансформації ідентичності - одна з основних (а, можливо, і головна) проблем модернізації. Як вважає відомий філософ В. Г. Федотова, «процес модернізації можна розглядати як процес створення нових інститутів і відносин, цінностей і норм, який вимагає певної зміни ідентичності людей модернізується суспільства і завершується зміною їх ідентичності» [205].

Саме ця теза і представляється принципово невірною. Адже якщо в результаті модернізації змінюється національна ідентичність, це означає лише те, що остання не витримує модернізації та перероджується у щось інше. Великі нації же вміють успішно модернізуватися, зберігаючи свою ідентичність. Більш правильним нам представляється висновок, який відзначає, що процеси формування нової, сучасної ідентичності (сучасних ідентичностей) супроводжуються пошуками шляхів і методів органічного поєднання імперативів модернізації з імперативами збереження основи культурної ідентичності, визначеної наступності в культурі. В іншому випадку, за наявності значних розривів в культурі і формуванні слабо пов'язаних між собою ідентичностей «з різних епох» руйнується культурна тканина суспільства, що модернізується і все що здається успіхами модернізації рано чи пізно обертаються її поразками. Так сталося, наприклад, в результаті гігантського культурного зламу в радянський період.

З іншого боку, надмірно жорстка конструкція національної ідентичності, не здатна до гнучкою трансформації, може стати непереборною перешкодою до модернізації країни. У цьому випадку часто виникають і поширюються уявлення про особливий шлях розвитку. Такі уявлення, які по суті є реакцією на невдачі та провали модернізації, здатні призвести до скочування в традиціоналізм або навіть в архаїку. Якщо суспільство здатне еволюційно і без істотних провалів пройти критичний етап модернізації, то уявлення про« особливий шлях »йому не завадять, а навпаки, можуть стимулювати пошук нових оригінальних рішень, що сприяють його подальшому прискореному розвитку (випадок Японії після Другої світової війни) . Якщо ж суспільство з якихось причин виявляється не здатним зробити вирішальний крок по шляху модернізації, уявлення про «особливий шлях» можуть перетворитися на додаткову і серйозну перешкоду для модернізації та навіть стати основою агресивної ідеології національної винятковості з усіма наслідками ».

Стан справ ускладнюється тим, що в умовах глобалізації і розпаду сформованого після другої світової війни, світового порядку в результаті розвалу СРСР і біполярного світу відбулося різке падіння рівня керованості міжнародними процесами. Колишні системи і механізми міжнародної безпеки виявилися неефективними, різко зросла регіональна і частково глобальна нестабільність. Це, зокрема, призвело до того, що національна безпека виявилася тісно пов'язаною з безпекою міжнародною. Міжнародний вимір національної безпеки, яке і раніше ніким не оскаржується . Відтепер будь-яка держава, в тому числі і Україна, може відчувати себе у відносній безпеці лише в умовах формування нового, більш справедливого світового порядку, що відповідає інтересам усіх країн світового співтовариства.

Одночасно на початку ХХI століття помітно проявилася структурна криза систем як міжнародної, так і національної безпеки. Стала очевидною корінна, органічна неадекватність цих систем новим викликам і загрозам ХХI століття. Це робить ще більш актуальним переосмислення методологічних та концептуальних основ безпеки, диктує необхідність переоцінки ресурсів та механізмів її забезпечення, виявлення та артикуляції національних інтересів, чіткої розстановки пріоритетів внутрішньої і зовнішньої політики. Все це не може не впливати на проблему національної ідентичності.

На сьогоднішній день, а також в осяжному майбутньому, стан справ у світовій політиці такий, що лідером глобалізації є США. Саме вони мають найбільш сильний вплив на формування нового світового порядку. Яку б проблему міжнародної безпеки ми не взяли, її рішення неможливо без активної участі США. Ця обставина робить для України співробітництво з США життєво необхідним, оскільки в умовах вищезазначеної взаємозалежності міжнародної та національної безпеки, забезпечити останню без тісної взаємодії з лідером глобалізації навряд чи можливо. Однак і США в поодинці впоратися з викликами і загрозами глобалізації не в змозі і гостро потребують партнерів.

Говорячи про кризу національної ідентичності, не можна не згадати тісно пов'язану з нею ерозію національної держави в тому вигляді, в якому вона складалася починаючи з ХV ст. і досягла найвищого розвитку до кінця XIX ст. З одного боку, в ході інтеграційних процесів держави передають низку своїх функцій наднаціональним органам. З іншого - ці процеси є лише відображенням зростаючої могутності транснаціональних економіч-них структур, вплив яких перевершує вплив будь-якого окремо взятого державного відомства. Регулювання діяльності таких структур в рамках окремо взятої національної держави часто виявляється безглуздим. Однак, як зазначалося вище, навряд чи правильно передбачати повне зникнення національних держав. Швидше слід очікувати, що вони будуть поступово втрачати функції носіїв виключно суверенітету і включатися в ієрархічну вертикаль в якості середньої ланки (над ними - міжнародні організації та наднаціональні органи інтеграційних угруповань, під ними - органи регіонального та муніципального управління з розширеними повноваженнями) [186].

Як вважає В. В. Лапкін, «в перспективі неоліберальна доктрина відводить національній державі роль свого роду ефективної сервісної служби глобального громадянського суспільства. Все більшого значення набувають приватні інтереси, що виходять за межі національної держави. Національна солідарність втрачає свою колишню значимість ».

В цих умовах транснаціональні корпорації, створюючи власні охоронні та розвідувальні служби, перетворюються не просто в центри економічного впливу, але до певної міри в центри влади. Інтереси пов'язаних з ними соціальних груп не збігаються більше з інтересами жодної держави взагалі. Розвиток транснаціональних структур в розвиненому світі і зростання їхньої могутності тривають. У той же час ці структури поширюють свій вплив і на решту світу. Ідеологічним обгрунтуванням цього процесу служить класичний економічний лібералізм, основні постулати якого застосовуються вже в масштабах не окремого національного господарства, а всієї планети.

Мова йде про складну систему виробничо-технологічних зв'язків, опосередкованих ринковими відносинами. Підприємства, включені до ланцюжка цих зв'язків, не «борються за ринки» за допомогою конкуренції цін та якості, а працюють на тому рівні і в тому ритмі, який заданий вимогами всього ланцюжка. Змінити структуру цих зв'язків може не конкуренція виробників подібного товару, а технологічний прорив, який дозволить задовольняти цю потребу на більш високому рівні і або з меншими витратами. Технологічний рівень підприємств (включаючи здатність працівників відповідати цьому рівню), їх науковий потенціал - обов'язкові умови конкуренції в сучасній системі світогосподарських зв'язків.

Ринкові стимули об'єднують людей різних націй і вірувань. По мірі наростання міжнародних і міжцивілізаційних контактів посилюється критичне ставлення до цінностей і стереотипу поведінки традиційних цивілізацій, і універсальні ринкові стимули поступово витісняють регіональні. А тому можна зробити висновок, що дії, спрямовані на посилення регулюючої ролі держави, на коригування напрямків розвитку, не тільки марні, але й реакційні. Якщо світ прагне до транснаціоналізації, то, перешкоджаючи їй, можна тільки погіршити умови майбутнього вступу в систему світогосподарських зв'язків. Невибірковим протекціонізм - найпростіша, чисто «фізіологічна» реакція недостатньо конкуренто-спроможного національного господарства на зовнішні подразники. Це не відповідь на виклик, а відмова від розвитку, прагнення зберегти відособленість, яка все одно не може бути абсолютною, і в підсумку перетворюється в односторонню залежність.

У перспективі зниження ролі національно-державних структур і зростання ролі транснаціональних можна вважати довготривалої тенденцією. Відповідно поведінку людей все більшою мірою буде визначатися не традиціями предків, а стилем життя, який буде складатися у відповідних структурах. Навряд чи, однак, можна з упевненістю стверджувати, що цей стиль життя у всіх структурах буде єдиним, а тим більше - що він буде являти собою нову форму західної цивілізації.

У міру зростання транснаціональних економічних структур збільшується їх політичний та соціокультурний вплив у світі. Зближуючись в міжнародні виробничо-технологічні системи, вони утворюють каркас світового господарства. Разом з тим поза функціонування цих систем залишаються величезні зони національних економік. Залишаючись за бортом цих процесів, значна частина населення приречена на маргіналізацію, вона не бере участі ані у формуванні світового доходу, ані у його перерозподілі. Виникає об'єктивна необхідність глобальної координації заходів економічно-го, політичного, соціального регулювання. Однак сьогоднішній набір міжнародних організацій не здатний вирішувати такі завдання: вони зароджувалися під впливом геополітичних завдань і тому неприйнятні для нового світопорядку, що вибудовується в геоекономічних координатах. Потрібен новітній клас світових геоекономічних організацій.

У той же час ерозія національних економічних і політичних структур була б украй небезпечною тенденцією. Збереження ефективних інститутів, відповідальних перед усім населенням країни або території, яку вони представляють, є гарантією економічної та соціальної стабільності, дозволяє враховувати інтереси всіх соціальних груп, запобігає спроби вирішувати проблеми транснаціональних структур за рахунок населення, не включеного в ці структури.

В ситуації, що склалася на найближче десятиліття стратегічне завдання національної держави полягає в тому, щоб забезпечити інтеграцію національної економіки у світове господарство на умовах, максимально сприятливих для якомога більшої частини населення. В цих умовах воно має сприяти формуванню таких економічних структур, які сприяли б інтеграції основної маси населення в національний господарський організм, а через нього - у світовій відтворювальний процес.Крім того, і в XXI столітті національна держава продовжує залишатися і суб'єктом і об'єктом ідентичності - і як носій референтних загальнонаціональних цінностей, і як ініціатор культурної політики, що забезпечує соціалізацію політики та взаємодію етнічних, конфесійних та інших груп.

З кризою національної ідентичності та ерозією національної держави, в свою чергу, тісно пов'язані трасформації національного суверенітету. Процеси глобалізації, з одного боку, розмивають класичний національний суверенітет, а з іншого, - сприяють піднесенню національної самосвідомості малих народів, підтримую-чи тенденцію до збільшення числа суб'єктів міжнародних відносин. Принцип самовизначення аж до відділення, що застосовується до національних меншин багатонаціональних держав, веде до зростання кількості недієздатних державних утворень. Одночасно загострюється криза національної ідентичності вже усталених держав, в тому числі, таких як Німеччина, Франція, США і Россія. Все це серйозно впливає на проблеми забезпечення як національної, так і міжнародної безпеки.

Назви деяких західних авторів говорять самі за себе: «Хто ми?», «Смерть Заходу», «Якщо ми перестанемо бути нацією», «Італійці без Італії», «Смерть батьківщини», «Наше розділене« ми »і т.д. «Ідентичність, - відзначає один з авторів, - стає проблемою, коли ми перестаємо як слід знати, хто ми. Чи не є рефлексія з приводу ідентичності знаком того, що ця ідентичність розпадається або радикально змінюється? ».

Безумовно, сьогодні поняття суверенітету носить відносний характер, абсолютного поняття суверенітету, яке мало місце, наприклад, в XIX столітті або навіть в першій половині ХХ століття, як воно трактувалося юристами та політиками, вже немає. І будь-яка суверенна держава сьогодні, формально, офіційно суверенна, має цілий ряд зобов'язань міжнародного порядку, які записані в міжнародних правових документах (ООН, ОБСЄ, СНД тощо), тим самим обмежують їх суверенітет. Але зараз ми спостерігаємо в світі по цілому ряду параметрів прямо протилежну тенденцію тієї, яка заявлена ​​прихильниками концепції десуверенізації і активного втручання у внутрішньополітичні процеси, минаючи оболонку сучасної держави нації. Ці тенденції і процеси особливо рельєфно виявлялися в діяльності двох азіатських гігантів, які в останні 10-15 років впевнено збільшують свій вплив у світовій політиці - Китаю та Індії. Індію часто називають найбільшою в світі демократією, але це і демократія по-справжньому суверенної держави, яка істотно просунулося по шляху зміцнення свого суверенітету, і, безумовно, на цьому шляху істотно зміцнило свої економічні і, зокрема, військові позиції. Можна спостерігати спроби забезпечення суверенітету і з боку цілого ряду інших держав, наприклад Бразилії. Прихильники концепції десуверенізації не помічають і того, що найбільша держава сучасності - США - не демонструє ніяких ознак того, що вона готова відмовитися хоча б від частини свого суверенітету. Навпаки, дії Сполучених Штатів на міжнародній арені направлені на посилення своїх суверенних позицій.

Сьогодні можна говорити про те, що є країни, які володіють реальним суверенітетом, а є країни, які володіють відносним суверенітетом. Якщо говорити про реальний суверенітет в сучасному світі, то і зараз, і традиційно він був притаманний дуже невеликій кількості держав, які здатні забезпечити певні параметри свого розвитку, наприклад, економічного, військового або розвитку своєї політичної системи. У світі є чимало прикладів і порівняно невеликих держав, що володіють дуже високим ступенем реального суверенітету. У Європі, наприклад, таким державою є Швейцарія, яка має незалежну військову організацію з глибоко продуманої концепції національної оборони. І Швейцарія по цілому ряду параметрів, особливо у фінансово-економічній сфері впевнено демонструє наявність свого реального суверенітету, чого не скажеш про Україну Слід також сказати кілька слів про еволюцію поняття національні інтереси в контексті процесів глобалізації. Закінчення глобальної конфронтації двох наддержав, крах біполярного світу, розвиток процесів глобалізації не привели, як вважали деякі політики (в тому числі і колишнього СРСР), до «розчинення» національних інтересів в «загальнолюдських». Навпаки, традиційно вузьке розуміння національних інтересів, а в ряді випадків і просто національний егоїзм, знову вийшли на перший план. В умовах подальшої демократизації світового співтовариства, національні інтереси, ймовірно, будуть не просто відмирати, а все більше розширюватися, вбираючи в себе нові характеристики світової політики, наповнюючи новим змістом, що враховує інтереси інших країн і світового співтовариства в цілому.

У зв'язку з цим можна погодитися з дослідниками А. Галкіним і Ю. Красіним, які стверджують, що нові підходи до національних інтересів і національної безпеки затверджуються при одночасному збереженні, а часом і домінуванні, старих. Поряд з твердженням бачення національної безпеки з позицій цілісності та взаємозалежності сучасного світу, зберігається, а в ряді випадків і переважає, підхід до цієї проблеми з позицій протиставлення «свого» і «чужого». Його неможливо просто відкинути, а треба зжити, раціоналізуючи і гуманізуючи його зміст, звільняючи від ідей підпорядкування інтересів живих людей якоїсь загальної абстракції, наблизити до сподівань і прагнень окремої особистості.

Поки ж благі прагнення до злиття національно-державних спільнот в єдиноме людство, до їх об'єднання в цивілізовану кооперацію всіх націй і держав - не є реальністю. Посилання на розпочату глобалізацію і демократизацію світової спільноти і перспективу світового порядку, в якому не буде статусу великих держав, не можуть служити доказом та підставою для нехтування національними інтересами . По-перше, саме злиття людства в єдиному співтоваристві навряд чи буде виглядати ідилічним, вільним від міжнаціональних і міждержавних конфліктів. По-друге, дорога до цієї мети довга і важка. На ній неодмінно програє той, хто необачно забуває про національні інтереси. Вони в наш час відіграють не меншу роль, ніж в XIX або ХХ століттях, і будуть зберігати своє значення у світовій політиці дуже довго.

Якщо і коли у світі сформується міжнародне громадянське суспільство - то виникнуть і умови для утвердження нового демократичного міжнародного порядку, що забезпечуватиме демократичні принципи взаємин всіх елементів і частин світового співтовариства. Тільки тоді національний інтерес дійсно зможе бути піднятий до рівня планетарного, загальнолюдського. Проте до цього ще далеко. Поки ж національний інтерес залишається базовою категорією політики всіх без винятку держав світу. І нехтувати їм було б не просто помилково, а й вкрай небезпечно [55].

Наслідки глобалізації для національної ідентичності вельми суперечливі. Вона створює як нові, небачені раніше можливості для розвитку і процвітання різних країн, так і нові, вкрай небезпечні виклики і загрози. Для України, яка перебуває в стадії соціально-економічної трансформації всі ці положення є особливо важливими і актуальними.

З одного боку, глобалізація робить прозорими межі між народами і державами, ставить під питання колишню роль національної держави і пов'язану з ним національну складову ідентичності. З іншого боку, та ж сама глобалізація, сприяючи зближенню і інтеграції різних соціальних та етнічних спільнот, посилює потребу у визначенні своєї культурної і цивілізаційної ідентичності. На ці обставини, зокрема, вказував С. Хантінгтон: «Взаємодія між народами різних цивілізацій посилюється. Це веде до зростання цивілізаційної самосвідомості, до поглиблення розуміння відмінностей між цивілізаціями та спільності в рамках цивілізації » [214].

В умовах інформаційної відкритості усього світу, доступності ЗМІ, перш за все телевізійних, з'являється широка можливість вибору, що кидає виклик як окремим індивідам, так і цілим національним спільнотам. У числі останніх виявляється і національна держава, культурне ядро ​​якого розмивається. Його підміняють глобально впізнавані символи, які народжує спільний простір інформації і комунікацій. Підйом націоналізму в усьому світі, включаючи розвинені країни Заходу, виявляється однією з відповідей на виклики культурного глобалізму через твердження «відчутних» етнокультурних орієнтирів ідентичності.

Таким чином, глобалізація прагне перемолоти національну ідентичність, вона хоче її розчинити в глобальних процесах економізації, демократизації, інформатизації, культурної стандартизації та ціннісної універсалізації. Національна ідентичність відповідає на цей виклик глобалізації підйомом націоналізму в рамках національних спільнот, а також дробленням цих спільнот на більш дрібні, тобто субнаціональні. На думку Р. Робертсона і Х. Хондкера, сучасна глобалізація ставить глобальну рамку, в якій цивілізації, регіони, національні держави, етнічні спільноти отримують можливість реконструювати свою історію та ідентичність [239].

На закінчення слід також зазначити, що національна ідентичність у сучасному світі розмивається не тільки процесами глобалізації, а й найпотужнішим натиском постмодерністської культури. Стверджуючи «плюралізм смислів», рівнозначність (а отже, сумнівність) морально-етичних цінностей, осміюючи національні традиції, ставлячи під сумнів християнські та гуманістичні ідеї епохи Просвітництва, нарешті, урочисто проголошуючи кінець проекту «Людина» і кінець самій Всесвітньої історії, Постмодерн по суті намагається вихолостити національну ідентичність, вбити її зміст, взагалі зняти питання про ідентичність з порядку денного. У цьому сенсі Постмодерн - найлютіший ворог національної ідентичності. При цьому глобалізація, бореться проти ідентичності на стороні постмодерну.

3.5. РЕЛІГІЯ ЯК ФАКТОР КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

В пострадянські часи відношення до релігії змінювалось дуже швидко - від моди на релігію до більш-менш адекватного оцінювання її ролі і значення в суспільстві. Сучасну епоху можна характеризувати по різному, але в центрі теоретичного і практично-го інтересу завжди стоїть людина. Дати вичерпну характеристику духовного світу нашого сучасника дуже важко, бо тут є багато проблем. По-перше духовний світ людини був, є і буде для неї самої і для інших таїною, бо завжди в кожній особистості залишаються якісь маленькі «острівки», які ні за яких обставинах не розкриваються іншим. По-друге, багато тисячоліть живучи на цій Землі, знаючи дуже багато про навколишній світ ми так і не зрозуміли до кінця закономірностей формування духовного світу людини.

Значними чинниками в формуванні особистості, що впливають на подальше її життя, а також на шляхи реалізації життєвих задач, які вона ставить перед собою, повинні мати достатній рівень шляхетності і моральності. В нашому дослідженні ми спробуємо проаналізувати деякі аспекти впливу релігій на формування духовного світу нашого сучасника, а також стан і якість релігій в Україні.

Україна, як і більшість держав світу, має багатоетнічний склад населення. Окрім українців як найчисленнішої нації, на її теренах живуть і національні меншини – росіяни, білоруси, болгари, поляки, греки, євреї, угорці, німці тощо, які дотримуються різних релігійних вірувань. Тут пустили коріння не лише близькі християнству вірування, а й інші, часто екзотичні, спільноти, відгалуження, групи, далекі від національної культури та релігійних традицій українського народу. Із проголошенням 24 серпня 1991 року Верховною Радою незалежності України релігійне життя в нашій державі значно активізувалося, набуло якісно нових вимірів. Поступово вивільняючись від впливу чужих політичних та релігійних центрів, більшість релігійних організацій стала на шлях вдосконалення своїх національних форм.

Релігія є духовно-соціальним давнім явищем, при цьому, чітко організованим, структурованим і із своєю ідеологією. Вона виникає на певному етапі становлення людства саме тоді, коли людство «дозріває» до створення релігії, тобто у нього формується абстрактне і логічне мислення. До того ж у суспільстві формується «замовлення» (гносеологічне, соціальне, комунікативне, світоглядне) на релігію. Звичайно, ми розуміємо, що процес цей був надзвичайно складний і довгий.

Протягом існування людини релігія відіграє в її житті надзвичайно важливу і складну роль. Доказом цього є те, що середньостатистична людина завжди була під її всебічним впливом, диктатом. І тільки деякі особистості піднімались до протидії диктату релігії, але фінал був майже завжди трагічним. Тільки в ХІХ ст. в відносинах релігії та людини намітились зміни, а в ХХ столітті наступає злам: людина здобуває право сповідання або не сповідання релігії, а також право вибору самої релігії. Ми живемо на початку ХХІ століття, маємо певний досвід в реалізації вказаних прав. А тому можемо поставити питання: « Добре це чи погано?» Відповідь на нього не може бути простою і однозначною. Добре, бо значна частина громадян нашого суспільства будує свої відносини з навколишнім світом, свій світогляд не на релігійних засадах, а це веде до розширення можливостей такого співіснування, до проникнення людства в таємниці навколишнього світу. Погано, бо відхід від релігійних канонів, сучасного суспільства приводить, як показав досвід ХХ століття, до розповсюдження аморалізму. Підтвердження цій тезі ми знаходимо в повсякденному житті, в засобах масової інформації. Останні нам занадто активно нав’язують сформований стереотип, що всі наші негаразди - це наслідки нашого безрелігійного виховання [60].

Аналізуючи питання про роль релігії в нашому суспільстві, ми можемо зазначити, що, по-перше, відхід від релігії – характерне явище не тільки для нашої країни, але й усіх економічно розвинутих країн; по-друге, навіть нам, де зберігається значний вплив класичних релігій на формування свідомості громадян, зросли антирелігійні настрої; по-третє, проявом падіння впливу релігій на свідомість є формування великої кількості нетрадиційних, некласичних релігій; по-четверте - бум масової культури, в центрі якої стоять культ насилля, вбивства, розбещеності, вседозволеності, легких грошей.

За офіційною статистикою в сучасній Україні діють релігійні організації понад 100 конфесій, напрямів, церков і течій. Після різкого збільшення їх кількості у 1992 – 1993 рр. і певного спаду темпу їх зростання у 1995 – 1996 рр. з 1997 р. починається стабільний приріст їх чисельності на 6 – 8% щорічно. Щороку з’являються нові культові споруди, відкриваються нові монастирі, духовні навчальні заклади, недільні школи, виходять у світ у світ нові періодичні видання [60].

Події середини 1980-х – початку 1990-х рр., як ми уже відмічали, призвели до значних змін у релігійному житті України. В наш час наявна чітка тенденція зростання питомої ваги віруючих серед дорослого населення віком(понад 18 років) України. Якщо у 1991 р. тих, хто називав себе віруючим, було трохи більше 40%, то у 2002 р. – вже понад 60%. Якщо десять років тому на чолі цього руху стояли люди, чиї пригнічені доти релігійні почуття нарешті змогли вирватися назовні, то тепер таку активність дедалі більшою мірою демонструють ті, хто відчув потребу в прояві власних релігійних переконань порівняно недавно. Пов’язано це із загальною демократизацією суспільства, зняттям обмежень на діяльність релігійних організацій і полегшенням їхньої реєстрації в Україні, що створило юридичну базу для потужного розвитку різноманітних [ 109].

Шлях людей до релігії в новітній Україні полегшується нині низкою обставин:

а) після краху тоталітарного режиму в масовій свідомості утворився вакуум, який нині поступово заповнюється і відроджуваною національною свідомістю, і новим відчуттям громадянськості, і релігією;

б) збереглися відчутні релігійно – культурні традиції, особливо у західноукраїнських областях;

в) залишається загально духовна потреба в релігії, яка полегшує людські біди, знімає стресові навантаження, обіцяє заступництво з боку Всевишнього;

г) зміни соціальної структури у бік виразної нерівності (багаті – бідні) спричинили гостру потребу в релігійному милосерді та добродійності;

д) у суспільстві складається доброзичливо – зацікавлене ставлення до релігії завдяки активній її популяризації з боку ЗМІ.

В сучасному світі віруючих в класичному розумінні цього слова стало значно менше. При цьому, слід зазначити, що змінився сам характер вірувань: значно менше стало проявів фанатизму, послідовники тієї чи іншої релігії є більш віротерпними і т.п. Поширення набуває, як відмічає В. П. Бараніков, формальна релігійність сучасної молоді, що є проявом абсолютної байдужості до питань релігії та віри при демонстративному виконанні обрядової сторони релігійного буття [17]. Вона історично пов’язана з ригористичною нетерпимістю до представників інших вірувань. В умовах соціальної нестабільності, коли перестають діяти традиційні моральні норми і цінності, ця нетерпимість може стати базою для іморалізма і фанатичної релігійної одержимості. Остання являється ні чим іншим, як особливим міксом наукових і ненаукових знань, масовою деградацією обрядової сторони релігійності. В суспільстві виникають секти, обряди і культи, які лише умовно можна назвати релігійними. Нові «собори» виникають не на основі стабільного соціокультурного і інформаційного контексту, а як бажання упорядкувати своє життя, надати йому сенсу в умовах суспільної нестабільності та інформаційної стихії. Вони представляють собою альтернативу фрагментарній культурі інформаційного суспільства, яка здійснює негативний вплив на становлення цілісної особистості, при цьому ускладнюючи процес її самоідентифікації [167]. Але тут потрібно відмітити, що людина підпадає під нову залежність, що приводить до бездумної відмови від себе. Відомо, що головною рисою релігійної свідомості є релігійна віра. Вона охоплює та приймає релігійні норми, ідеї, догми і впевненість в існування гіпостазованних істот.

Помітно пожвавились інституційні прояви релігії. Загалом станом на 1 січня 2005 р. у країні діяли приблизно 30 тис. релі-гійних громад. Це – приблизно в п’ять разів більше, ніж у 1988 р.

Розширився релігійний спектр. На сьогодні в Україні кількість відомих релігій сягнула 115, однак 99,5% всіх релігійних утворень належать до 25 основних віровизнань чи напрямів. Серед опитаних у 2002 р. 70% дорослого населення України назвали себе православними ( у тому числі ті, хто коливається, невіруючі ), 7% - греко-католиками, 2,2% - протестантами, менше 1% - римо-католиками, мусульманами, іудеями [227].

Особливістю буття релігій на пострадянському просторі в сучасних умовах є різкий ріст кількості прихожан майже у всіх церквах в перші пострадянські роки, в Україні в тому числі. Як до цього відноситься: з точки зору церкви це звичайно позитивне явище, бо це пов’язане із покращенням матеріального стану церков, із переорієнтацією свідомості значної кількості громадян нашої країни, зміною їх суспільних ідеалів. Пропорційно кількості віруючих повинен змінюватись моральний стан суспільства, але в дійсності це не так. Це може свідчити лише про або нещирість, лицемірство багатьох із тих, хто став відвідувати церкву, або про складність впливу релігійної моралі на свідомість наших сучасників. Як це не прикро, але з’явилась «мода на релігію», особливо в колах нової еліти суспільства. Звичайно, їх знайомство із основами тієї чи іншої релігії в майбутньому може дати гарні наслідки і позитивно відобразиться на їх моральному стані, але це лише гіпотетично.

Водночас сучасна релігійна ситуація в Україні позначена низкою особливостей:

1) значний відсоток (від 20 до 25) громадян коливається між вірою та невір’ям. Решта – невіруючі, переконані атеїсти, просто байдужі до релігії;

2) релігійність сучасних українських віруючих має помітно поверховий характер й у багатьох випадках зводиться лише до прийняття відповідної атрибутики й виконання формальних вимог (хрещення, носіння натільного хрестика тощо );

3) релігійна свідомість людей, як віруючих, так і невіруючих, відрізняється помітною невизначеністю свого змісту. Як правило, люди визнають існування Бога, однак не завжди визнають існування диявола; вірять в існування душі, гріху, раю і пекла. Таким чином, ці поняття набувають нині не тільки релігійного, а радше морального забарвлення. Причому третина віруючих, половина тих, хто коливається між вірою та невір’ям, шоста частина невіруючих і атеїстів примудряються одночасно вірити у переселення душ та астрологію з магією на додачу;

4) релігійність населення західноукраїнського регіону є в цілому вищою за релігійність інших областей України. Ще до початку перших реальних кроків у лібералізації радянської державної політики стосовно до релігії на сім західноукраїнських областей припадало більше половини зареєстрованих релігійних громад. Якщо у цілому в Україні на один населений пункт припадає в середньому 0,7 громад, то в західних областях цей показник є в 2 – 3 рази вищим;

5) центрами поширення нетрадиційних релігій, навпаки, є Донецька, Київська області, Автономна Республіка Крим (до половини всіх зареєстрованих організацій) – регіони без усталеної історичної традиції, або такі, де результати політики викорінення релігії виявилися найуспішнішими;

6) центр релігійної діяльності перенесено у міста, позаяк у дореволюційні часи та у перші десятиліття Радянської влади релігійним було передусім, українське село. Зазначена особливість віддзеркалює загальну для всіх більш-менш розвинутих країн тенденцію до урбанізації;

7) релігійні організації відчувають гостру нестачу культових споруд;

8) в православних і католицьких об’єднаннях відчувають потребу в кваліфікованих кадрах священнослужителів, а в протестантських громадах завдяки створеній ними власній системі духовної освіті їх у 2 – 3 рази більше, ніж самих громад.

9) стався розкол в українському православ’ї.

Релігійне законодавство України (як і законодавство інших пострадянських республік) встановлює такі базові принципи ставлення до релігії й Церкви:

1. Свобода совісті, релігії;

2. Гарантії рівності особи перед законом незалежно від її релігійних переконань, релігійних організацій, конфесій між собою;

3. Забезпечення прав релігійних меншин;

4. Відокремлення Церкви від держава.

У філософсько – релігієзнавчому вимірі свобода совісті є внутрішнім надбанням особи, сферою її суверенної приватної власності. Зміст поняття «свобода совісті» розкривається через поняття «духовний суверенітет», «вибір», «воля». Поняття «свобода релігії» передбачає свободу вибору релігії, свободу відправлення релігійного культу, а також суспільно – політичні можливості й правові гарантії вільного релігійного самовизначення особи й вільного функціонування релігійних інституцій. Свобода релігії забезпечується також «свободою віросповідання», «свободою церкви», «свободою в релігії», «релігійною толерантні-стю». Духовне самовизначення конкретної особи повноцінне лише тоді, коли воно не спричинене зовнішніми силовими спонукальними діями, тобто коли воно підвладне лише поклику совісті. Публічний вияв свободи совісті передбачає: право особи на свободу мати, змінювати релігійні вірування за власним вибором або ж дотримуватися нерелігійних переконань; рівність усіх релігій та їх прихильників, а також невіруючих перед законом; можливість індивідуально або разом з іншими, публічно чи приватно сповідувати свою релігію, брати участь у богослужіннях, обрядах, ритуалах; право на поширення своїх релігійних чи нерелігійних переконань; невтручання держави у справи церкви, а церкви – у справи держави [167]. В історії взаємовідносин держави і церкви виокремлюють шість моделей – теократія; цезаропапізм; державна церква; відокремлення церкви від держави; відокремлення церкви і держави; поєднання моделі державної церкви і моделі повного відокремлення церкви і держави. Право на свободу совісті визнано нині всім цивілізованим людством і закріплено в таких фундаментальних міжнародних актах, як «Загальна декларація прав людини», «Європейська конвенція з прав людини», « Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань», Підсумковий документ Віденської зустрічі представників держав – учасниць Наради з безпеки та співробітництва в Європі тощо. Сучасна українська модель державно – церковних відносин є виваженою та послідовно демократичною. Вона відображає правове забезпечення в Україні свободи совісті як віруючих, так і невіруючих і повною мірою узгоджується з основними міжнародними правовими актами, учасником яких є Україна.

У свою чергу, принцип відокремлення Церкви від держави означає:

1. Невтручання держави у внутрішні церковні справи ( у зміст віровчення, обрядів, церемоній; в систему управляння Церквою, її ієрархію; у підлеглість іншим релігійним центрам; у фінансові витрати; у навчально-виховну діяльність у духовних навчальних закладах;

2. Відсутність представництва релігійних організацій у державних органах влади, права законодавчої ініціативи;

3. Невтручання у функціонування системи судочинства.

Висновки. Таким чином, свідомість сучасної людини, як відмічає Д.К. Безнюк, є свідомістю «секулярного віруючого» [21]. Вона по своїй суті – парадоксальна, розколота свідомість: при декларуванні себе віруючим, високої оцінюючи релігію в збереженні традиції і культури, признаючи моральну функцію релігії такі молоді люди не живуть церковним життям, тобто не пов’язують себе з організаційною структурою своєї релігії. Серед студентів ХНАДУ більше половини вважають, що релігія допомагає покращити моральні якості особистості, здобути смисл життя, а третина – допомагає зберегти культуру і традиції.

Процес глобалізації потребує осмислення ролі та цінності релігійної традиції в збереженні культури народу. Принципова демократична установка на рівність повинна дотримуватися віковічних устоїв життя народу, впливу тієї чи іншої релігійної системи в процесі його формування, самовідновлення і розвитку. Глобалізація як нав’язування єдиної для всіх моделі демократичного постіндустріального розвитку потребує уніфікацію не тільки політичну і економічну, але і духовну, релігійну в тому числі.

В сучасному інформаційному суспільстві формальна релігійність молоді не просто маскує відсутність їх релігійної свідомості, але в дійсності знаходить місце по ту сторону релігійності. Релігійна свідомість людини в сучасному інформаційному суспільстві синкретична, тобто вона являє собою суміш різних релігійних вірувань всіх епох і народів, до яких додаються уявлення про героїв із казок, міфів, трилерів і фантазі. Ця свідомість не соборна: в кожній віруючій голові свій особливий «коктейль» [17]. Формування вказаної свідомості результат впливу двох характерних для України тенденцій. По-перше, процес духовної деградації в нашій країні в пострадянський час проявився в найбільш гострій формі тому, що він стиснений в часі, тоді як на Заході він іде вже багато років. По-друге, українське суспільство зберігає багато традиційних рис, які віджили на Заході. В результаті ми маємо конфлікт, який проявляється в нас, як конфлікт поколінь. Саме тому релігійні норми тієї чи іншої релігії не мають однозначного впливу на формування моральних засад людини. Вони конкурують із нормами, які сучасна людина одержує із інших джерел впливу і не завжди виграють цю боротьбу.

Духовна сутність людини розкривається через вчинки. Саме у вчинках сучасних людей розкривається взаємодія вказаних ліній. Тому шокуючим, аморальним нам здаються вчинки людини, яка на протязі багатьох років свого життя відчувала релігійний вплив, відвідувала церкву, виконувала релігійні обряди, а в житті займається здирництвом, грабіжництвом та пияцтвом, обманом, розпустою. Хоча ми ні в якій мірі не сумніваємось в високій моральності істинно віруючих громадян [168].

З нашої точки зору, потрібно проаналізувати і ситуацію коли людина не відчуває релігійного впливу. Тут також стикаються дві тенденції впливу - сім’ї та навколишнього середовища. В результаті можливо багато варіантів, але дуже важливо на яких засадах функціонує сім’я, які моральні принципи вона не тільки проголошує, а по яким живе в реальному житті. Результати взаємодії цих ліній різні: від виховання високо моральної людини до морального виродка, але такий результат ми можемо мати і в релігійній сім’ї. Іншими словами, безрелігійне виховання основної частини громадян нашої країни не є головною причиною аморальності деякої частини громадян: крадуть та ошукують своїх співвітчизників не тільки атеїсти, а і ті що виховувались в релігійному середовищі. Тобто ми хочемо звернути увагу на ту обставину, що аморальність і відсутність релігійної віри це далеко не тотожні поняття.

В сучасних умовах релігійне виховання автоматично не гарантує високу моральність людини, бо вона постійно спілкується з навколишнім середовищем, яке по своїй якості може бути різноманітним. І це, з нашої точки зору, ще одна особливість існування релігії в сучасних умовах, впливу релігійної моралі на свідомість сучасної молодої людини.

Опитування проведене в 2006-2007 Інститутом Геллапа показує про практично тотальне прийняття молоддю ціннісних установок, які не сприймаються сучасними церквами. Суспільство орієнтовано на успішність, ефективність, які не мають нічого спільного з релігійними установкам [115].

Аналізуючи деякі аспекти співвідношення релігії і людини в наш час, впливу на неї релігійної моралі ми можемо констатувати, що воно принципово інше, чим в попередні історичні епохи, а тому і підходи до вирішення проблем цього плану повинні бути не стандартні, якісно нові. Загальними тенденціями розвитку релігійної свідомості, духовності людини являються: еклектизм, синкретичність, виборність. Нам здається, що потрібно рухатися в напрямку формування нових інтердисциплінарних проектів, в яких одна дисципліна ставила завдання для інших. На даний момент це здається завданням для майбутнього релігієзнавства. Вирішення вказаної проблеми пов’язане з розвитком теорії релігієзнавства. Остання не має оригінальної, особистої мети та ідеї і доказом цьому є той факт, що її окремі частини (історія релігій, соціологія релігій і т.п.) рухаються по колу своїх інтересів. До того ж, самі релігієзнавці часто мають подвійну ідентифікацію – релігієзнавці-філософи, релігієзнавці-історики, що значною мірою впливає на визначення методу і підходу до вирішення різних релігієзнавчих проблем.

Людина має значно більше можливостей в формуванні свого світогляду, складовою частиною якого являються індивідуальне відношення до релігії, тобто сприйняття або не сприйняття впливу на себе принципів релігійної моралі. Завдяки сучасним інформаційним технологіям з’явилась можливість добавляти до своєї системи вірувань деякі елементи інших релігій, наук або формувати атеїстичне відношення до світу. Це явище має загальноєвропейський характер. До того ж потрібно підкреслити, що особливістю розвитку релігійності в Україні є високий рівень релігійного плюралізму, а також національні ідеї в формуванні ідентичності на цьому мультирелігійному тлі. Це переноситься на соціальну та політичну сфери. В Україні не існує ні одної партії, яка б не апелювала до релігійної проблематики.

Сучасна людина має переважно нестійку релігійну орієнтацією, демонструє сумніви в істинності навіть основних і суттєвих положень віровчення, культові дії звершує рідко, приймає участь лише в найбільш важливих святах і обрядах, не має постійного зв’язку з релігійною громадою. Релігійні стимули, як правило, не впливають на мотивацію соціальної діяльності, якість моральних цінностей і стиль поведінки молоді. Звичайно, ми маємо на увазі не глибоко віруючих людей. В перспективі релігійність в Україні буде рухатися в напрямку розвитку плюралізму і толерантності по відношенню до інших релігій і процесу подальшої секуляризації як нашого суспільства, так і наших сусідів.

Становлення сучасної української держави, перехід до якісно нової політичної і економічної моделі, створюють у країні абсолютно нову ситуацію, одна з важливих прикмет якої – перехід від жорсткої нормативності до більшої свободи індивідуального вибору, зростання ролі людського, особового початку як рушійної сили суспільного розвитку. Ця зміна характеру релігійної моралі, її місця і ролі в житті людини і суспільства не буде проходити автоматично. Моральні процеси являються певним викликом і вимагають від людини мобілізації нових духовних ресурсів, рішучості змінити себе і умов життя. Тому кожна людина моральна лише тоді коли винуватить і судить насамперед себе, а не інших. Гнів набуває моральну якість, стає справді праведним тоді, коли гнів спрямований не кудись і не на когось, а на самих себе, що викликає переоцінку цінностей, незадоволення собою, прагнення самоудосконалення, організацію життя і діяльності на гуманістичних, моральних засадах. Саме такий підхід до себе, до свого місця в життя відповідає моральним засадам найбільш розповсюджених сучасних релігій.

Україна – багатоконфесійна країна, де успішно функціонують громади понад сотні конфесій, напрямів і течій. Це є очевидним свідченням динамічного відродження релігійно – церковного життя за роки незалежності. Традиційно найвпливовішою конфесією в Україні є православ’я. Сьогодні його репрезентують Українська православна церква Київського патріархату, Українська автокефальна православна церква та Українська православна церква Московського патріархату. В українському суспільстві утверджується конфесійний плюралізм: не тільки християни, а й представники інших вірувань – іудаїзму, ісламу, етно- та неорелігій – прагнуть будувати свої відносини на принципах релігійної толерантності. Неорелігійні рухи в Україні, на відміну від Заходу, наповнювалися переважно невіруючими, колишніми атеїстами, тобто тими, хто не мав відповідної віросповідної підготовки, що спричинило два наслідки. Перший – позитивний: відсутність попереднього містичного досвіду робить віру щирішою, сердечнішою, а отже, й чистішою. Другий – негативний: колишня атеїзація позбавила досвіду духовних пошуків, духовних переживань, що нині сприяє переважанню зовнішніх виявів релігійності [3].

3.6.НОТАТКИ ДО ПОРТРЕТУ ДУХОВНОГО СВІТУ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ

Сьогодні світ і Україна переживають період трансформаційних зрушень, що торкаються усіх сфер життя, у тому числі і такої важливої для майбутнього суспільства, як система освіти і виховання молоді. Новації охоплюють зміст і методи навчання, організацію освітнього процесу, форми та методи взаємодії студента і викладача. Зі зміною політичних та ідеологічних орієнтирів змінюється спрямування й зміст виховної складової життя ВНЗ.

Змінюється, але не відміняється, бо це суперечило б традиціям нашого суспільства в цілому і вищої школи зокрема і відігравало б негативну роль якраз у період невизначеності і різких змін.

У межах суспільних відносин, що створюються в Україні, поряд з завданнями формування національної свідомості зростає значення загальнолюдських цінностей, що проголошені в міжнародних актах, у програмних документах ООН. Україна, проголошуючи курс на інтегрування у європейське і світове співтовариство, у міжнародний освітній простір, вирішує задачу гармонійного поєднання орієнтацій на національно-державницькі і загальнолюдські цінності.

Розбудова держави потребує активізації зусиль, спрямованих на розвиток духовності, виховання патріотизму та поваги до історичної спадщини українського народу, укорінення в суспільній свідомості моральних цінностей, поваги до авторитету закону, прищеплення соціального оптимізму та впевненості кожної людини у своєму майбутньому, формування здорового способу життя.

На жаль, період набуття незалежності Україною, був пов’язаний не тільки з незаперечними досягненнями й набутками, але й з розповсюдженням негативних тенденцій в духовній сфері, з деформацією моральних засад суспільства, з правовим нігілізмом, поширенням лихослів’я, пияцтва, куріння, наркоманії.

Особливо прикро, що вказані негативні тенденції швидко розповсюджуються серед молоді – вікової групи, яка повинна забезпечити майбутнє суспільства. Цьому сприяють багато факторів, у тому числі чинники соціально-економічного і політичного характеру, які важко контролювати.

Тому ми виходимо з власної концепції формування особистості у соціумі, метою якої є особистісно-орієнтована модель вільного розвитку фізично і морально здорової людини, яка усвідомлює і визначає цілі власного життя, здатна виділяти й вирішувати пріоритетні проблеми професійної підготовки, гуманітарного, соціально-політичного, загальнокультурного саморозвитку, і патріотично налаштованого активного громадянина України.

Зверхзавданням суспільства у цьому аспекті є формування творчих здібностей особистості з урахуванням індивідуальних схильностей і здатностей людини. Саморозвиток і самовиховання неможливе без цілеспрямованих впливів з боку соціальних інститутів, тобто, без виховання. Але останнє має носити обмежений характер і підпорядковуватися не тільки загальноприйнятим смислам і цілям, але й враховувати індивідуальні особливості об’єкта виховання, який постає як суб’єкт життєздійснення. Навіть генії мають вчителів і наставників.

Вказана позиція передбачає необхідність виходити не з побажань і загальних цілей виховного процесу, а відштовхуватися від наявних домагань реальних особистостей, що виявляють себе у ціннісних орієнтаціях. Якраз такий підхід дозволяє поєднати зовнішні вимоги до особистості з внутрішніми духовними орієнтаціями, бо самі цінності поділяються на цінності-цілі, цінності-норми, цінності-домагання.

На необхідність зовнішніх впливів на особистість вказує особливість, що у соціологів отримала назву буття парадоксальної людини у парадоксальному суспільстві. Суспільство парадоксів – це досить влучна характеристика стану пострадянських суспільств, у яких традиційні кентавричні прояви, що поєднують протилежні риси (наприклад, у менталітеті чи національному характері), доповнюються суперечностями, народженими станом переходу від одних систем цінностей до інших [142; 198].

Тим більше обидві форми парадоксальності притаманні молодим людям, бо суперечливість – характерна риса свідомості молодої людини у будь-якому суспільстві. Як зазначає американський дослідник С. Холл, у молодіжній свідомості поєднуються веселість і смуток, впевненість у собі і сором’язливість, альтруїзм, і егоїзм, високі моральні прагнення і низькі нахили, допитливість і байдужість, пристрасть до реформ і рутина. За С. Холлом, підліток – своєрідний гібрид, який сполучує в собі некерованість, що йде від природи (психосекесуальний розвиток) і керованість, що йде від культури (підкорення індивідів соціокультурним нормативам [50].

Дослідники відзначають, що події останніх 15-20 років актуалізували парадоксальність в масштабах суспільства: “парадоксальність свідомості стала невід’ємною частиною сучасного життя” [50]. Особливо важливими у цьому відношенні є зміни у соціальній диференціації, шляхах соціальної мобільності, способах професійного самовизначення молоді. В результаті “розірваність соціального буття у кінцевому рахунку і породжує парадоксальність її свідомості і поведінки” [50].

Особливе значення для виявлення парадоксальних, суперечливих крапок і зон у духовному світі сучасної людини, має дослідження цінностей і їх індивідуалізованих еквівалентно-ціннісних орієнтацій. Тривала традиція вивчення ціннісних орієнтацій у вітчизняній соціології (О. Г. Здравомислов, В. О. Ядов, В. С. Бакіров, О. О. Якуба та інші) була спрямована на вивчення типових ситуацій з екстраполяцією висновків на майбутню поведінку особистості. Але в умовах розповсюдження парадоксальності така методологічна позиція не спрацьовує, бо у середовищі молоді переважають не причинно-наслідкові, не лінійні процеси, а ймовірні, флуктуаційні.

Більш складний характер має і процес освоєння особистістю суперечливих цінностей, що їх пропонує суспільство.

Суб’єкт спрямовує свою діяльність на активне дослідження ситуації, опрацьовуючи цілі, плани діяльності, щоб досягти привабливого для нього результату. В результаті відбувається освоєння цінностей. Тобто, особистість завжди виступає активним суб’єктом, а не пасивним споживачем розповсюджуваних у суспільстві цінностей.

У ціннісних орієнтаціях відображується не тільки ступінь обізнаності, але й психоемоційні оцінки минулого, сьогодення й майбутнього. Молодіжний вік сприятливий для утворення ціннісних орієнтацій як стійкої якості особистості. При цьому у коло інтересів людини входить увесь спектр соціальних відносин, уся система ціннісних орієнтирів. Від самої особистості залежить, чи зможе вона виділити серед суперечливих орієнтирів і інтересів найбільш привабливі для себе і вибудувати власну ієрархію життєвих цінностей як підґрунтя для успішного життєвого шляху.

При вивченні парадоксального духовного світу людини важливим стає вироблення нових підходів, які б ураховували неоднорідність і суперечливість життєвих установок, виявляли не тільки типове у ціннісних орієнтаціях, але й індивідуальне, парадоксальне, суперечливе. Виявляти необхідно не тільки пануючі уявлення, але й ті, що відхиляються. Більш уважно необхідно вивчати “білі плями” у ціннісних орієнтаціях тих, хто не визначився з відповіддю. Традиційно вказані позиції соціологами розглядалися як нейтральні, як небажання робити свій вибір. Але часто за цим ховається парадоксальна думка, що не співпадає з загальноприйнятими судженнями і несе в собі оригінальну індивідуальну позицію.

Зокрема, необхідно враховувати зміни у статусі людини, що проголошуються на міжнародному та загальнодержавному рівнях, які відбуваються в останні роки. Наприклад, спочатку в законодавчих актах студент розглядався як працівник буцім-то ВНЗ забезпечує йому робоче місце, стипендію від імені держави-замовника. Результатом роботи-навчання повинен був стати спеціаліст у певній галузі знань і сфері праці.

Власне, вказаний підхід був характерний для радянської системи вищої освіти і являв собою так звану патерналістську систему. Зі зміною соціально-економічних і політичних орієнтирів законодавча база, у тому числі і щодо розуміння статусу студента, зазнала змін. Зокрема, останній став розглядатися як споживач у сфері надання освітніх послуг. Тим самим, на перший план замість інтересів держави були висунуті потреби молодої людини, її здібності і інтереси.

Під впливом Болонського процесу виникла ще одна концепція, яку міністри вищої освіти Європейських держав висунули на конференції “На шляху до європейського простору вищої освіти” (Прага, 2001 р.). Мова йде про те, що студенти повинні стати компетентними, активними і конструктивними партнерами адміністрації і викладачів університетів, і мають право приймати участь і впливати на організацію і зміст освіти.

Вказана динаміка статусу студента повинна братися до уваги, хоча реальна ситуація у вищих навчальних закладах, скоріше, передбачає, що студент хоч вже не вважається працівником, але й не є партнером, знаходячись десь на шляху від споживача послуг до жаданого стану, що відповідає вимогам Болонського процесу.

Проблеми методологічного характеру при вивченні духовного світу людини виявляють себе різнобічно. З вищевказаного випливає, що ціннісні орієнтації не можуть бути розглянуті поза системним їх баченням в індивідуальному та соціальному сенсі. Це, зокрема, означає, що у кожному випадку ми маємо говорити не про певні окремі цінності, а про ієрархію цінностей з виявленням при цьому місця серед їх багатоманіття духовних цінностей. У переламні історичні моменти підвищується значущість не типових, а тих ціннісних орієнтацій, що випадають з традиційної типології. Бо якраз серед них можуть викристалізовуватися цінності і відповідні орієнтації. З іншого боку, важливою є проблема вибору показників, за якими можна зафіксувати духовні феномени з достатньою мірою достовірності. Пояснимо це на прикладі національно-етнічних цінностей, як одних з найбільш актуальних для України.

У різних проявах духовного світу людини специфічно виявляється співвідношення між раціонально-осмисленими, підсвідомими та ментальними рівнями. Національно-етнічні прояви виявляють себе не тільки у галузі фіксованих висловлювань, але й торкаються сфер людських афектів, підсвідомості, несуть у собі раціональні та ірраціональні, і навіть містично-духовні компоненти. Тому досліджуючи вказані проблеми, треба чітко уявляти можливості і обмеження, що виникають при вивченні суспільних думок, що їх висловлюють респонденти. Необхідне також чітке визначення вихідних понять, якими прийдеться оперувати і індикаторів, за якими можна вияснити позицію опитуваних.

У нашому дослідженні співвідношення у духовному світі особистостей національних та загальнолюдських цінностей найбільш загальним поняттям є “менталітет”, під яким ми розуміємо цілісний феномен життя народу, нації, що відображує специфіку матеріальних і духовних, культурних і таких, що виявляють себе на рівні поведінки, проявів [225].

Менталітет виявляє себе на раціональному, психологічному рівнях, у підсвідомості і поведінці окремої людини і національно-етнічних груп. Менталітет знаходить реалізацію у стереотипах мислення і поведінки, стилі життя, віруваннях, норовах, звичаях і традиціях, у культурі народу в цілому. Найважливішою характеристикою менталітету є мова, як засіб збереження, трансляції і розвитку національної духовності і самоусвідомлення [215].

На особистісному рівні менталітет виявляється на раціональному, емоційному, ціннісно-орієнтаційному рівнях, у поведінці людини. Дослідження ментальних рис засобами соціології передбачає виокремлення найбільш показових аспектів феномену, що вивчається, та застосування адекватних методів аналізу, що надали б можливість отримати достовірну інформацію.

У такому разі доступним є вивчення ставлення респондентів до культури власного народу, рівень обізнаності у цій сфері, а також ставлення до інших культур і представників інших народів, до мови, до окремих проявів національної самосвідомості, до державної політики у досліджуваній сфері [49].

Емпірично вказані компоненти менталітету і національної самосвідомості досить легко фіксуються шляхом виявлення знань, респондентів щодо вказаної проблематики і ціннісного ставлення до культурно-національного надбання.

У нашому випадку ми маємо можливість співставити результати дослідження “Динаміка формування і розвитку національного менталітету у студентів в умовах становлення української державності і українізації навчального та виховного процесу у ВНЗ” (1990-2004 рр). та приведеного у 2009р. Таким чином, це дає можливість здійснити порівняльний аналіз і виявити динаміку і тенденції у ціннісно-орієнтаційних уподобаннях студентів відносно національно-етнічних цінностях за останні 15-20 років.

Наше дослідження показало наявність стійкої тенденції підвищення інтересу й уваги молоді до національно-етнічних проблем: процент тих, хто байдужий до питань національної ідентичності значно зменшився – від 38 % опитаних у 1990, 12 % – у 1994р, до 8 % у 2009 році. За підсумками двох досліджень майже не змінився національний склад респондентів: у 1990-1994рр. було опитано біля 400 студентів, у 2009 – 70 чол. серед тих, хто відносить себе до українців на початку 90-х років було 80 % (у 2006 – 84 %), росіян відповідно 12 % та 15 %, представників інших націй – 2 % та 6 %.

При цьому у 2009 році українцями та громадянами України почували себе 72 % (відповідно 21 % та 51 %), 94 % опитаних заявили, що вони можуть назвати свою національність, і лише – 4 % “ні”.

Показовими є відповіді на питання про те, що вказувала б національність його власника: 54 % вважають це недоцільним, 24 % – за введення такої графи і 22 % вагаються.

Таким чином, в останні роки у студентської молоді зріс інтерес до питань, пов’язаних з міжнаціональними відносинами. Хоча тенденція сприймати вказану проблематику лише на рівні вербального освоєння без проникнення в більш глибокі, ментальні рівні духовного світу, залишається. З одного боку, це може свідчить про недостатню увагу інститутів виховання, викладачів до вказаних питань, з іншого, – молодь, як перехідна за своїм станом соціальна група, завжди потребує уваги якщо не з точки зору вироблення сталих позицій у національному питанні, то у площині інформування про стан справ у державі, і про державну політику у вказаній сфері суспільного життя

Крім того, підтверджується висновок дослідження початку 90-х років відносно того, що національна ідентифікація студентської молоді Північно-Східної України здійснюється більшою мірою під впливом соціальних та ідеологічних обставин, аніж “за зовом крові” [225].

Як і раніше, приблизно 20 % росіян за етнічним походженням назвали себе “українцями”, а 51 % опитаних, серед яких були етнічні росіяни і українці, назвали себе “громадянами України”.

У таких умовах необхідним є постійний вплив на свідомість молоді, активна державна політика, спрямована на згуртування політичної нації, незалежно від співвідношення етнічних груп у тих чи інших регіонах. На жаль, студенти не відчувають наявності дієвої політики і активної позиції органів державної влади у національному питанні.

За даними 2009 року, 71 % опитаних вельми занепокоєні станом міжнаціональних відносин в Україні ( 34 % – “дуже занепокоєні”) і лише у 10 % ця проблема не визиває занепокоєння.

У подальшому виявилося, що це пов'язано с загальним ставленням у суспільстві до представників інших національностей і до національних меншин: 10 % вказали, що склалася ситуація, коли у суспільстві однаково погано відносяться до представників будь-яких національностей, 70 % вказали “по-різному, в залежності від національності”. Лише 9 % відзначили пункт “до усіх однаково добре”. При цьому 62 % заявили, що в державній політиці України національне питання враховується “частково” або “практично не враховується”. До того ж, 34 % не обізнані з ситуацією через брак інформації чи через інші причини.

61% опитаних відповіли ствердно щодо необхідності створення державного органу з вирішення національних проблем і лише 9 % не бачать в ньому необхідності.

Разом з тим, перед Україною стоїть проблема національної самоідентифікації, що вступає у гостре протиріччя між бажанням приєднатися до європейської спільноти та орієнтацією на Росію. Цікаво, що наше опитування вказує на більш швидкий процес вибудовування етнічної і політичної нації, аніж занурення у глобалізаційні процеси. Так, як вже вказувалося, більше 70 % опитаних відчувають себе громадянином України або українцем, і лише 6 % громадянином світу і ще 3 % – європейцем. Тяжіння до Росії відчувають 11 % респондентів (це ті, хто відчувають себе “радянською людиною”).

Вказані дані підтверджуються аналізом відповідей на питання “Як Ви ставитеся до ідеї Україна – для українців”. Загалом, ідею цілком підтримують 10 % опитаних, з певними обмеженнями – ще 18 % категорично не сприймають – 45 %, не цікавить взагалі – 14 %.

Характер національної самоідентифікації складається на основі конкретних ситуацій і залежить від багатьох факторів. Не в останню чергу людина згадує свою національну належність, якщо відчуває утиски на національному ґрунті. Порівняння результатів досліджень показує, що в цілому атмосфера взаємовідносин між етнічними групами за цей час не погіршилася – більшість опитаних (80 % у 1994 р., 87 % у 2009) не відчувають дискомфорту у зв'язку з національною належністю. При цьому, як українці, так і росіяни відчувають гордість за власну націю.

Звертаючись до питання про те, що в історії України викликає у респондентів гордість, ми виявили, що І-ІУ рангові місця відповідно займають “перемога у Великій Вітчизняній війні” “слава українських козаків”, “досягнення української науки”, “моральні якості українців”. На останніх рангових місцях – “авторитет української інтелігенції”, “ніщо не викликає гордості”, “духовність” [225].

Найбільш характерними для українців респонденти вважають наступні риси: готовність прийти на допомогу, працелюбність, тяжіння до свободи, доброзичливість, повага до старших, вірність, почуття власної гідності, хитрість (від 65 % до 43 % відповідей).

Респонденти з числа етнічних росіян перш за все відчувають гордість за “чудову російську мову”, “військову міць Росії”, “інтелектуальний потенціал російського народу” тощо.

Однак тестовий контроль обсягу знань культури Слобідської України, у якій, як відомо, поєднані російські і українські елементи, свідчить, що у значної частини студентів відсутні знання про культурні цінності. Лише 30-35 % опитаних змогли задовільно виконати завдання. У більш, ніж половини респондентів існують лише позитивні установки на національно-культурні цінності, зафіксовані на вербальному рівні.

Одним з суперечливих у духовному світі молоді є уявлення про патріотизм. Відповіді на питання “Що Ви вважаєте Батьківщиною?” та “Що в першу чергу єднає Вас з народом України?” показали, що у останні роки явно змістилося уявлення про Батьківщину у бік місця, де людина народилася – 51 %, Україну вважають такою 37 %*.* Серед молоді досить велика кількість тих, що говорять про СРСР, як Батьківщину (34 %). Серед значущих показників можна назвати також історію народу (21 %), його працелюбність і хазяйновитість (19 %), душевні якості (6 %). Незвично низьке рангове місце займають такі явища як мова (2 %), релігія (1 %;) видатні представники (3 %).

Процес національно-етнічної ідентифікації охоплює також формування загальних образів націй з розподілом їх на своїх і чужих. Виявлення наявних моделей поведінки і орієнтацій передбачає необхідність виявлення етнічної інтенціальності (емоційного тяжіння або відрази по відношенню до представників інших націй) і ступеню толерантності до них.

За даними обох досліджень, ставлення до інших культур досить толерантне: 63% – з повагою чи з цікавістю і лише – 6 % з роздратуванням. Своєрідним резервом, що може поповнити набір “толерантних” можуть бути 16 % тих, хто байдужий до чужої культури та 13 % тих, хто вагається.

Як виявилося, диференціація у цьому відношенні між росіянами й українцями значно менше виражена, аніж між українцями й росіянами, з одного боку, і представниками народів Кавказу чи Середньої Азії, з іншого. Лише 4-6 % росіян і українців висловили негативне ставлення один до одного, в основному по мовній проблемі. У обопільних позитивних оцінках вказаних етнічних груп переважають соціально-моральні характеристики (працелюбність, щедрість, терпіння, простота, щирість тощо).

Не прийнятними є жадоба, хитрість, лесощі. При цьому 21-25 % опитаних переконані, що національні непорозуміння виникають з-за наявності у деяких людей озлоблення, агресивності, низької культури поведінки. Деякі опитані зазначають, що вони не сприймають “манеру поведінки” представників інших націй, або вони їм просто “не подобаються”.

Індикаторам розвитку національної свідомості особистості є також реальна поведінка, характер спілкування з представниками інших націй.

Так, серед опитаних у 2009 році 57 % спілкується переважно з представниками “своєї нації”, 19 % – інших, 24 % – не замислювалися над цим питанням.

При цьому 63 % заявили, що на процес спілкування впливають особисті якості партнера, а не його національність, і тоді від спілкування залишається задоволення – 24 %, 7 % спілкуються з представниками інших націй лише за необхідністю, 4 % – намагаються уникати міжнаціонального спілкування .

Висновки, отримані у 1990-1994 рр. підтвердилися і у 2009 році. Зокрема, мова йде про аналіз відповідей на питання про те, від чого залежить ставлення до людей інших національностей, де 61 % на перший план поставили особисті якості людина, а не національність, а 34 % спираються на власні уявлення від такого спілкування. У той же час лише 10 % орієнтуються на норми, що існують у суспільстві, 8 % – на враження друзів чи знайомих.

Більш конкретний матеріал з приводу ставлення до інших етнічно-національних груп дає аналіз відповідей на питання про те, представників яких націй респонденти не бажали б бачити у своєму місті або районі. Для 62 % опитаних це питання не вирішене або не має значимості. Але 31 % вважає такими американців, по 23 % – чеченців або “східних народів”, 19 % – татар.

Про те, що ставлення до представників інших націй, на рівнях вербальних висловлювань і поведінки носить досить стійкий характер, закріплюючись на емоційному рівні, свідчать відповіді на питання про те, до людей яких національностей респонденти відчувають симпатію чи антипатію (Див. Додаток 1).

Існує стійка симпатія до росіян і білорусів, далі йдуть французи, румуни, греки. Найбільш емоційно не сприймаються цигани і американці.

Відносно симпатії чи антипатії визначались наступним чином: більше всього симпатизують українцям (100 %), росіянам (98 %) та білорусам (89 %), далі йдуть французи (74 %), угорці (40 %), румуни (31 % ), грузини, молдавани, вірмени (27 %), німці (20 %) та поляки (17 %), майже всі опитані (94 %) відчувають антипатію до циган; дані майже у рівній кількості (біля 67 %), до американців, німців, поляків, азербайджанців, також достатньо велика кількість негативно ставиться до групи вірмен, молдаван (35 %) більше всього опитаних (це 56 відсотків) не визначилися по відношенню до румун та угорців.

Отже симпатії у студентів до українців, росіян та білорусів. На низький відсоток симпатії до американців (14 %) впливає їх зовнішня політика по відношенню до інших країн, втручання у внутрішню політику, прагнення до світового панування.

Найбільш дружніми країнами респондентів 79 % назвали Росію. Симптоматично, що ніхто з опитаних не назвав її серед “ворожих” держав. На другому місці за симпатіями - Білорусь (39 % – “за”), і далі з великим розривом – 11 % Західну Європу. Але якщо Білорусь, як і Росія, не отримала ані одного голосу “проти”, то Західні Європу як ворожу розглядають 18 % опитаних. Поряд з тим, стійкою є думка про ворожість США (27 %), а також ісламського світу – 20 % опитаних.

Досить нейтральною є оцінка позицій Китаю (1 % – “за”, 3 % – “проти”) Туреччини (2 % – “за”, 3 % “проти”), Польщі (6 % – “за” , 6 % –“проти”). При цьому виявилося 11 % тих, хто вагався назвати “дружні” і 46 % – “ворожі” держави і регіони.

У сучасній Україні новою у порівнянні з серединою 90-х років є проблема нелегальних та легальних емігрантів. У зв’язку з цим у анкеті 2009 р. респондентам були поставлені питання, що дали можливість виявити їх ставлення до емігрантів та еміграції. Виявилося, що 33 % не схвалюють приїзд в Україну на постійне проживання представників інших націй, 51 % ставляться до цього вибірково і підтримують міграцію – 16 %. Серед найбільш важливих причин не сприйняття міграційних процесів, такі судження, як “їх занадто багато” (28 %), вони “нахабні”, агресивні, небезпечні – (25 %). Загалом, 56 % опитаних вважають, що перебування “чужинців” в Україні негативно впливає на безпеку і порядок в країні.

На думку студентів, мігранти можуть працювати переважно у місцевих органах влади у місцях компактного проживання – 34 %, ще 34 % – у будь-яких місцевих органах влади. При цьому лише 19 % вважають, що приїжджі можуть працювати у будь-яких органах влади, а 4 % – у тому числі у центральних. При цьому великий відсоток (49 %) тих, хто вагається. Право на працю для емігрантів підтримують 30 %, проти цього 33 %. Вагаються і не надають цьому значення – 37 %.

Наше дослідження дозволило виявити три типологічні групи студентів за ступенем розвиненості у них національної самосвідомості. Першу групу складають студенти з високим рівнем розвитку самосвідомості, другу – з середнім, третю – з нерозвинутою національною самосвідомістю. Для третьої групи характерний низький рівень знання української мови, української культури, у них не сформовані образи націй, виявляється більша агресія до “чужинців”, вони мало замислюються над шляхами вирішення національних проблем. Таких студентів більше на молодших курсах.

Другу групу складають респонденти, національна самосвідомість яких виявляє себе суперечливо: достатньо високий рівень обізнаності у одних складових сполучається з низьким у інших.

Група з високим рівнем національної самосвідомості демонструє досить гармонійне поєднання виділених нами параметрів.

Динаміка обсягу даних груп у загальному обсязі респондентів досліджень 1990-1994 рр. і 2009 р. представлена у табл. 1.3.

Табл. 1.1 – Динаміка типологічних груп студентів за рівнем розвитку національної самосвідомості (*N*1 – за даними дослідження 1990-1994 рр., *N*2 – за даними дослідження 2009 р)

|  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| вищий | | середній | | низький | |
| *N*1 | *N*2 | *N*1 | *N*2 | *N*1 | *N*2 |
| 24 % | 29 % | 31 % | 32 % | 45 % | 32 % |

Як бачимо, за 10-12 років співвідношення вказаних груп змінилася незначною мірою – на 6 % зменшилася група з нерозвиненою національною свідомістю і на 5 % збільшилася кількість респондентів, які віднесені нами до першої групи. У той же час незначною мірою змінився обсяг групи “середняків”. Це може свідчити про те, що у ВНЗ ведеться певна робота з національного виховання студентів. Разом з тим, зберігається великий резерв, бо 70 % опитаних ще потребують тих чи інших виховних впливів.

Незважаючи на те, що закон про мови був прийнятий в Україні ще у 1989 році, мовна проблема залишається предметом політичних спекуляцій, і це, певною мірою, збиває з пантелику у тому числі і студентську молодь. Як зазначалося, хоча й незначні суперечливі моменти, що виникають у студентському середовищі між етнічними українцями і росіянами, виникають якраз на ґрунті українізації навчального процесу. За нашими даними, все ще великою є кількість студентів, які вважають рідною мовою російську, а не українську (70 % проти 30 %).

Таким чином, значна частина тих, хто називають себе українцями, не вважають українську мову рідною для себе. Разом з тим, зменшилася чисельність тих, хто негативно ставиться до українізації навчального процесу (динаміка тут така – 1990 р. – 64 %, 1994 р. – 47 %, 2009 р. – 31 %). При цьому 82 % вважають, що знання української мови є обов’язковим для викладачів і державних службовців, 54 % – що він необхідний кожному студенту, і 12 % переконані, що знання державної мови не обов'язкове. За останні роки зменшилася чисельність тих, хто не бажає вивчати українську мову ( з 63 % у 1994 році, до 21 % у 2006 р).

Таким чином, виявлена нами динаміка свідчить про прискорення процесу подолання не сприйняття української мови і українізації навчального процесу у студентському середовищі. Більше того, студенти критично ставляться до викладачів, які не бажають переходити на українську мову, або недостатньо володіють нею. Так висловилися 68 % опитаних, 27 % респондентів висловлюють протест проти імітації українізації навчального процесу коли лише деякі дисципліни українською мовою, і інші – ні.

Якщо у 1995 році ми вважали за необхідне дотримуватися “золотої середини” у темпах українізації навчального процесу то сьогодні, на нашу думку, визріли умови для більш рішучих дій у цьому напрямку. Разом з тим, необхідною є добровільність у цій справі і можливе повернення до формування російськомовних академічних груп з числа студентів-росіян і з інших держав колишнього Радянського Союзу, а також з дальнього зарубіжжя, чисельність яких в останні роки значно зросла.

Додаток 1

+ 1 “Дружне” “Вороже”

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| Росія | 0,79 | пппппппппппппппапа | | | | | | | 0 | | | | | | |
| Білорусь | 0,15 | | пппппппппппппп | | | | | | 0 | | | | | | |
| Західна Європа | 0,11 | | | ппппппппппппп | | | | | ппппппппХпппппп | | | | 0,18 | | |
| Польща | 0,06 | | | | пппппппппп | | | | ппппппппЄппппп | | | 0,06 | | | |
| Туреччина | 0,02 | | | | | | пппппппп | | ппппппппппппп | | 0,03 | | | | |
| Китай | 0,01 | | | | | | | ппхп | ппппппппппппп | | 0,03 | | | | |
| США | 0 | | | | | | | | пппппппппппппппаЗЗЗЗпа | | | | | | 0,27 |
| Ісламський світ | 0 | | | | | | | | пппппппппппппппаЗЗЗЗпа | | | | | 0,20 | |
| Не визна-чилися |  | | | | | щщщщП  пппппп | | | Ппппллл  пппжжжп |  | | | | | |

Рис. 1.1 – Діаграма розподілу думок респондентів щодо становлення інших держав до України

Додаток 2

+ 1 Симпатія Антипатія – 1

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| Українці | 1,0пппппппппппппппаЗдддЗЗзззЗпа | | | | | | | | |  | | | |
| Росіяни | 0,97 | | | ппппппппппппдддддддпппапа | | | | | |  | | | |
| Білоруси | 0,89 | пппппппппппжддддппп | | | | | | | |  | | | |
| Французи | 0,74 | | пппппппппдддддддпппп | | | | | | |  | | | |
| Угорці | 0,4 | | | | ппппдддддооппппп | | | | |  | | | |
| Румуни | 0,31 | | | | | пппппппппдддддд | | | |  | | | |
| Грузини | 0,27 | | | | | | пппппппппдд | | | пппппппппд | 0,35 | | |
| Молдавани | 0,27 | | | | | | пппппппппдд | | | пппппдд | 0,35 | | |
| Вірмени | 0,27 | | | | | | пппппппппдд | | | пппппппппд | 0,35 | | |
| Німці | 0,2 | | | | | | | ппппппп | | Ппппллллллпп | | 0,67 | |
| Польща | 0,17 | | | | | | | | ппх | Пппддддддп | | 0,67 | |
| Азербайджанці |  | | | | | | | | | пппппппппддддддлдпппп | | | 0,95 |
| Американці |  | | | | | | | | | Пппєєєєєпллл | | 0,67 | |
| Цигани |  | | | | | | | | | Пппєєєєєпллл | | 0,67 | |

Рис. 1.2 – Розподіл відповідей на питання “До представників яких національностей відчуваєте симпатію чи антипатію?”

3.7 САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ОСОБИ В СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ

В другій половині XX століття під впливом філософських концепцій основною становлення особистості стала ідея гуманізму, поважання внутрішньої свободи особистості, спрямування виховання на її самореалізацію і самоактуалізацію. Гуманістичний підхід у вихованні передбачає оптимальне поєднання суспільних і державних інтересів з інтересами особистісного становлення людини та її самоактуалізації в суспільному та особистому житті. В центрі формування виховних цінностей і визначення цілей виховання в українському суспільстві має стояти людина.

Мета є визначальною характеристикою будь-якої виховної системи, наприклад: авторитарної системи виховання (що панувала в радянській педагогіці і, на жаль, посідає провідне місце в Україні й сьогодні); систем, спрямованих на задоволення потреб людини (Вальдорфська система, система М. Монтессорі); гуманістичної системи К. Роджерса та багатьох інших американських психологів (спрямованої на самоактуалізацію й самореалізацію вихованця); педагогічної системи В. О. Сухомлинського; особистісно орієнтованої педагогіки, яка продовжує найкращі традиції та ідеї гуманістичної педагогіки та систему В. О. Сухомлинського (основна думка цієї педагогіки – формування суб'єкт-суб'єктних взаємин у виховному процесі, прийняття вихованця таким, яким він є, та визнання його самобутності й активна допомога в самореалізації).Мета виховання студента в нашому суспільстві – формування всебічно і гармонійно розвиненої особистості [188].

Така ідея виникла ще в античній філософії: Платон основну увагу звертав на виховання розуму, волі й почуттів, Арістотель робив акцент на вихованні мужності й витривалості, поміркованості й справедливості, високої інтелектуальної і моральної чистоти. Педагоги-гуманісти епохи Відродження Ф. Рабле, М. Монтень до змісту всебічного розвитку внесли культ тілесної краси, насолоду мистецтвом, музикою, літературою. Соціалісти-утопісти Т. Мор, Т. Кампанелла висунули ідею поєднання виховання і праці. Р. Оуен звертав увагу на одночасний розвиток інтелектуальних і фізичних сил особистості, її моральне та естетичне формування. Шляхи досягнення цієї мети він убачав у поєднанні навчання й виховання з продуктивною працею. Ж. -Ж. Руссо намагався підпорядкувати цілі виховання формуванню загальнолюдських цінностей. Й. Гербарт метою виховання проголошував розвиток всебічних інтересів, спрямованих на гармонійний розвиток усіх здібностей людини. За Гербартом, така гармонія має підпорядковуватися вищому ідеалові – підготовці «доброчесної» людини: цей ідеал мав німецький бюргер, який вмів пристосовуватися до панівного суспільно-політичного ладу і підкорятися йому.

К. Д. Ушинський підкреслював важливість морального виховання. В роботі «Людина як предмет виховання» він висловлює переконання, що вплив моральності є основним завданням виховання, набагато важливішим, ніж розвиток розуму взагалі.

Радянська мета виховання визначалася під впливом ідей К. Маркса і Ф. Енгельса, які виводили її з економічних законів і типу суспільних відносин. Вона передбачала формування всебічно і гармонійно розвиненої людини.

Однак ідея всебічного й гармонійного розвитку майже не звучить у сучасній зарубіжній літературі. Можливо закономірно поставити запитання: «Чи не повинні ми нарешті визнати їх суто ідеологічне походження і, розплющивши очі, виявити їх марксо-ленінське охвістя?» Напевно, є сенс замислитися над цим.

Виховання студента як фахівця, здатного до ефективного господарювання (homoeconomicos), передбачає набуття ним вмінь та навичок розв’язання складних економічних та соціально-культурних проблем. Дієвою формою виховання студентства сьогодні є розвиток самоактуалізованої особистості. Самоактуалізовані особистості зазвичай мають «справу всього життя»; працюють наполегливо, на максимумі, бо сам процес приносить їм задоволення; їм властиві самодисципліна та почуття обов’язку. Вони не бояться ставити перед собою великі завдання:створити грандіозний проект, стати кращим фахівцем у своїй галузі тощо [188].

Особистісно-професійне виховання можна реалізувати шляхом впровадження акмеологічних технологій, які спрямовані на розвиток особистісного потенціалу та встановлення взаємозв’язку між процесом формування професійної майстерності та особистісної цілісності. Акмеологічною може бути така виховна стратегія,що дозволяє змінювати психосоціальні характеристики особистості, самоактуалізовувати власне особистісне та професійне «Я». Готовність та здатність студента до цілеспрямованої індивідуальної роботи у напрямку змін особистісних рис та характеристик поведінки характеризує його, як спроможного розвивати та використовувати вольові установки на досягнення значимих результатів.

Важливою умовою успішної інтеграції студента в суспільство є розвиток внутрішньо та зовнішньо узгодженої системи соціально-психологічних засобів організації власного життя. Одним з механізмів переплавлення індивідуальних якостей на інтегровану систему саморегуляції особистості є процес її самоактуалізації [188].

Самоактуалізація-це процес актуалізації людиною власних потенціалів та використання їх як засобів реалізації сенсу життя. Актуалізація потенціалів визначається як усвідомлення та прийняття (інтеграція до "Я"- концепції) раніше неусвідомлюваних власних можливостей та психічних змістів (думок, почуттів, моделей поведінки, властивостей, здібностей та ін. - як суб'єктивно приємних, так і суб'єктивно неприємних, як соціально схвалюваних, так і соціально не-схвалюваних). Тією мірою, якою ці змісти актуалізуються, вони стають психологічними ресурсами, доступними свідомому вольовому контролю та використанню суб'єктом. Актуалізація потенціалів є природним процесом, проте в умовах розвитку сучасної людини він легко блокується.

Процес самоактуалізації тісно переплітається з процесом життєтворчості, виступаючи часом передумовою, а часом - результатом останньої. У цьому контексті самоактуалізація починає діяти як механізм саморегуляції соціальної поведінки особистості.

Таким чином, у процесі самоактуалізації формується та усвідомлюється специфічна система ціннісних орієнтацій, що визначають характер змісту та засобів досягнення провідних життєвих цілей особистості і тому складають основу саморегуляції її соціальної поведінки.

У процесі самоактуалізації розвивається соціально-конструктивна життєва позиція, що передбачає усвідомлення необхідності творчої взаємодії з соціальним середовищем на основі прийняття особистістю відповідальності за побудову власного життя, ставлення до оточуючих як до суб'єктів життя, а не засобів досягнення власних цілей, інших цінностей самоактуалізації.

Тут також викристалізовується компетентність особистості в часі. Вона передбачає таку єдність часової перспективи у свідомості людини, за якої минуле сприймається лише як джерело досвіду, майбутнє - лише як сфера ціле покладання, а теперішнє - як єдиний доступний активності часовий вимір.

Розглянемо докладніше зміни у процесі формування особистості, що відбуваються внаслідок її самоактуалізації.

1. Формування специфічної системи ціннісних орієнтацій

Ціннісні орієнтації особистості формуються внаслідок взаємодії її соціогенних потреб з цінностями соціального оточення. Ця взаємодія відбувається протягом усього життя особистості, насамперед у процесі її спілкування та діяльності в малих групах. Найінтенсивніше процес формування системи ціннісних орієнтацій відбувається в юнацькому віці, разом з оформленням самосвідомості. У такий спосіб особистість вбудовується як соціальний суб'єкт у цілісну систему конкретного суспільства.

Отже, ціннісні орієнтації є результатом вибіркового засвоєння індивідом суспільних цінностей як стимулів власної поведінки. Ціннісні орієнтації обіймають вищий щабель у системі саморегуляції соціальної поведінки особистості. Вибірковість та дієвість їх досягається завдяки врахуванню індивідуальних інтересів та потреб. Таким чином, кожна особистість керується своєю специфічною системою ціннісних орієнтацій, яка, однак, має загальнокультурне походження. Саме ця обставина дає змогу робити певні узагальнення.

Можна виділили п'ять основних груп ціннісних орієнтацій, які лаконічно і водночас досить повно характеризують несуперечливу ціннісну систему, що формується у процесі самоактуалізації і складає основу життєвої компетентності особистості [30]:

Ставлення до себе та інших як до цінності, мети, а не засобу досягнення чужих цілей.

Чесність (відкритість досвіду, щирість у почуттях; почуття є цінними, якими б вони не були).

Свобода (спонтанність, відсутність постійного контролю та сліпого дотримання належного, відповідальність).

Довіра до людської природи.

Творча спрямованість.

Реалізація описаних цінностей веде як до внутрішньоособистісної інтеграції шляхом самоприйняття та свідомого розв'язання конфліктів, так і до соціальної інтеграції через співробітництво та актуальну продуктивну (з елементами творчості) діяльність. Наявність такої ціннісної системи є чинником специфічної організації особистістю власного соціального простору та соціально-психологічного часу, яка, у свою чергу, сприяє подальшому втіленню цих цінностей. Такі процеси стимулюють перебіг самоактуалізації і складають його сутність.

2. Формування та реалізація конструктивних соціальних установок

Ціннісні орієнтації є вершиною розвитку мотиваційної структури особистості. Це найстійкіші, загальні потреби індивіда (цінності-цілі) та шляхи їх задоволення (цінності-засоби). Відповідно, зміни в ієрархії цінностей пов'язані зі змінами в ієрархії потреб.

А.Маслоу розглядає потребу самоактуалізації як найвищий рівень розвитку потреб індивіда, досягнення якого можливе за умови задоволення потреб попередніх рівнів: задоволення вітальних потреб, потреби в безпеці, у соціальному контакті, соціальній оцінці.

Безпосередньо максимальному розвитку потреби в самоактуалізації передує відповідний розвиток та задоволення потреби в соціальній оцінці, визнанні. Ось чому самоактуалізація неможлива без етапу конструктивної взаємодії з соціумом через співробітництво та продуктивну (з елементами творчості) діяльність. Лише така взаємодія є джерелом суспільного визнання, з одного боку, й засобом розкриття власних можливостей — з другого. Самоактуалізація не може відбуватися у вакуумі, принаймні вихідний пункт та результати цього процесу повинні мати значення не лише для особистості, яка самоактуалізується. Тільки тоді її творчі досягнення справді матимуть сенс.

Таким чином, дедалі більше усвідомлення необхідності конструктивної взаємодії з соціумом, що є умовою інтеграції в суспільство, є не лише фактором, а й наслідком, результатом процесу самоактуалізації. Воно втілюється у формуванні відповідних ціннісних орієнтацій: ставленні до інших як до мети, довірі до людської природи, творчій спрямованості. Проте прийняття та реалізація цінностей самоактуалізації може перешкоджати інтеграції особистості у соціальні групи, які поділяють принципово відмінні цінності.

Отже, процес самоактуалізації виступає механізмом закріплення конструктивного характеру соціальної поведінки і в такий спосіб сприяє інтеграції особистості в суспільство.

3. Інтеграція часового виміру стилю життя

Важлива умова інтеграції особистості в соціальні групи - її компетентність у часі. Час виступає основним незворотним, невловимим фактором людського існування. При цьому фізичний час є лише матеріальним носієм складних, зумовлених безліччю факторів соціальних та психологічних часових утворень.

Явище взаємозв'язку та взаємообумовленості минулого, теперішнього та майбутнього у свідомості та поведінці людини описується терміном часової перспективи особистості. У процесі самоактуалізації психологічний час особистості оформлюється таким чином, що виникає динамічна єдність часової перспективи з центром у теперішності. Завдяки відкритості досвіду зростає усвідомлення причиново-цільових зв'язків між подіями власного життя, внаслідок чого образи минулого, теперішнього та майбутнього поєднуються в цілісну картину життєвого шляху особистості.

Постійний контакт з актуальним переживанням утримує часовий центр особистості в теперішньому моменті, забезпечуючи його збіг з фізичним теперішнім часом. Однак така картина часової перспективи є результатом напруженої внутрішньої роботи людини, усвідомлення та зіставлення значення різноманітних подій власного життя [38].

Сприяння процесові самоактуалізації, запускаючи механізм узгодження часових перспектив, допомагає оформити перспективу майбутнього, наділивши її сенсом та причиново-цільовими зв'язками з минулим і теперішнім.

Цілісна часова перспектива з центром у теперішньому є важливою умовою інтеграції особистості в соціальні групи. У разі порушень часової перспективи людина, занурена у спогади чи мрії, не може своєчасно включатися в поточні події життя групи або, навпаки, у вирі сьогоденних справ втрачає орієнтацію в напрямках розвитку групи та бачення свого можливого місця в ній.

Отже, процес самоактуалізації як важливий механізм формування узгодженої часової перспективи веде до інтеграції особистості у динамічну систему суспільства.

Особливої уваги, на нашу думку, заслуговує формування відповідальності як домінуючої соціальної установки; інші перелічені установки та навички можуть бути умовами та засобами її реалізації. Відповідальність у даному разі означає не просто усвідомлення та виконання власних обов'язків, а й усвідомлення та втілення невід'ємного права людини приймати рішення щодо власного життя на різних рівнях (від побутового до вирішення долі). Розвиток такої відповідальності є необхідною умовою інтеграції людини в суспільство. У іншому випадку формується особистість, яка звикла бути пасивним об'єктом сторонніх зусиль. У цьому разі наявність особливих потреб обтяжується так званою "вивченою безпомічністю", коли людина принижує свої реальні можливості й нездатна скористатися з наявних у неї ресурсів.

Розвиток усталеної позитивної самооцінки, відповідальності щодо власного життя та навичок партнерського спілкування й продуктивної діяльності забезпечує студента установками та засобами, необхідними для активного пошуку й опанування задовольняючого місця в суспільстві [38].

Активізація усвідомлення виховних моментів життєдіяльності у процесі самоактуалізації є провідними механізмами формування інтегрованого та конструктивного стилю життя. В такий спосіб процес самоактуалізації бере участь у формуванні таких взаємопов'язаних складових життєвої компетентності особистості, як компетентність у собі, своїх потребах та їх мотиваційному оформленні, у цінностях та їхніх смислоутворювальних функціях, у цілях та напрямках їх реалізації, у часі та в побудові власного соціально-психологічного простору.

Отже, виховання студентської молоді має містити стратегії, здатні виявити природжену здатність людини до само актуалізації, зокрема такі:

Формування якісного рівня педагогічного контакту ( у вихованні викладачам слід звертати увагу на рівень між персонального співробітництва зі студентами, встановлення системи культурної довіри, посилення позитивних стосунків та мінімізації конфліктів).

Організація навчання, центрованого на студенті ( осмисленого, що ґрунтується на професійному досвіді, та передбачає свободу у виборі частини дисциплін, обговорення їх змісту). У підсумку осмислене навчання має підвищити дисципліну студентів.

Актуалізація педагогічної майстерності викладача як «фасилітатора» (не самостверджується в студентській аудиторії, а демонструє педагогічний оптимізм (прийняття Іншого таким, яким він є), конкурентість (встановлює щирі стосунки зі студентами, підтримує з ними позитивний зворотній зв'язок). Викладач сприяє творчому вивченню студентами учбової інформації. Гарантією співробітництва викладача і студента стають спільні пошуки наукової істини, подолання суперечливості і складності їх пізнання. Педагогічна мета не лише оцінювання рівня знань студентів а й допомога їм самостійно планувати свій розвиток.

3.8. СТРАТЕГІЯ ПРОФЕСІЙНОЇ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ МОЛОДІ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У сучасному суспільстві спостерігається зростання значущості процесів самоорганізації. Нестабільність, мінливість, суперечливість соціальних змін зумовлюють необхідність особистісної відповідальності людини за своє існування. За таких умов окрема людина повинна вміти передбачати життєві колізії і попереджати їх, бути готовою до необхідності змінювати свій статус і положення у соціумі. Особливості цієї тенденції полягають в автономізації суб'єктів соціальної взаємодії, в розширенні сфери самостійності індивідів, які виконували б свої ролі як у відповідності з розпорядженнями і очікуваннями, так і виходячи з власних інтересів і цілей, в персоніфікації і індивідуалізації соціальних стосунків, в селекції і відборі найбільш життєздатних зразків поведінки шляхом вільної конкуренції, в саморегуляції і самоорганізації. Все це актуалізує вивчення життєвих стратегій людини.

Поняття «стратегія» у широкому розумінні означає спосіб раціонального ставлення до життя. У довідкових виданнях термін «стратегія» найчастіше визначається як спосіб дій, лінія поведінки кого-небудь; спосіб досягнення цілі; загальний план певної діяльності, який охоплює тривалий період. Водночас він може позначати певний напрямок діяльності організації, пов'язаний з обгрунтуванням, розробкою і втіленням у життя концепцій і рішень виробничого і соціального характеру.

В науковій літературі дані проблеми досліджувалися К. А. Абульхановою-Славською, Н. Ф. Наумовою, Т. Е. Різник, Ю. М. Різником, Е. А. Смирновим, відомими своїми роботами по проблемам соціології і психології особи. На думку К. А. Абульханової-Славської, особа виступає активним суб'єктом свого життя, здатним до самоорганізації і саморегуляції. «Життєва стратегія в найзагальнішому вигляді - це постійне приведення у відповідність особи (її особливостей) з характером і способом її життя, побудова життя спочатку виходячи зі своїх індивідуальних можливостей і даних, а потім - тих, які виробляються в житті. Стратегія життя полягає в способах зміни, перетворенні умов, ситуацій життя відповідно до цінностей особи» [30].

Життєву стратегію як спосіб організації життя необхідно відрізняти від інших способів життя - життєвої позиції, життєвої лінії, життєвих цілей і планів. На відміну від них стратегія є інтегративною характеристикою життєвого шляху, це спосіб усвідомленого планування і конструювання особою власного життя шляхом поетапного формування її майбутнього.

Особливого значення, в зв’язку з цим, має дослідження життєвих стратегій молоді. Молодь уявляє собою багаточисельну та неоднорідну вікову соціальну спільноту, яка має свою систему норм, цінностей, свої уявлення про успіх і, навпаки. Її особливостями є відсутність власного життєвого досвіду, а також те, що більшість життєвих цілей, планів, стратегій знаходяться в стадії формування, тобто вибору професійного та життєвого шляху.

Важливою сферою реалізації життєвих стратегій молоді виступає професійна діяльність, тому що саме з професією пов’язується її подальший життєвий шлях. Обрана у даному віці стратегія у майбутньому може стати домінуючою і вже від неї буде залежати подальша доля людини і, відповідно до цього, її психологічне здоров’я та рівень задоволеності життям.

Професійна самореалізація є формою прояву самоорганізації молодої людини, є інтегруючим чинником, з яким пов’язане розв’язання проблем життєвого самовизначення, вибору життєвого середовища, найбільш адекватного для здійснення і формування життєвих стратегій. Оволодіння ситуацією професійної самореалізації можливе за умови єдності змістовної та процесуальної складових цього комплексного явища, що вимагає розкриття суспільних та особистісних детермінант професійної самореалізації суб’єкта. Тому можна припустити, що професійна смореалізація це не просто сумлінне виконання професійних обов’язків, але й діяльність, в процесі якої особистість усвідомлює цінність власних можливостей, здібностей і намірів, важливість їх виявлення і розкриття в процесі професіогенезу.

Реальні політико-економічні перетворення в країні призвели до зміни ціннісно-нормативної бази суспільства, в цілому, і окремих соціальних спільнот, зокрема. В першу чергу це торкнулося молодого покоління. З одного боку, молодь не обтяжена старими стереотипами і моделями поведінки, тому швидше адаптується до нових умов і відповідно має більше шансів на реалізацію активної життєвої стратегії і досягнення успіху, а, з іншого, - несформованість системи особистісних цінностей молодої людини робить її більш вразливою, вона більше зазнає впливу макросоціальних процесів, які часто мають деструктивну спрямованість. Ці процеси стають важливими чинниками соціалізації, формування і трансформації духовно-етичних цінностей молоді.

До групи негативних чинників формування системи цінностей молоді можна віднести, по-перше, глибоку соціально-економічну кризу, яка сприяла поширенню в її середовищі таких негативних процесів, як зниження репродуктивної функції, міграція, погіршення соціального і фізичного здоров'я, соціально-психологічного самопочуття, тривожність, безробіття, пияцтво, зубожіння змісту досуговой діяльності, зниження значущості духовних цінностей, зростання девіантності, падіння рівня освіченості, професійної підготовки, складність професійної самореалізації, зростання відчаю і безнадійності, жорстокості і агресивності; по-друге, поглиблення соціального розшарування українського суспільства, яке проектується і на молодь, породжує значні відмінності соціально-психологічного статусу усередині самої молоді, що також перешкоджає реалізації її життєвих намірів і планів. Таким чином, соціально-економічні, політичні та культурні реалії часто не сприяють повноцінному духовно-етичному і інтелектуальному розвитку молоді.

Головною проблемою сучасності, як відзначає багато дослідників, стає безпека протікання процесів життєдіяльності в умовах суспільної невизначеності і ризику. Тому процес форму-вання життєвих стратегій молодого покоління, у тому числі в професійній сфері, слід розглядати в контексті зростання соціальної невизначеності і підвищених соціальних ризиків. Все це зумовлює принципово нові форми і орієнтири соціального становлення і розвитку молоді, в результаті чого молодь демонструє різноманітні соціальні практики і стратегії, починаючи з соціально схвалених і закінчуючи антисуспільними.

У ситуації соціальної невизначеності будь-які життєві стратегії отримують відтінок непередбачуваності, а відтак ризикованості. При чому це характерно для всіх етапів професіогенезу молоді, починаючи з вибору професії і закінчуючи самореалізацією в професійній діяльності. Так, певна невизначеність має місце в процесі професійного вибору і підготовки, знаходячи підтвердження в тому, що значна частина молоді не впевнена в правильності обраної професії і можливості реалізувати свій професійний потенціал у відповідності з отриманою спеціальністю. Однією з причин цього є і те, що школа сьогодні не виконує в повному обсязі функцію формування професійних орієнтацій школярів, близько половини випускників шкіл не визначилися з вибором майбутньої професії. Для тих, хто вирішив поступати у вищий навчальний заклад часто мова йде не стільки про складності професійного самовизначення, скільки про труднощі, пов’язані з вибором вузу або факультету через об’єктивні причини, а саме брак коштів, високий конкурс тощо.

Успішність професійної самореалізації залежить від успішності професійного самовизначення. Професійне самовизначення - це знаходження молодими людьми свого місця в професійній структурі суспільства, в ході чого формується мотиваційна сфера професійної діяльності, відбувається адаптація до нових соціально-трудових і професійних відносин. І хоча соціальна невизначеність в суспільстві підвищує значення суб’єктивного чинника в процесі професійного самовизначення, продовжують зберігати своє значення і вплив на професійний вибір і традиційні агенти - батьки, педагоги, однолітки, а також публічні люди (політики, бізнесмени і т.п.), які демонструють успішність, або неуспішність своєї професійної діяльності. Дінамічні зміни, які відбуваються в професійній сфері, пов’язані з появою нових професій, падінням престижу старих, також змінюють характер процесу професійного самовизначення.

Слід зазначити, що професійне самовизначення молоді в цілому виступає доволі суперечливим процесом. З одного боку, молодь є перспективною віковою категорією, а, з іншого, - із-за значної соціальної, матеріальної і територіальної нерівності можливості отримання освіти і самореалізаціі в професійній діяльності мають далеко не всі молоді люди. У відсутністі цілеспрямованої соціальної політики посилюються ризики, пов'язані з нерівністю стартових позицій молоді. Якщо для вихідців з високостатусних сімей стартові позиції в навчанні і кар'єрі є своєрідним трампліном, який забезпечується можливостями батьків, то для інших вирівнювання можливостей життєвого старту визначається або власними здібностями, працьовитістю, заповзятливістю, або допомогою з боку держави. Молоді люди стикаються з протиріччям між декларованою рівністю прав на отримання освіти та існуючою у реальності соціальною диференціацією в освітній сфері.

Важливим моментом вивчення особливостей професійної самореалізації молоді на ринку праці виступає аналіз ціннісних орієнтацій у сфері праці. Професійна самореалізація відбувається у межах сформованих ціннісних уявлень про професію, кар’єру, працю в цілому. Всі, хто досліджують ці проблеми (О. С. Балабанова, М. К. Горшков, Ф. Е. Шереги, А. Г. Ефендієв та ін.) звертають увагу на значні зміни у відношенні до праці і формуванні професійних установок у кризових умовах.

В сучасному суспільстві цінність праці набула певних змін. Цей процес торкнувся усіх соціальних прошарків і вікових груп. Цінності, які у недалекому минулому займали перші позиції, перемістилися сьогодні на останні. Змінилися також засоби вирішення актуальних життєвих проблем, тобто інструментальні цінності. Якщо за радянських часів засобами досягнення життєвого успіху вважалися працелюбність, добропорядне ставлення до праці, чесність, принциповість, відповідальність, то в наши часи домінуючу роль відіграють зв’язки з «потрібними» людьми, вміння пристосуватися, егоїзм, піклування про себе.

Для частини молоді праця стає вимушеною, тому що вона не відповідає її професійним потребам. Це обертається зростанням таких негативних явищ у сфері праці, як: зниження якості праці, відсутність креативної і інноваційної спрямованості трудової діяльності, зростання депрофесіоналізації і соціального песимізму, низький ступінь поєднання професійної і трудової мотивації.

В результаті переходу до ринкових відносин підвищується статус матеріальних цінностей. Заробітна плата утвердилася на першому місці, відтіснивши такі цінності, як зміст праці, можливості реалізувати свої знання у професійній діяльності. Особливістю формування професійних орієнтацій сучасної молоді є орієнтація на цінності індивідуального успіху і матеріального благополуччя як важливі критерії життєвого успіху у суспільстві споживання, що стає фактором прагматизації під час формування професійних орієнтацій.

В наш час представники молоді є найбільш незахищеними учасниками ринку праці, чому сприяло наступне: перехід більшості підприємств до рук приватних власників створив більш жорсткі вимоги до професіоналізму і наявності практичного досвіду; відсутність розподілу робочих місць для випускників вузів; вища освіта стала переважно комерційною. В результаті серед офіційно зареєстрованих безробітних на сучасному ринку праці молодь виступає самою багаточисельною групою.

Професійній самореалізації молоді сьогодні заважають гострі проблеми на ринку праці, серед яких: невідповідність професійної освіти вимогам ринку праці (освіта інколи відстає від динаміки суспільного розвитку), невідповідність заробітної плати рівню освіти молоді та її потребам, що часто виступає причиною роботи не за спеціальністю, дисбаланс між попитом і пропозицією на ринку праці (нестаток одних спеціалістів і перенасичення іншими), проблема працевлаштування та тривалість цього процесу, проблема тіньового (прихованого) молодіжного безробіття, яка спричинена тим, що при наявності робочих місць фіксується значна кількість молодих безробітних, значну частину яких складають випускники вузів. (найти дані по Україні) Професійна самореалізація на ринку праці має певні відмінності для міської та сільської молоді. Фіксується стійка тенденція того, що вища освіта у більшості випадків доступна міській молоді, сільській – середня спеціальна і професійно-технічна.

Ці складності приводять до того, що значна кількість випускників вузів працевлаштовується не за спеціальністю, що виступає фактором слабкої мотивованості молоді на реалізацію своїх професійних спрямувань в конкретній професійній сфері. Цим можна пояснити той факт, що 41% молоді у віці від 18 до 29 років готові покинути країну з ціллю працевлаштування за кордоном, якщо буде така можливість [203].

Життєві моменти, пов’язані з професійним самовизначенням і самореалізацією є важливими в процесі самоствердження молодої людини, саме тому значущою є ступінь успішності цього процесу в житті молоді. Молодь достатньо реалістично оцінює ситуацію в країні і засоби, за допомогою яких можна досягти успіху. Не покладаючись на державу у вирішенні своїх життєвих проблем, і, перш за все, у сфері освіти і працевлаштування, молодь дистанціюється від держави, не розраховує на неї і, відповідно, не вважає себе зобов’язаною їй будь-чим. Це виступає моральним виправданням небажання молоді приймати активну участь у суспільному житті.

Головним джерелом вирішення багатьох протирічь у сфері професійної самореалізації молоді є подолання ситуації невизначеності в процесі інтеграції молоді в соціально-професійний простір суспільства і наявність чітких гарантій реалізації професійних стратегій. Сфера професійної самореалізації молоді повинна регулюватися державними і громадськими структурами починаючи зі школи, коли відбувається становлення професійних орієнтацій і установок і закінчуючи працевлаштуванням молоді. Ефективна самореалізація можлива також на основі правильного професійного вибору, який відповідає професійним інтересам і уподобанням.

На основі всього вищевказаного можна виділити основні стратегії професійної самореалізації молоді, які виступають частиною більш загальних життєвих стратегій:стратегія благополуччя, стратегія успіху, конформістська стратегія, стратегія самореалізаціі [203].

Стратегія життєвого благополуччя. З точки зору способу життя вона представляється особі як забезпечене і відносно розмірене, спокійне життя. Сенсом при цьому стає придбання і споживання життєвих благ. Останнє може набувати дві протилежні форми - здорового споживання і патологічної його форми, вираженої в споживацькому ставленні до життя.

Ціннісний зміст стратегії життєвого благополуччя по суті справи можна звести до бажаного (значимого) або престижного набору життєвих благ, необхідних особі для відчуття щастя і власної повноцінності. Якщо деякі молоді люди прагнуть до достатку матеріальних благ, знаходячи в них особистісні сенси, то інші, навпаки, задовольняються духовними благами (витворами мистецтва, книгами, загадками минулого і т.д.) або психологічним комфортом, сприятливою обстановкою в сім'ї, на роботі. І у тому, і в іншому випадку йдеться лише про ціннісні пріоритети.

Нормативною основою стратегії життєвого благополуччя виступають принципи і правила, що встановлюють пріоритет ззовні отримуваних благ і цінностей, в т.ч. таких, як ставлення до інших людей як джерела або засобу задоволення власних потреб; бажання контролювати поведінку людей, від яких залежить здобуття життєвих благ; прагнення перекласти відповідальність на інших (державу, начальство, знайомих і ін.) у випадках порушення бажаного рівня споживання; культивування відчуття володіння в особистому і соціальному житті та ін.

За формою прояву розділяють стратегії індивідуального і групового (колективного) благополуччя. Інколи стратегія групового благополуччя може трансформуватися в стратегію суспільного благополуччя.

За цільовим призначенням можна виділити стратегії зростаючого благополуччя, збалансованого благополуччя і стратегію виживання. Перший і другий типи стратегій розділяють більшість молодих людей розвинених країн, що прийняли стратегію благополуччя як основну домінанту своєї життєдіяльності. Саме ці люди складають соціальну базу середнього класу суспільства з розвиненою здатністю до споживання, демонструючи його багатовимірну модель.

Значна частина української молоді вимушено реалізуює модель виживання і формує в своїй свідомості відповідну стратегію. Невлаштованість життя, нужда і бідність, особливо, в середніх і малих містах, сільській місцевості, заставляють молодих людей спрямовувати свої сили на споживання, шукати в ньому головну опору свого життя. Межею їх цілеполагання стає забезпечення себе (своєї молодої сім'ї) найнеобхіднішими засобами життя. Модель виживання і одновимірного споживання, що реалізується ними, веде до поступової деградації особи і обумовлена вона, як відомо, низьким рівнем розвитку виробництва, різким розшаруванням і поляризацією суспільства і все зростаючою загрозою бідності і безробіття.

Страх молодої людини перед бідністю і безробіттям не можна звести лише до страху залишитися без коштів для існування, він має не лише економічний, але і соціально-психологічний аспект. Стратегія виживання відіграє роль психо-соціального захисту - засобу, що знижує рівень страху до допустимих меж: мрії і цілі молодої людини стають більш ніж скромними, і ризик безробіття стає для нього не таким вже і небезпечним.

Цільові орієнтації прибічників стратегії благополуччя пов'язані з максимально можливим або допустимим забезпеченням життєвими благами і зручностями. Кожна молода людина визначає своє власне коло завдань для досягнення поставленої мети. Одні вважають за краще купувати необхідні для них блага за кошти, що заробляються за основним місцем роботи, інші - за принципом вторинної зайнятості, завдаючи тим самим шкоди навчанню і професійному зростанню, треті розраховують на допомогу родичів.

Частина молоді, яка є носієм даної стратегії, у своїй більшості дуже активна, легко адаптується до існуючих ринкових відносин, без певного жалю змінює рід занять, без особливих зусиль знаходить собі нове місце і розраховує, в значній мірі, на власні сили. В кількісному відношенні прагматична орієнтація притаманна значній частині сучасної молоді. Саме з такою позицією краще пристосуватися до сучасних ринкових умов, тому що вербальні оцінки професійної діяльності адекватні реальній поведінці.

Для частини молоді важливою є стратегія життєвого успіху. Носіїв стратегії життєвого успіху можна розглядати як архітекторів і будівельників життя. Найчастіше загальною рисою стратегії успіху є ззовні заданий характер орієнтацій суб'єкта. Зведення "храму життя" має бути схваленим і визнаним оточуючими. Інакше у суб'єктів даної стратегії може зникнути стійка мотивація і зацікавленість у соціально значущий діяльності.

По суті справи головним змістом стратегії успіху є сходження особи до бажаної соціальної (професійної, політичної та ін.) вершини життя. Професійна самореалізація стає важливою складовою в уявленнях молоді про життєвий успіх.

Спосіб життя в стратегії успіху характеризується активною діяльністю, насиченою справами і подіями, а його ідеалом стає сильна, енергійна і досягаюча успіху людина, яка користується популярністю, загальним визнанням і має міцне матеріальне положення. Життєвий успіх - це одночасно і визнання оригінальності людини, його індивідуальних досягнень, і визнання його високої якості життя. Тому сенсом життя в стратегії успіху є досягнення суспільно визнаних результатів в своїй професійній діяльності.

Ціннісний зміст стратегії успіху можна охарактеризувати такими термінами як якість, стиль життя і діяльності людини. Пов'язаний він, перш за все, з такими рисами особистості, як майстерність, професійна компетентність, організованість і самодисципліна, загальна культура, висока вимогливість до себе і до своїх партнерів, стійке соціальне положення.

Саме з цим пов'язані соціальні очікування і принципи молодої людини. Її життєве кредо - бути завжди попереду інших, робити, по можливості, все самому, спрямовувати і наповнювати змістом події, що відбуваються, бути в очах оточуючих своєрідним еталоном ділової людини, яка не має звичайних слабкостей і не сприймає серйозно труднощі на своєму життєвому шляху. Її девіз: моє життя є тим, що я в ньому досягаю.

Прибічники даної стратегії відрізняються надзвичайною цілеспрямованістю. Їх життєві цілі містять грандіозні задуми і плани. Вони повні рішучості і енергії перетворення, і, як правило, для цього у них є всі необхідні якості характеру - сильна воля, напористість, швидкість реакції, впевненість у собі, оптимізм та ін.

Відповідно до основних сфер людської діяльності стратегії успіху можна розділити на декілька груп. На перше місце серед них висуваються стратегії професійного успіху. Так, в повсякденному житті стосовно даної категорії людей використовуються такі оцінюючи вирази як «знавець своєї справи», «професіонал», «успішна людина», «кращий адвокат», «удачливий комерсант» та інші, які свідчать про високий рівень професійної культури, нестандартне мислення конкретної людини.

Важливою умовою вибору даної стратегії в сучасному суспільстві є освітній ценз. Люди, що стали на шлях досягнення успіху в будь-якій області професійної діяльності, повинні мати хорошу освіту, володіти етикетом ділового спілкування, бути різносторонніми і цікавими співбесідниками.

Головною небезпекою і загрозою для молодої людини, що реалізує модель стратегії успіху в умовах нестабільного суспільства виступають ризики, пов’язані з нездобуттям нею достатньо якісної освіти. Часто це відбувається тому, що, по-перше, воно переважно платне, по-друге, батьківські сім'ї не в змозі утримувати студента, по-третє, вимушена вторинна зайнятість студентів перешкоджає якості навчання, відбувається імітація основної учбової діяльності, по-четверте, спостерігається девальвація кадрового складу викладачів вишів і зниження рівня викладання в умовах кризи, по-п'яте, спостерігається кричуща невідповідність між попитом і пропозицією на фахівців на ринку праці.

Традиційно професійний успіх тісно був пов'язаний з можливостями професійної кар'єри, що відкриває нові перспективи і можливості для молодої людини. Тепер вже не можна планувати і організовувати життєвий успіх в соціальному просторі, користуючись лише звичними або сталими життєвими стандартами (нормами і правилами), придатними для регуляції однолінійних життєвих подій і однолінійної кар'єри. Ідентичність суб'єкта життєвого успіху не є раз і назавжди встановленою, соціально затвердженою. Як справедливо стверджує З. Бауман, процес конструювання життєвих планів змінюється з довгострокової, стабільної ментальності на нову, короткострокову , невизначену, що виступає могутньою індивідуалізуючою силою. В результаті прагнення особистості до досягнення життєвого успіху передбачає свободу вибору тих або інших стратегій. У певному сенсі можна говорити про формування ринку особистісних стратегій успіху. При цьому продуктивною визнається та стратегія, яка користується в суспільстві найбільшим попитом.

Частині молоді притаманна так звана конформістська стратегія. Для її носіїв робота взагалі не уявляє собою ніякої реальної цінності. Молоді люди з такою стратегією живуть за принципом – всі професії однакові, а краще взагалі не працювати. Вони готові пристосуватися до будь-якого виду діяльності, при втраті робочого місця з легкістю змінюють професію, тому що не мають професійних амбіцій і не розраховують на професійне зростання. Професійна самореалізація часто відбувається вимушено і характеризується мінімальним її рівнем.

У деяких випадках має місцестратегія самореалізації, яка характеризується проявом творчої активності у професійній діяльності. Для носіїв цієї стратегії робота уявляє собою цінність з точки зору розкриття особистих здібностей, професійного зростання, проявом ініціативи і творчості. Лише для цієї групи молоді зміст праці зберігає самостійну цінність. Стійкі соціально-професійні стереотипи, які впливають на їх поведінку, не дозволяють опуститися до менш кваліфікованої праці, до занять діяльністю, яка могла б принизити їх особистісну і професійну гідність. У випадку втрати роботи більшість з них шукає нове місце роботи лише по спеціальності, що значно обмежує практичні можливості їх трудоустрою. Якщо для представників старшого покоління ця стратегія була типовою, то для сучасного - , скоріше, виключення з правил.

Таким чином, професійна самореалізація молоді у сучасному кризовому суспільстві має певні особливості, до яких можна віднести наступне: спостерігається автономізація, індивідуалізація професійної свідомості і поведінки молоді;відбувається інструмента- лізація цінностей і матеріалізація її життєвих інтересів і потреб, у тому числі у професійній сфері, тому що від цього залежить матеріальне благополуччя молодої людини, що визначає і її соціальне благополуччя в сучасному матеріалізованому світі; зміна стратегії формування і реалізації життєвих і професійних планів у зв’язку з втратою самої можливості планування подальшого майбутнього в умовах соціальної невизначеності, в результаті чого довгострокові проекти змінюються на короткострокові, ситуативні, як такі, які найбільш адекватно відповідають сучасним умовам; розробка і реалізація нових життєвих і професійних стратегій, які докорінно відрізняються від тих, які були раніше; сучасною молоддю перевага надається стратегіям благополуччя та успіху;відбувається зміна критеріїв життєвого та професійного успіху, характеру ресурсів, які використовує особистість для досягнення успіху.

\*\*\*\*\*

Конкретний аналіз процесів, що відбуваються в суспільстві в цілому і в його окремих складових, узятих у різних аспектах, показує, що від тих чи інших варіантів вирішення останніх залежить доля українського соціуму в цілому. Тут можливі різні сценарії розвитку подій – від «африканізації», вестернізації економіки та культури до розробки власного плану розбудови державності з утриманням креативних традиційних цінностей і поєднанням їх з новітніми науково-технічними і соціальними технологіями. Спрямування розвитку держави по останньому з названих шляхів потребує значних зусиль: не тільки у галузі економічного, техніко-технологічного і наукового розвитку, але й за рахунок мобілізації духовних ресурсів народу. Особливо велике значення має використання творчого потенціалу молоді як найбільш перспективної групи населення.

**ВИСНОВКИ**

Проведений аналіз теоретико-методологічних засад дослідження у їх змістовному наповненні дозволив констатувати, що розповсюджена сьогодні теорія постіндустріального суспільства являє собою не одну з багатьох спроб представити сучасність у її значущих характеристиках, а є сформованою теорією, системою знань, що адекватно відображує розвиток сучасної цивілізації. І чи не найбільш характерною тенденцією, рушійною силою цивілізаційного розвитку тут виступають глобалізаційні процеси, що надають своєрідну конфігурацію соціальному поступу.

У всякому разі більшість змін, що відбуваються, пов’язані якраз з постіндустріальними глобальними зрушеннями, – чи стосується це економіки, політики, соціальних відносин, або ж духовної сфери життя. Так, наприклад, динаміка змін у соціальній структурі така швидка і фундаментальна, що сьогодні годі й говорити про соціальну структуру як таку: феномени соціальності формуються і зникають з неймовірною швидкістю і актуалізують капітали, активи, ресурси, які ще кілька десятків років не бралися до уваги. Зокрема, замість типологічних характеристик класів, страт, національно-етичних та професійних груп на перший план виходять такі суто індивідуальні показники, як здібності, вміння, рівень освіти, стать, вік, стан здоров’я тощо.

Як і будь-яка реальність, глобалізоване постіндустріальне суспільство несе в собі творчі, креативні і негативні, руйнівні тенденції. Ознакою часу є плюралізм, багатовекторність, фрагментарність, що виявляють себе як у соціумі в цілому, так і в індивідуально-особистісних структурах. Зокрема, характерним є формування двох альтернативних соціальних типів людини-маси і людини-монади, яка має розвинутий творчий потенціал і здатна до само-стояння і творення нової реальності (Homo creator). Тож, прогрес у суспільстві може буде забезпеченим за умови переважання Homo creator над людино-масою.

Глобалізація вимагає перегляду багатьох висновків і позицій, що торкаються різних аспектів життя. Зокрема, це стосується питань забезпечення безпеки людини і соціуму. До традиційних напрямків тут додаються нові ризики і загрози (інформаційні, біотехнологічні, комп’ютерні та інші). Також проведений критичний аналіз концепції сталого розвитку показав її неперспективність у традиційному вигляді (коли розвиток техніки і технологій розглядався як гарантія стабільності у суспільстві) і необхідність доповнення її положеннями, спрямованими на розуміння взаємодії природи, людини і суспільства в світлі системно-синергетичної парадигми. Також потребує нового прочитування принцип антропоцентризму (неоантропоцентризм). В останньому випадку мова йде про тезу, згідно з якою людина залишається джерелом змін і суб’єктом розвитку, але радше через те, що вона виступає єдиним моральним агентом, суб’єктом відповідальності за власні дії і за долю природи і соціуму в цілому.

Найбільш болючіші для суспільного організму руйнування у зв’язку з розповсюдженням глобалізаційних процесів відбуваються у морально-етичній сфері. На перший план у такі періоди виходять питання, пов’язані з переоцінкою цінностей і моральних пріоритетів. Глобалізація тісно пов’язана зі збільшенням ступеня індивідуальної свободи, плюралізацією настанов і норм. А не вимагає від особи здатності до осмисленого вибору лінії поведінки, до нетипового планування власного життя. Інакше кажучи, нагальною стає вимога формування особистості, здатної до нормотворення з орієнтацією на власну совість або ж на універсальний етичний принцип. Процес цей важкий і довготривалий. Тому-то зростання ступеню свободи призводить до розповсюдження негативних тенденцій, до виникнення «людини-для-себе», у якої виявляються заниженими моральні вимоги до самої себе з одночасним зростанням їх щодо інших, суспільства в цілому.

Одним з найважливіших завдань у такій ситуації – намагатися поєднати традиційні засади моральності, креативність національного менталітету з новітніми принципами і можливостями з метою вироблення на цій основі адекватних цінностей і механізмів життєдіяльності. Зокрема, перспективним виглядає використання традиційної для українського етносу етики людяності, що в її осмислення і розвиток значний внесок зробили корифеї національної самосвідомості, у тому числі філософ Г. Сковорода. Плідним і придатним для використання виглядає також його ідея про «сродну працю», яка легко вписується в моделі саморозвитку і самореалізації особи в сучасних умовах.

Пошук альтернатив тупиковому варіанту розвитку моральних відносин варіюється у межах між проектами раціонального впливу на свідомість широких мас населення через пропагування ідей комунікативної етики, масової виховної роботи, до втілення в життя індивідуальних механізмів саморозвитку людини у дусі філософії Г. Сковороди чи інших видатних українських мислителів. У такому ракурсі в розділі розглядаються можливості використання традиційних і новітніх моделей моральності для вирішення задач, пов’язаних з подоланням ціннісно-моральної кризи. Піддані критичному осмисленню «рецепти», що їх пропонує західна етична думка відносно можливостей використання етики кінізму, що в сучасних умовах постає як побутово-масовий цинізм, або ж «здобутки» суспільства споживання. Серед соціально значущих загроз розглядаються невдала конвергенція з розвинутими державами Заходу, та перевищена надія на втілення у політичне життя моральних принципів. У кожній зі згаданих вище легітимізацій необхідним є вироблення конкретних варіантів обмеження негативних тенденцій і забезпечення простору для розвитку позитивних.

Найбільш прийнятним для вироблення прогнозу розвитку суспільних процесів є варіативно-сценарний підхід, за якого пропонується декілька сценаріїв можливого розвитку подій в залежності від умов, що складаються та зусиль, що концентруються для досягнення певних цілей. Україна у цьому відношенні не є виключенням, і тут можливі варіанти розвитку соціуму за зразками, що їх пропонують західні держави, чи такі гравці на історичній арені, як Китай, або ж повернення до «нового середньовіччя», чи новий соціалістичний вибір.

Разом з тим, майбутнє нашої держави значною мірою залежить від того, чи складеться в Україні дійсно національна еліта, здатна ставити і вирішувати адекватні цілі, дотримуючись відповідних цінностей. Поки ж можна говорити лише про деякі позитивні тенденції у цьому відношенні.

Серед безпосередніх загроз, що разом з тим торкаються основ моральності українського суспільства, в монографії розглядаються також процеси розмивання креативних рис національної ментальності та руйнування основ ідентичності. Зокрема, глобалізація об’єктивно сприяє вихолощенню національної ідентичності, намагається розчинити її в глобалізованій економіці, у ціннісній універсалізації і культурній стандартизації за західними зразками. Культура постмодерну і глобалізація об’єднують зусилля у боротьбі з національними культурами, ідентичністю етносів.

Поки що національні держави досить успішно виробляють механізми супротиву космополітизації усіх сфер життя, але разом з тим потрібна постійна цілеспрямована державна політика щодо консолідації людей навкруг державницьких цілей, цінностей, символів, адекватно сформульованої і зрозумілої національної ідеї. Все це має бути спрямованим на формування єдиної української політичної нації, на вироблення дієвої патріотично орієнтованої політики у мультикультурному середовищі.

Особливої уваги заслуговує така група, як студентська молодь, від морального благополуччя якої залежить майбутнє суспільства в цілому. Конкретні дослідження, що спрямовані на виявлення таких аспектів духовного світу молодої сучасної людини, як ставлення до релігії, до української мови і культури, до виховного процесу у ВНЗ в цілому, дають можливість виявити як найбільш проблемні, так і перспективні з позицій подолання аморалізму, цинізму і скептицизму у студентському середовищі точки дотику, впливаючи на які можливо досягти успіху. Особливої уваги заслуговують також питання професійної самореалізації молоді. Дослідження виявили незвичні і навіть парадоксальні зсуви, що відбулися у ціннісних пріоритетах, інтересах та потребах, життєвих та професійних стратегіях і планах молоді у останні роки.

Основний вектор цих змін – від духовного до матеріального, від суспільно значущого до індивідуально привабливого, що й необхідно враховувати при складанні проектів та планів роботи з молоддю.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

1. Абрахамсон П. Социальная эксклюзия и бедность/П.Абрахамсон // Ощественные науки и современность. – 2001. - №2. – С.158-166.
2. Аврелий Августин Исповедь / Августин Аврелий; пер. с лат. – Ренессанс, СПИВО – СИД, 1991. – 448 с.
3. Андреева Л.А. Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления религиозности россиян/ Л.А.Андреева, Л.К., Андреева // Социологические исследования. – 2010. - № 9. – С. 95-98.
4. Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики / К.-О Апель //Трансформации философии. – М.: Логос, 2001. – С.263-335.
5. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі //К.-О. Апель. – Київ: Дух і літера, 2009.- 430 с.
6. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність/ Апель К.-О. //Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999. – С. 355-371.
7. Апель К.-О. Спрямування англо-американського «комунітаризму» у світлі дискурсивної етики / К.-О. Апель // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999. – С. 372-394.
8. Апель К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель– М.: Логос, 2001. – 344 с.
9. Апресян Г. Г. Понятие общественной морали (опыт концептуализации) /Г.Г.Апресян // Вопросы философии.- 2006.- № 5.- С. 3 - 17.
10. Арутюнов В. Х. Філософія глобальних проблем сучасності: Навч.-метод. посібник для самост. вивч. дисц / В. Х. Арутюнов, В. М. Свінціцький . — К.: КНЕУ, 2003. — 90 с
11. Артемов В.М. Ценности нового века: свобода и нравственность/ В.М. Артемов //Социально – гуманитарное знание. – М., 2002 – № 4. – С. 163- 175.
12. Ахиезер А,С.Философия катастрофического мира. К выходу в свет двухтомника В.С. Библера /А.С.Ахиезер// Полития – М., 2003 – № 3. – С. 190 - 201.
13. Ашин Г. К. Основы политической элитологии / Г. К. Ашин – М.: Приор, 1999. – 304 с.
14. Бабурин С. Гражданское общество и национальная безопасность России [Електронний ресурс].- Режим доступу: :<http://www.prof.msu.ru//PC/book.3bad.htm>
15. Бактимирова З.З. Безопасность и концепции развития человека/ З.З.Бактимирова // Общественные науки и современность .– 2002.- №6 - С. 135 – 142.
16. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. Социология морали: нормативно-ценностные системы /В.И.Бакштановский, Ю.В.Согомонов // Социс. – 2009. – № 5. – С. 16.
17. Баранников В.П.Динамика религиозности в информационном обществ **/** В.П.Баранников, Л.Ф.Матронина// Социологические исследования. – 2005.- №3. – С. 102- 108.
18. Бауман З. Возвышение и упадок труда / З.Бауман // СОЦИС. - 2005. - №5. - С. 77 – 86.
19. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // З. Бауман Индивидуализированное общество. М., 2002. - С. 176-177.
20. Бауман З. Текучая современность. - / З. Бауман. - Санкт-Петербург: Питер, 2008. - 240 с.
21. Безнюк Д.К. Состояние и специфика современной религиозной ситуации в Беларуси/Д. К.Безнюк // Социологические исследования. – 2006. - №2. – С. 128-135.
22. Бек У. Общество риска: на пути к другому Модерну / У. Бек; пер. с нем. – М.: Прогресс – Традиція, 2000. – 383 с.
23. Бек У. По ту сторону классов и слоев / У. Бек Общество риска. На пути к другому модерну. – М.: Прогресс – Традиция, 2000. Глава III. – С.111-146.
24. Бек У. Что такое глобализация?: Ошибки глобализма – ответы на глобализацию [Текст] / У. Бек: пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. – М.: Прогресс-традиция, 2001. – 303 с.
25. Белл Д. Грядущее постиндустриальное обществох /Д.Белл; пер. с английского,изд. 2-е, испр. и доп //Опыт социального прогнозирования. - М.: Academia, 2004. - 956 с.
26. Белл Д. Нравственность и злодейство. Две культурные парадигмы ХХІ века / Д.Белл // Свободная мысль. – М., 2005. – № 3. – С. 11 - 26.
27. Белл Д. Социальные рамки информационного общества/ Д.Белл; сокращ. перев. Ю. В. Никуличева // Новая технократическая волна на Западе; под ред. П. С. Гуревича. - М.: 1988 - С. 330.
28. Белов А. Национальная безопасность личности, общества и государства [Електронний ресурс].- Режим доступу: <http://www.niss.you.ua/book/belov/1/htm>
29. Бердяев Н .А. Судьба России / Н. А Бердяев. – М.: Философское общество СССР, 1990. – 240 с.
30. Бех І.Д. Цінності як ядро особистості/ І.Д.Бех//Цінності освіти і виховання: [наук.-метод. збірник/ред. Сухомлинська О.В.]. – К.:АПН України, 2001. – 88с.
31. Богачев О. Інтеграційно-деінтеграційні процеси в сучасних соціально-економічних системах (філософський аспект):автореф. канд. дис. / О.Богачев – К., 2009. – 20 с.
32. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального / Ж.Бодрийяр ; пер. с фр. – Екатеринбург. – 1980.– 138 с.
33. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры [Текст] / Ж. Бодрийяр: пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
34. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла [Текст] / Ж. Бодрийяр: пер. с фр. Л.Любарской, Е.Марковской. М.: Добросвет, 2000. – 257 с.
35. Бодрийяр Ж. Система вещей. – / Ж. Бодрияр. - Москва: РУДОМИНО, 2001.- 224 с.
36. Бодрийяр Жан. Общество потребления. Его мифы и структуры.– / Ж. Бодрийяр. - М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
37. Бондаренко С. В. Кибер-этика и сетевые сообщества (молодежный аспект проблемы с точки зрения американских социологов и психологов) / С.В.Бондаренко// Социальные и психологические последствия применения информационных технологий: мат-лы международной Интернет-конференции / под ред. А. Е. Войскунского. - М.: Прогресс, 2001.- С. 243 - 252.
38. Боссарт А.Б. Парадокси віку або виховання/ А.Б. Боссарт. – К., Вища освіта,2001. – 276 с.
39. Бурдье П. Формы капитала / П. Бурдье ; перевод М.С.Добряковой, научное редактирование В.В. Радаев]*//* [Экономическая социология. – Том 6. – №3.– 2005. – С.60—74.](http://ecsoc.hse.ru/issues/2002-3-5/index.html)
40. Бурдье П.Соціологія політики/ П. Бурдье. – М.: Socio – Logos, 1993 – 336c.
41. Буров Г. Китайский опыт модернизации: теория и практика/ Г.Буров, В.Г. Федотова // Вопросы философии. – 2007. – № 5. – С. 7-20.
42. Валлерстайн И. Маркс и слаборазвитость / И.Валлерстайн // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2008. – № 1. – С. 50-66.
43. Вальденфельс Б. Между культур.-[Электронный ресурс] /http://anthropology.rinet.ru/old/6/wald.htm
44. Вальденфельс Б. Мотив Чужого / Б. Вальденфельс; пер. с нем. – Минск: Пропилеи, 1999.- 176 с.
45. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» /Б.Вальденфельс; пер. с нем. //Логос. Философско-литературный журнал. - 1995. - №6. – М.:Гнозис, 1994. – С. 77 – 79.
46. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б*.*Вальденфельс*;* пер. з нім. *– К.* : ППС-2002, 2004. – 176 с.
47. Вебер М. Этическая мысль / М.Вебер – М.: Наука, 1990 – 685с.
48. Верстюк В. Ф. Україна від найдавніших часів до сьогодення / В. Ф Верстюк., О. М. Дзюба., В. Ф. Репринцев– К.: Наукова думка, 1995. – 686 с.
49. Вирост Н. С. Національна самосвідомість: проблема визначення і аналізу / Н. С. Вирост. // Філософська і соціологічна думка. – 1989. - № 7. – С. 20-25.
50. Вишневский Ю.Р., Парадоксальный молодой человек. **/** Ю.Р. Вишневский, В.Т. Шапко // Социс. – 2006. – № 6. – с. 26-36.
51. Войскунский А.Е., Нафтульев А.И. Актуальные психологические проблемы кибер-этики [Електронний ресурс] ] /Александр Евгеньевич Войскунский, Аркадий Ильич Нафтульев // Открытый междисциплинарный электронный журнал «Гуманитарная інформатика». – Выпуск 4 . – Режим доступу до журналу: <http://huminf.tsu.ru/e-jurnal/content/index.htm>)
52. Восленский М. Номенклатура – господствующий класс Советского Союза / М.Восленский – М.: «Советская Россия» совместно с МП «Октябрь», 1991. – 638 с.
53. Вульфсон Б. Мировое образовательное пространство на рубеже ХХ и ХХIвеков / Б. Вульфсон // Педагогика. – 2002. – №10. – С. 3-15.
54. Гаврилишин Б. Дороговказ в майбутнє. До ефективних суспільств. Доповідь Римському клубові / Б. Гаврилишин;пер. з англ. – К.: Основи, 1993. – 235 с.
55. Галкин А., Красин Ю. Национальные интересы и национальная безопасность/ А.Галкин, Ю.Красин// Обозреватель.- 1996.- №5.- C. 81-84.
56. Гетель Г.В.Ф. Лекции по истории филисофии /Гетель Г.В.Ф. Кн.3.- СПб.: Наука, 1999.-582 с.
57. Гидденс Э. Стратификация и классовая структура / Э. Гидденс // Социологические исследования. – 1992. - №9. – С. 154 – 168.
58. Головаха Е.И. Жизненная перспектива и профессиональное самоопределение молодежи./Е.И. Головаха . – К.: Наукова думка, 1988. – 144 с.
59. Головаха Є. Феномен «аморальної більшості» в українському суспільстві: пострадянська трансформація масових уявлень про норми соціальної поведінки / Є. Головаха // Україна – 2002. Моніторинг соціальних змін; за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К.: Либідь, 2002. – 543 с.
60. Горлов А. А. Религиозность, а также что люди приобретают в религии/А.А.Горлова // Левада-Центр. - 11 марта 2008. – C.3.
61. Горський В.С. Історія української філософії: підруч. / В.С. Горський К.В.Кислюк.– К.: Либідь, 2004. – 488 с.
62. Грабовський С. Нариси з історії українського державотворення / С. Грабовський Б.Кухта, А.Романюк таінші. – К.: Генеза, 1995. – 608 с.
63. Грачев Г.В. Информационно – психологическая безопасность личности: состояние и возможности психологической защиты/Г.В. Грачев – М.: Издательство РАГС,1998. – 125 с.
64. Гринчишин Д.Г. та інші. Короткий тлумачний словник української мови / Д.Г.Гринчишин та інші. – К.: Радянська школа, 1988.– 320с.
65. Грицай Е.В. Инициация постмодерна(на полях у Бодрияра) / Е.В. Грицай //Вопросы философии. -2003 - №9. – С.170-179.
66. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть / М. Грушевський – К.: Наукова думка, 1991. – 485 с.
67. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилев. – М.: Мысль, 1992. – 781 с.
68. Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации / Л. Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – 576 с.
69. Гусаченко В.В. Трансгрессии Модерна / В.В.Гусаченко . – Х.: ООО «Озон-Инвест», 2002. – 400 с.
70. Гусейнов А.А. Возможно ли глобальное общество без глобального этноса? [Электронный ресурс] // Доклад на Международной научно-практической конференции «Гуманитарная культура как фактор преобразования России» (СПб, ГУП, 21–22 мая 1998 г.) / http://guseinov.ru/publ/glob\_ethos.html
71. Гэлбрейт Д. Жизнь в наше время /Гэлбрейт Д. [Електронний ресурс]. - Режимдоступу: [www.bookall.ru/blaaaew.html galbrait.rar](http://www.bookall.ru/blaaaew.html%20galbrait.rar)
72. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі/ В. Гьосле; пер. з нім. – К.: Лібра,2003. – 248 с.
73. Дай Т. Демократия для элиты (введение в американскую политику) / Т. Дай, Л. Зиглер. – М.: Знание, 1984. – 482 с.
74. Дайзард У. Наступление информационного века /У.Дайзард // Новая технократическая волна на Западе.- М.:Прогресс, 1986. – С.343-354.
75. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я.Данилевский Н. Я. – СПб.: Изд-во. С.-Петербург. Ун-та, 1995. – 515 с.
76. Данилевський И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (ІХ-ХІІ вв.) / И. Н. Данилевський. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 399 с.
77. Данільян О.Г., Дзьобань О.П., Калиновський Ю.Ю., Мойсеєва Н.І. Національна безпека України в етно – ментальному та міжнародному вимірах: Монографія/ О.Г.Данільян ,О.П. Дзьобань ,Ю.Ю. Калиновський ,Н.І. Мойсеєва – Харків: Право,2004 – 276 с.
78. Девятова С.В. Христианская теология и духовная культура современного общества / С.В. Девятова // Социально – гуманитарное знание. – М., 2002. – № 4 – С. 53 - 67.
79. Дельоз Ж. Фрагменти з книги «Переговори» /Ж.Дельоз // М.Фуко Історія сексуальності. Том 2. Інструмент насолоди. – Харків: ОКО, 1999. – С.254 – 272.
80. Демкив О. Экономическая мораль украинского общества в общеевропейском и внутрирегиональном измерении / О. Демкив, Л. Кондратик // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2007. - № 4. – С. 5-34.
81. Дзьобань О.П. Національна безпека в суспільствах транзитивного типу: Монографія. /О.П.Дзьобань – Харків: НАУ ім. М.Є. Жуковського «ХАІ», 2004 – 291 с.
82. Дракер П. Посткапиталистическое общество /П. Дракер // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под.ред. В.Л.Иноземцева. М.: Academia, 1999. С.70‑100. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://scd.centro.ru/drucker.htm>.
83. Еременко Т. Экономическая ментальность украинского этноса / Т. Еременко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2007. - № 2. – С. 103-127.
84. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія:підручник. / А.М. Єрмоленко – К.:Лібра, 1999 – 488 с.
85. Єрмоленко А.М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи: Монографія / А.М. Єрмоленко– К.:Лібра,2010. -416с.
86. Закон України «Про захист суспільної моралі»/ Відомості Верховної Ради (ВВР). - 2004. - № 14 – С.192.
87. Зеньковский В.В. История русской философии. / В.В. Зеньковский. – Ленинград: «ЭГО», 1991 – т.1., ч.1. – 221 с.
88. Золотухина-Аболина Е.В. Курс лекций по этике/ Е.В. Золотухина-Аболина– Ростов-на-Дону: Феникс,1999.- 370 с.
89. Зубок Ю.А. Социальная регуляция в условиях неопределенности. Теоретические и прикладные проблемы в исследовании молодежи./ Ю.А. Зубок, В.И. Чупров – М.: Аcademia, 2008. – 272 с.
90. Иванов Н. Глобализация и проблемы оптимальной стратегии развития/ Н. Иванов // Мировая экономика и международные отношения. – 2000. – №2. – С. 15.
91. Ильин И.В. Теоретико-методологические основы глобалистики / И.В.Ильин. - М.: Издательство Московского университета, 2009.-108с.
92. Инглегарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе / Р.Инглегарт//Новая постиндустриальная волна на Западе. – М.: «Academia», 1999. – С. 245-260.
93. Иноземцев В.Л. Демократия: насаждаемая и желанная. Удачи и провалы демократизации на рубеже тысячелетий / В.Л. Иноземцев // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 34-46.
94. Иноземцев В. Л. Перспективи постиндустриальной теории в меняющемся мире/ В.Л. Иноземцев//Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология.- М.: Асаdemia, 1999. – С.3-67.
95. Іванова К.А. Зміни в культурі як глобальна проблема / К.А. Іванова – Х.: Золоті сторінки, 2010. – 224с.
96. Ідея соціальної справедливості в контексті сучасних цивілізаційно-культурних змін: матеріали Меморіальних читань, присвячених 90-річчю від дня народження першого завідувача кафедри філософії і політології ХНАДУ Володимира Петровича Шерстнюка ( Харків, 20 листопада 2008 р.) – Х.: ХНАДУ, 2008. – 220 с.
97. Ільюшина Е. Глобалізація і постмодерне суспільство / Е. Ільюшина  // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2004. – №4. – С. 88-97.
98. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації/ Г. Йонас ;пер. з нім. А.Єрмоленка, В.Єрмоленка. – К.:Лібра, 2001. - 400 с.
99. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно – гражданском плане / И. Кант – М.: Политиздат, 1991. – 528 с.
100. Кант І. Критика практичного розуму/ Кант І. ; пер. з нім., прим. та післямова І.Бурковського; наук. ред. А.Єрмоленка. – К.: Юніверс ,2004. – 240 с.
101. Капто А.С. Этика мира / А.С. Капто// Социально – гуманитарное знание. – М., 2002. – № 4. – С. 204 – 217.
102. Кара – Мурза С. Левая идея и цивилизация безопасности / С.Кара – Мурза// Завтра. – 2004. -№4.
103. Кара-Мурза С.Г. Правильная революция / С.Г. Кара-Мурза //– М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2010. – 336 с.
104. Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация. От начала до Великой Победы/ С.Г. Кара-Мурза – Харьков: «Клуб семейного досуга», 2007. – 640 с.
105. Картавцев В.С., Щуровский А.М., Ященко В.А. Незалежність України і її національна безпека: до визначення понять / В.С. Картавцев, А.М.Щуровский ,В.А. Ященко// Науковий вісник академії СБ України. – 1997. - №3-4. – С.5 – 11.
106. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура/ М.Кастельс // М.: ГУ-ВШЭ, 2001. – 606 с.
107. Кейнс Дж. М. Общая теория занятости, процента и денег / Дж. Кейнс - М.: Гелиос АРВ, 1999*.* — 352 с.
108. Киселев Г.С. „Тайна прогресса” и возможности истории / Г.С. Киселев // Вопросы философии. – 2008. – № 2. – С. 3-20.
109. Кислюк К.В.Релігієзнавство**/**К.В. Кислюк , О.М.Кучер. – Київ: Кондор, 2007. – 637 с.
110. Клепіков О.І. Основи творчості особи / О.І. Клепіков, Кучерявий І.І.. – К.: Вища школа, 1996. – 295 с.
111. Козин Н.Г. Искушение либерализмом / Н.Г. Козин // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 47-67.
112. Козлова О.Н. Выбор морали / О.Н Козлова.// Социально – гуманитарное знание. – М., 2002. – № 5 . – С. 123 – 135.
113. Концепція сталого розвитку України [Текст] / В. В. Волошин [та ін.]. - К. :HAH України, 2000. - 17 с.
114. Корабльова В.М. Постсучасна особистість: індивідуалізація, фрагментація та консумеризм.//А.Є. Прилуцька, В.М. Корабльова. Культурологія. Модульний курс: навчальний посібник. – Х.: Торсінг плюс, 2008. – 288с.
115. Коротаев А.В. **/** А.В.Коротаев , Д.А.Халтурина Современные тенденции мирового развития. – М.: Гардарики, 2008. – 170 с.
116. Костомаров Н.И. Две русские народности / Н.И. Костомаров – К. – Х.: Майдан, 1991. – 387 с.
117. Котельников М.Е. „Маркс и ХХ век”. К итогам научной конференции в честь 190-летия со дня рождения К.Маркса / М.Е.Котельников // Вопросы философии. – 2008. – № 11. – С. 45-51.
118. Кочан В.М. Проблема границ и пограничья в социокультурных исследованиях.-[Электронный ресурс]; режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Vsntu/2008\_2009/86-SevNTU/86-14.pdf
119. Крапивенский С.Э. Девальвация личности: причины и возможные коррекции / С. Э. Крапивенский, Э.Фельдман // Философия и общество. – М., 2004. – № 2. – С. 24 – 47.
120. Крыштановская О. Анатомия российской элиты / О. Крыштановская  – М.: Центр, 2007. – 427 с.
121. Кукатас Ч. Либеральний архипелаг: Теория разнообразия и свободы / Ч. Кукатас; пер. с англ. Н. Эдельмана под научн. ред. А.В. Куряева. – М.: Мысль, 2011. – 482 с.
122. Кутырев В.А. от какого наследства мы не отказываемся / В.А. Кутырев // Человек. – М., 2005. – № 1. – С. 33 – 48; 2005. – № 2. – С. 5 – 19.
123. Кухта Б. Л. Політичні еліти і лідерство / Б. Л. Кухта, Н. Г. Теплоухова – Львів: Кальварія, 2000. - 376 с.
124. Лавров П. І. Історія південно-східної України / П. І Лавров. – К.: Либідь, 1996. – 578 с.
125. Липинський В. Повне зібрання творів, архів, студії [Том 6. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму] / Липинський В.; під ред. Пеленського Я. - ІСДНАНУ. Східно-європейський дослідний інститут ім. В. К. Липинського. – Київ-Філадельфія, 1995. – 470 с.
126. Липовецки Жиль. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. - / Ж. Липовецки.- Спб.: Владимир Даль, 2001.- 332 с.
127. Лисий І. Менталітет і духовна культура українців / І. Лисий // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 11-12. – С. 49-59.
128. Лист Ф. Нациолнальная система политической экономии/ Ф.Лист.- М.:, «Европа» , 2005. – 325 с.
129. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра/ Н.О. Лосский. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
130. Лук М. Національна ідея у духовній культурі України середини ХІХ – початку ХХ сторіччя (філософський аналіз) / М. Лук. // Філософська і соціологічна думка. – 1995. - № 1-2. – С. 246-253.
131. Лукашевич В.М.Глобалістика: Навчальний посібник. 2-ге видання /В.М. Лукашевич,-Львів: «Новий світ-2000», -2010.-440 с.
132. Магун В. Структура і міжгенераційна динаміка життєвих домагань молоді в Росії та Україні: 1985-2000. **/** В. Магун, М. Енговатов // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2004 . – № 3 – с. 47-64.
133. Малахов В. Етика спілкування: навч. посібник / В. Малахов – К.: Либідь, 2006. – 400 с.
134. Мамардашвили М. Как я понимаю философию / М.Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
135. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. / Г. Маркузе; Пер. с англ., А.А. Юдина. - М: ООО "Издательство ACT", 2002. – 526 с
136. Масюк О. П. Феномен "неукраїнця" як фактор ускладнення національної ідентичності / О.П. Масюк // Культурологічний вісник Нижньої Наддніпрянщини, 2009. – С.143-148.
137. Мере Ж. Принцип суверенітету. Історія та основи нової влади. / Ж. Мере. – Львів. Коловарія, 2003 – 216с.
138. Миллс Р. Властвующая элита / Р. Миллс - М.: Знание, 1978. – 564 с.
139. Михеев В.В. Хомо – Интернэшнл: Теория общественного развития и международной безопасности в свете потребностей и интересов личности/ В.В.Михеев – М.: МиК,1999. – 346 с.
140. Михельс Р. Вожди и массы / Р. Михельс // Диалог. – 1990. - № 3 – С- 58-59.
141. Міхеєва О. Регіональна ідентичність і політичний вибір: (на прикладі Донецька) / О. Міхеєва // Схід/Захід. – Вип. 9-10. – С.108-114.
142. Мнацаканян М.О. Парадоксальный человек в парадоксальном обществе. **/** М.О. Мнацаканян // Социс. – 2006. – № 6. – с. 13-19.
143. Многоликая глобализация /;под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. – М.: Аспект Пресс, 2004. - 379 с.
144. Моисеев Н.Н. Экология, нравственность и політика / Н.Н. Моисеев  //Вопросы философии. -1989.-№5. - С.10-18.
145. Моска Г. Правящий класс / Г. Моска // Социологические исследования. – 1994. – №12. – С. 97-118.
146. Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов */* Н. В.Мотрошилова – М.: ИФРАН, Канон+; РООИ "Реабилитация", 2010. – 488 с.
147. Мусиездов А. А. Социальная трансформация сквозь призму изменения идентичностей в украинском обществе / А. А. Мусиездов // Посткоммунистические трансформации: векторы, направления, содержание ; под ред. О. Д. Куценко и др. – Х., 2004. – 418 с.
148. Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества/ А.В. Назарчук – М.: Директмедиа Паблишинг, 2002.- 380 с.
149. Неклесса А.И. Мировая политика в новой системе координат/А.И. Неклесса.- М.:,Республика. - 2002. – 90 с.
150. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т / Ф. Ницше ;пер. с нем. – М.: Мысль, 1990 –т. 1 –829с.
151. О нравственности, патриотизме, культуре и бескультурьи (актуальный разговор на «вечные темы»).: материалы «Круглого стола» в Санкт-Петербургском гуманитарном университет профсоюзов // Вопросы философии. – 2009. – № 11. – С. 3 – 26.
152. Ойзерман Т.И. Амбивалентность социалистической (коммунистической) теории марксизма */* Т.ИОйзерман // Вопросы философии. – 2008. – № 11. – С. 32-44.
153. Олейник А.Н. Эрозия демократии в России и на Западе в свете гипотезы о негативной конвергенции / А.Н. Олейник // Общественные науки и современность.- 2007.- № 2. - С. 28-46.
154. Ортега - і – Гасет Х. Вибрані твори. / Х. Ортега- і – Гасет Х. – К.: Україна, 1993 – 420с.
155. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х.Ортега-и-Гассет ; пер. с исп.]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 509 с.
156. Пазенок B.C. Апология аморализма: критический очерк этического релятивизма / В.Ф. Пазенок - М.: Квинтэссенция, 1982.- 227 с.
157. Панина Н. В. Факторы национальной идентичности, толерантности, ксенофобии и антисемитизма в современной Украине / Н. В. Панина. // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2005. - № 4. – С. 26-45.
158. Парето В. Компендіум по общей социологии / В. Парето // Антология мировой политической мысли. – В 5 т.- М.: Центр, 1997. Т. 2. - С. 58-79.
159. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения. // Американская социологическая мысль / Т.Парсонс ; пер. с нем. – М.: Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996. – С. 499-525.
160. Пахарев А. Хамелеономания властных элит в условиях переходных политических систем / А. Пахарев // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – К.; Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. П.Могили, 2005. – С. 235 - 244.
161. Перегудов С.П. Конвергенция по-российски: «золотая середина» или остановка на полпути? / С.П. Перегудов // Политические исследования.- 2008.- №- С. 91-109.
162. Пискун О. Міграційна ситуація в Україні /О. Пискун, Прибутикова І., Волович В // Політична думка. – 1996. – № 3-4. – С. 47-79.
163. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию [Текст] : пер. с нем. / Х. Плеснер ; пер. и авт. послесловия А. Г. Гаджикурбанов. - М. : РОССПЭН, 2004. - 368 с.
164. Покровский Н.Е. Теория конвергенции: классические основы и современные проблемы (20 тезисов) / Н.Е.Покровский // Социологические исследования.- 1994.- № 5.- С. 34-41.
165. Поліщук І. Українська ментальність як проблема політології / І.Поліщук // Український час. – 1994. – № 1 (13). – С. 8-9.
166. Полохало В., Слісаренко А. Політичний процес і політична еліта / В. Полохало, А. Слісаренко // Політична думка. – 1994. - №1. – С. 12 – 18.
167. Пономарев С. Народ-богоносец вместо религии в школе выбирает светскую этику/ С. Пономарев // Комсомольская правда.- 12 февраля 2010. – C.6.
168. Попов Н.П. Насколько мы набожны? **/**Н.П**.** Попов // Мир измерений. – 2008.- №5. – С. 51- 59.
169. Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – К.: АртЕк, 2001. – 728 с.
170. Присяжнюк Ю. П. Ментальність українського селянства в умовах капіталістичної трансформації суспільства (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / Ю. П. Присяжнюк // Український історичний журнал. – 1999. - № 3. – С. 23 – 33.
171. Радіонова Н. В. Національна ідентичність перед викликами глобалізації: (на матеріалі Слобожанщини) [Електронний ресурс]. - Режимдоступу: httр://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc\_Gum/VKhnpu/Filos/2008\_28/23html
172. Разумовский О.С. Три подводных камня устойчивого развития человечества [Текст] / О.С. Разумовский // Вопросы философии. – 2005. – № 2. – С. 38-47.
173. Резник Ю.М. Жизненные стратегии личности (опыт комплекного анализа)./ Ю.М. Резник, Е.А. Смирнов – М.: Институт человека РАН, 2002. – 260 с.
174. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права / Ж.Ж.Руссо. // Об общественном договоре. Трактаты ; пер. с фр. - М.: "КАНОН-пресс", "Кучково поле", 1998.- 416 с.
175. Ручка А. Динаміка ціннісних пріоритетів громадян України / А. Ручка // Українське суспільство 1994-2001. Моніторинг соціальних змін – К.: Либідь, 2002 – С. 414-426.
176. Рыбалкин Н.Н. Природа безопасности/ Н.Н.Рыбалкин// Вестник Московского университета. – Серия 7: «Философия». – 2003. – C.42-43.
177. Сагатовский В.Н. Что такое гуманитарное развитие общества? / В.Н. Сагатовский // Социально – гуманитарное знание. – М., 2002, – № 3 – С. 65 – 83.
178. Самохвалова В.И. Массовая культура и маленький человек/В.И. Самохвалова // Философские науки . – 2001. – №1. – С. 55-66.
179. Себайн Дж. Г. Історія політичної думки / Дж. Г. Себайн – К.: Основа, 1997 '- 838 с.
180. Сен-Симон А. Катехизис промышленников /А.Сен -Симон //Избранные сочинения. - М.-Л.: Изд. АН СССР. - Т. 2.- 1948.- 317 с.
181. Середкина Е.В. Предисловие к Декларации мирового этоса [Электронный ресурс] / Е.В. Середкина // Философская антропология: сайт.- URL: http://anthropology.ru/ru/texts/documents/weltethos.html
182. Слотердайк П. Критика цинічного разума/П.Слотедайк; пер. с нем А.В.Перцева. – Екатеренбург: Из-во Уральского университета, 2001. – 583 с.
183. Скоблик В. П. Багаторівневе співвідношення ідентичностей на Закарпатті : (1991-2001) [Електронний ресурс / В.П.Скоблик, О.С. Сліпецький. – Режим доступу: httр://www .nbuv.gov.ua /portal /natural /Nvuu/Іst/ 2008\_21 /010.htm
184. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів/ Г. Сковорода; за ред. Л. Ущкалова. – Х.: Майдан, 2010. – 1400 с.
185. Соболь О. Проблема раціональності у постнекласичній перспективі. / О.Соболь // Філософська думка – 2006. – №4. – С. 129-155.
186. Соколов В. Национальное и транснациональное в экономических и социальных системах/В. Соколов // Безопасность Евразии. - № 2.- 2001. – С.192-207.
187. Солнцева С.А. Формула советской истории (взгляд на развитие России в условиях тотального государственного капитализма) */* С.А.Солнцева // Вопросы философии. – 2008. – № 6. – С. 3-16.
188. Соловей М.І Виховна робота у вищих навчальних закладах/М.І. Соловей, В.С. Демчик. – К.: Лібра,2003. – 18 с.
189. Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – т.1. – 892 с.
190. Стиглиц Дж. Многообразнее инструменты, шире цели: движение к пост-Вашингтонскому консенсусу / Дж. Стиглиц // Вопросы экономики. - 1998.- . № 8. - С 114-121.
191. Тернюк Н.Э. Моделирование социально-экономического состояния Украины и прогноз его эволюции при реализации государственной программы стабилизации и развития производительных сил / Н.Э.Тернюк, Кононенко Н.В., Пономарев А.С., Божинар В.А., Лисицкий В.Л., Гужва В.А.. – Харьков, 1995. – 34 с.
192. Титар О.В. Культура Слобожанщини: проблеми національно-культурної ідентичності / О.В.Титар. – Х., 2006. – 240 с.
193. Титов В. Н. Политическая элита и проблемы политики / В. Н. Титов // СОЦИС. – 2008. - №7. – С. 87 – 93.
194. Тиханова Н.Е. Ресурсный подход как новая теоретическая парадигма в стратификационных исследованиях/Н.Е.Тиханова // Социальная политика. Социальная структура. – 2006. – №9. – С.28-40.
195. Тойнби Дж. А. Постижение истории: Избранное [Текст] / А. Дж. Тойнби: пер. с англ. Е.Д. Жаркова; под ред. В.И. Уколовой и Д.Э. Харитоновича. – М.: Айрис-Пресс: Рольф, 2001. – 637 с.
196. Толстых В.И. Вехи – 2009 /В.И. Толстых// Вопросы философии. – 2009. – № 9. – С. 132 – 141.
197. Тоффлер Е. Третя хвиля / Е.Тоффлер ; пер.з анг. А.Євса. - К.: Всесвіт, 2000. - 475 с.
198. Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек /Ж.Т. Тощенко. – М*.:* Гардарики, 2001*,*- 398 с.
199. Трифонов Е.В. Психофизиология человека;рус-англо-русская энциклопедия,13-еизд., 2009 [Електронний ресурс]. - Режимдоступу: <http://www.tryphonov.ru/tryphonov6/terms6/amorl.htm>.
200. Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей / Е.О.Труфанова // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 13 – 22.
201. Тюшкевич С.А. Некоторые предпосылки обеспечения безопасности человека, общества и государства в условиях глобальной информации / С.А.Тюшкевич // Глобальная трансформация и социально – гуманитарные проблемы человека, культуры, общества: материалы круглого стола, октябрь 2000 г./под редакцией профессора В.И. Добренькова. – М.: Издательство Московского университета, 2001 – С. 105 – 111.
202. Удовик С.Л. Глобализация семиотические подходы /С.Л.Удовик.- М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 2002.-480с.
203. Українська молодь не протестує, а емігрує [Електронний ресурс] – Режим доступу: [www.pravda.com.ua./news/2011/12/12/6830972/](http://www.pravda.com.ua./news/2011/12/12/6830972/) -12/12/2011р.
204. Федотова В.Г., Колпаков В.А, Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества*/* В.Г.Федотова, В.А. Колпаков, Н.Н. Федотова // Вопросы философии. – 2008. – №8. – С. 3-15.
205. Федотова В.Г. Модернизация и глобализация. Мегатренды мирового развития/В.Г.Федотова. - М.:Наука, 2001.- 91с.
206. Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения */* В.Г.Федотова // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 3-27.
207. Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в Росии / В.Г. Федотова //Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 3 – 23.
208. Філософія сьогодні / за ред. Ульріха Бьома. – К.: Альтер прес, 2003. – 168 с.
209. Фромм Э. Иметь или быть. – / Э. Фромм .- М.: АСТ, 2000. – 448 с.
210. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек /Фукуяма Ф.; пер. с англ. М.Б. Левина. - М .: Полиграфиздат. - 592 с.
211. Хабермас Ю. Философский дискус о модерне ; пер. с нем. – М.: Изд-во «Весь мир», 2003. – 416 с.
212. Хайтун С.Д. Постиндустриальная нравственная революция и ее экономическая (кенйсианская) первооснова/ С.Д. Хайтун // Вопросы философии. – 2011. – № 3. – С. 24 – 35.
213. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности/ С. Хантингтон; пер. с англ. А. Баширова .- М.: Транзит книга, 2004. – 635 с.
214. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций/ C. Хантингтон; пер. с англ. Г.Велимеева, Ю. Новикова. - М.: ООО «Издательство АСТ”, 2003. – 603 с.
215. Храмова В. До проблеми української ментальності */*Храмова В. // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – 224с.
216. Чаплигин А.К. Человек и творчество: работы разных лет/ А. К.  Чаплыгин. – Харьков: ХНАДУ, 2011. – 604 с.
217. Чаплигін О. К. Про творчі ресурси менталітету народу України / О. К. Чаплигін. // Науковий вісник № 10. Серія «Філософія». – Харків: ХДПУ. – 2000. – Вип.. 4. – С. 130-136.
218. Чаплигін О.К. Ідентичність у світі, що змінюється: до визначення поняття / О.К.Чаплигін , А.С.Дорошкевич // Науковий вісник. Серія «Філософія». Харківський державний педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди. – Х.: ОВС, 2002. – Вип.11. – С. 140-145.
219. Чаплигін О.К. Імітація і гра як складові публічності в епоху “після-всього” / О.К.Чаплигін // Сучасні проблеми управління. Матеріали ІІІ Міжнародної науково-практичної конференції. 29-30 листопада 2005 р., м. Київ. – К.: Політехніка, 2005. – С. 95-96.
220. Чаплигін О.К. Національна ідея і соціалізація молоді / О.К. Чаплигін // Науковий вісник. – № 23. Серія “Філософія”. – Х.: ХДПУ. – 2000. Вип.. 6. – С. 62-68.
221. Чаплигін О.К. Про творчі ресурси менталітету народу України / О.К.  Чаплигін // Науковий вісник № 10. Серія “Філософія”. – Харків: ХДПУ. – 2000. – Вип.. 4. – С. 130-136.
222. Чаплигін О.К. Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації (соціально-філософський аналіз) /О.К. Чаплигін. – Х.: Основа, 1999. – 277 с.
223. Чаплигін О.К. Ці химерні обличчя свободи: перипетії екзистенцій них втілень / О.К.Чаплигін // Наукові записки Харк. військ. ун-ту. – Вип. 3 (1). – Х.: ХВУ, 2004. – С. 3-9.
224. Чаплыгин А.К.Вместо конца истории – неудачная конвергенция. Почему? */* А.К.Чаплыгин // Марксизм и современность. Системный кризис предистории как предмет философской рефлексии. Материалы международной научно-практической конференции, Киев, НТУ „КПИ”. – Киев, 2009.
225. Чаплыгин А.К. Социологический анализ некоторых проявлений национального менталитета в студенческой среде. **/** А.К.Чаплыгин, Ярмак Т.В // Харьковские социологические чтения 95. Доклады и сообщений участников. – X.; 1995 . – С. 143-146.
226. Чаплыгин А.К. Триптих о филосифии Григория Сковороды /А.К. Чаплыгин //Человек и творчество. Работы разных лет. – Х.: ХНАДУ, 2011. – С. 70 – 89.
227. Черній А.М. Релігієзнавство**/** А.М.Черній . – К.:, Академвидавництво, 2008. – 399 с.
228. Чучин-Русов А. Конвергенция культур / А. Е. Чучин-Русов - М.: ИЧП "Издательство Магистр", 1997. - 40 с.
229. Шерстнюк В.П. Есть ли будущее у коммунистической идеи? */* Шерстнюк В.П. // Ідея соціальної справедливості в контексті сучасних цивілізаційно-культурних змін: матеріали меморіальних читань, присвячених 90-річчю від дня народження першого завідувача кафедри філософії і політології ХНАДУ Володимира Петровича Шерстнюка (Харків, ХНАДУ, 20 листопада 2008 року). – Х.: ХНАДУ, 2008. – С. 27-53.
230. Шульга М. Етапи становлення політичної еліти в Україні в роки незалежності / М. Шульга // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2007. - №4. - С. 24 – 37.
231. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон – М.:Флинта , 2006. – С. 17-28.
232. Bauman Z. The Individualized Society. / Bauman Z.//Cambridge.Polity Press, 2001. – 259 p.
233. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age /Giddens A. – Stanford. California, 1991. – 245 р.
234. Goldthorpe J.H. Rent, Class Conflict, and Class Structure: A Commentary on Sorensen // The American Journal of Sociology. – Chicago. - 2000. – Р. 105 .
235. Jan Tinbergen Economic Policy: Principles and Design /Jan Tinbergen //Хрестоматия по экономической теории; сост. Е.Ф. Борисов. - М.: Юристъ, 2000. - 536 с.
236. Kolberg L. Zur kognitiven Entviklung des Kindes/ L.Kolberg. - Frankfurt, 1974.- C. - 100.
237. Preston P. W. Political / Cultural Identity: Citizens and Nations in A Global Era. – London, 1997. – 208 p.
238. Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity /Robertson R. // Global Modernities / Ed. by M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. London, , 1995.
239. Robertson R., Discourses of globalization. Preliminary considerations/ Robertson R., Knondker H. // International Sociaology. - L., 1999, vol.13, № 1, p.25-40.
240. Sorensen A.B. Toward a sounder basis for class analysis // The American Journal of Sociology. Chicago. Vol. 105. № 6 (May 2000). P. 1523-1558.

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА................................................................................................3

РОЗДІЛ І  ТЕОРЕТИЧНІ  ЗАСАДИ  ВИВЧЕННЯ

ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ………………………..…………..…..6

* 1. Глобалізація у світлі філософської рефлекс…………..…………..…6
  2. Теорія постіндустріального суспільства як

методологічна проблема……………………………………………..18

* 1. Еволюція соціальної структури в сучасному світі…………………27
  2. Homo creator як суб’єкт соціальних змін……………….…………..36
  3. Безпека людини: методологія аналізу……………………….…...…56
  4. Сталий розвиток як ілюзія виживання

глобалізованого суспільства.................................................................66

РОЗДІЛ ІІ МОРАЛЬНИЙ ВИМІР  ЦІННІСНИХ  ПЕРЕТВОРЕНЬ СУЧАСНОСТІ……………………………………………..……………..74

2.1. Суспільна мораль в глобалізованому світі ………………………..74

2.2. Етика людяності і реалії ХХІ сторіччя …………………………...80

2.3. Трансгресія моральних цінностей у соціумі, що змінюється ….109

2.4. Нові етичні формули і глобалізація…………………………......134

2.5.Трансформація моральних засад буття українців:традиції і зміна

пріоритетів……………………………………………………..…….....145

2.6. Суспільство споживання: надбання та моральні втрати ……….154

2.7.Моральні цінності та українська ідентичність ……………….…164

2.8.Аморалізм як наслідок негативної конвергенції:

український контекст………………………………………………….177

2.9 Політика і мораль в глобалізованому політичному процесі…….186

РОЗДІЛ ІІІ ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І НАЦІОНАЛЬНО-ДЕРЖАВНЕ

САМОВИЗНАЧЕННЯ ...........................................................................198

3.1. Україна в глобалізованому світі: альтернативи розвитку..…….198

3.2.Переструктуралізація сучасних еліт в Україні ………………….211

3.3Ментальність українського народу як фундаментальна основа

руху до демократії…………………………………………………...221

3.4. Криза національної ідентичності крізь призму сучасних

соціокультурних процесів…………………………………………………….…...……232

3.5 Релігія як фактор консолідації українського суспільства …...247

3.6.Нотатки до портрету духовного світу сучасної

української молоді……………………………………………….…..258

3.7.Самореалізація особи в системі вищої освіти України …….....273

3.8. Стратегія професійної самореалізації молоді в

українському соціумі …………………………………………….….280

ВИСНОВКИ……………………………………………….………....293

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ….…………….......…297

Наукове видання

Чаплигін О. К

ЛЮДИНА І СОЦІУМ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Монографія

За редакцією проф. О. К. Чаплигіна

Набір і комп’ютерна верстка