Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України

Харківський національний автомобільно – дорожній університет

**Теорія і практика моральних відносин у глобалізованому світі**

Колективна монографія

Харків, ХНАДУ, 2012

**ЗМІСТ**

ВСТУП………………………………………………………………………….3

РОЗДІЛ 1. МОРАЛЬНІ ВІДНОСИНИ І ГЛОБАЛІЗАЦІЯ: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОДІЇ…………………………………………………………………….5

* 1. Етика людяності і суперечності XXI сторіччя у історичній

 ретроспективі…………………………………………………………………..5

* + 1. Етика людяності Г. Сковороди і сучасність…………………………...5
		2. Від моралізаторства до аморалізму у теорії та на практиці…………12
		3. Сковородинівський “сердечний” гуманізм і перспективи

 подолання кризи моральності………………………………………………..20

1.2. Трансгресія моральних цінностей у глобалізованому світі……………29

1.3. Нові етичні формули в епоху глобалізації………………………………48

1.4. Аморалізм як прояв негативної конвергенції…………………………………………………………………….56…………………..

РОЗДІЛ 2. НОВА МОРАЛЬНА ПАРАДИГМА ГЛОБАЛІЗОВАНОГО

СВІТУ І ПРОБЛЕМИ СОЦІАЛЬНОГО РОЗВИТКУ…………………………………………………………………64

2.1.Глобалізація і проблеми еволюції інтелектуального потенціалу суспільства………………………………………………………………….64

2.2. Трансформація моральних цінностей українців: зміна пріоритетів у глобалізованому світі ……………………………………………………...70

2.3. Суспільство споживання: надбання і морально-соціальні

наслідки……………………………………………………………………..77

2.4. Моральні цінності та українська ідентичність в глобалізованому світі………………………………………………………………………….85

РОЗДІЛ 3. МОРАЛЬ ЯК РЕГУЛЯТОР ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ ТА СОЦІАЛЬНОЇ ПРАКТИКИ………………………………………………..95

3.1. Моральна культура як основа гуманітаризації вищої освіти……......95

3.2. Моральні цінності в професійній культурі спеціаліста………….…102

3.3. Релігійна мораль і сучасність………………………………………...109

3.4. Політика і мораль в глобалізованому політичному процесі……….118

ВИСНОВКИ……………………………………………………………….126

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛУТЕРАТУРИ……………………………130

**ВСТУП**

Початок XXI ст. ознаменувався світоглядним процесом трансформації, що містить у собі намагання відійти від шаблонів XX ст., глибше та більш всебічно пізнати людину та запропонувати їй нові моральні цінності.

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.

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 її моральні орієнтири . Людина потрапляє в ситуацію шокового стану, в ситуацію стресу, тому що вона не в силах прилаштуватись до зовнішніх змін з потрібною швидкістю. Саме тому в сучасних умовах найгостріше актуалізується внутрішній конфлікт особистості.

Відтак, серед першочергових завдань-створення освіти нового типу, яка б базувалася на сучасних інформаційних технологіях і була здатна, за висловленням Томаса Джефферсона, „… звільняти, а не підкоряти уми, виховувати людей, які б ставили запитання, а не вузьких і бездумних конформістів, прищеплювала б мораль, яка б підкреслювала свободу, а не мораль, яка б затуманювала розум і не давала виходу в життя новим чи альтернативним ідеям .

За цих обставин подвійне навантаження припадає на істориків, філософів, соціологів, економістів, які займаються не лише фундаментальними проблемами своїх наук, але й виконують соціальний запит громадськості та держави, використовуючи при цьому досвід минулого і сьогодення. З гуманітарними науками пов’язане формування системи цінностей, орієнтирів та потреб, стійкість інтересів суспільства, морально-правовий клімат у державі.

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.

Актуальною постає проблема аналізу традиційних моральних цінностей і антицінностей українців та зміни їх пріоритетів у глобалізованому світі з метою попередження руйнування історичних культурних традицій, цінностей і збереження унікальної української ідентичності.

Українська держава опинилася досить уразливою перед лицем західної культурної експансії. Чужа культура привнесла в українське суспільство чужі цінності, незрозумілих героїв та стиль життя, руйнуючи тим самим наші історичні традиції і цінності. Сьогодні можна говорити про загрозу зміни парадигми духовної культури українського суспільства і навіть про руйнування культурної спадкоємності між поколіннями.

Сьогоднішні процеси взаємодії Сходу і Заходу можна розглядати як негативну конвергенцію, яка припускає, існування не лише благочинного впливу передових країн на ті, що наздоганяють, але і зворотнього процесу – перенесення негативних тенденцій з останніх на перші.

Звернення до політичної етики обумовлюється аморальністю в діях як української влади, так і влад інших країн. Такі дії системно невілюють духовно-культурні цінності. Етичні імперативи політики – це ключовий атрибут її ефективності. Українські політики використовують мораль не як норму своїх дій, а як популістську технологію. В Україні відбувається інтервенція імморалізму в політику.

Дослідження полягає в спробі виявити, окреслити найбільш ефективні шляхи виходу з морально-духовної кризи з використанням класичних напрацювань моральної філософії і праць сучасних авторів.

**РОЗДІЛ 1. МОРАЛЬНІ ВІДНОСИНИ І ГЛОБАЛІЗАЦІЯ: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОДІЇ**

* 1. ЕТИКА ЛЮДЯНОСТІ І СУПЕРЕЧНОСТІ XXІ СТОРІЧЧЯ У ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

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.

**1.1.1 Етика людяності Г. Сковороди і сучасність**

Безперечно, що Г. Сковорода є філософом-моралістом, причому, 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 [Див.: 5; 21]. 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” [28, с. 239, 241]. Тому “Найголовніший й Найпочатковівший Премудрості Пункт є знання про Бога” [28, 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 філософії (античність). 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 [29, 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 [5, с. 124]. Але характеризуючи останнє як вкрай суперечливу епоху, що сформувала в українському характері такі ж суперечливі риси, мабуть, з поваги до національного генія автора 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 [Див. 36]. 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” [33, с. 15].

Про Сковороду часто пишуть, що в його творчості у складному сімбіозі присутні ідеї гуманізму, Реформації та Просвітництва [5; 11]. 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 [28, 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 ” [28, 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” [24, 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 капіталізмові такі можливості розвитку, котрі ще більше розширилися завдяки перемозі демократичних ідеалів...” [8, с. 128]. І далі: „... буржуазна самосвідомість є закономірним наслідком емансіпації суб’єктивності нового часу від Бога як головного поняття середньовічного мислення” [8, 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 [8, с. 135]. „Тільки ця форма хозяйнування, – робить висновок В. Гьосле, – гарантує рівність і свободу, вона є єдино морально легітимною” [8, 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 справедливість, 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, моралізаторство виглядає органічним для представника духовенства, монаха, старця-самітника. У творчості Г. Сковороди філософ досить часто поступається місцем релігійному моралізатору і навпаки.

Разом з тим, мислитель залишається послідовним у відстоюванні людської гідності, у стремлінні наставити кожного на шлях самовдосконалення, що здійснювалося б через самопізнання і пошук “сродності”.

Принцип „Пізнай самого себе” Сковорода, як відомо, запозичив у Сократа. Але у грецького філософа самопізнання – акт, скоріше, інтелектуальний, що веде до знання і розуміння себе і свого місця у світі. Для Сократа сенс доброчинного життя полягає у перетворенні зовнішнього світу у відповідності з істиною, що досягнута у процесі пізнання. У Г. Сковороди акт самопізнання має не стільки гносеологічне, скільки онтологічне наповнення, являючи собою процес реального наближення людини до Бога шляхом самозаглиблення у власний духовний світ. В результаті змінюється не зовнішній світ, а перетворюється сама людина. Якраз у самопізнанні криється сенс людського існування, бо при цьому відбувається не просте розкриття самого суб’єкта , але повернення до глибинних, сутнісних основ буття взагалі, котрі полягають у божественному визначенні, у наявності Бога усередині нас. Подібний стан описує Аврелій Августін у своїй „Сповіді”, коли перебуваючи у гостях у своєї матері і ведучи бесіду на релігійні теми, співрозмовники досягли стану осяяння [1, с. 299].

Схожі стани переживав і Г. Сковорода. У листі до Ковалевського він писав: „ ... я пішов прогулятися до саду. Перше відчуття, котре я сприйняв серцем моїм, була певна розв’язність, свобода, бадьорість ... Я відчув усередині себе надзвичайний рух, котрий наповнив мене силою незрозумілою. Якась найсолодкіша мить виливання наповнило мою душу, від чого усе всередині мене загорілося вогнем. Увесь світ зник переді мною, одне відчуття любові, спокою вічності оживлювало мене. Сльози полилися з очей моїх і розлили якусь зворушливу гармонію у весь мій склад ...”

У іншому листі тому ж адресату Г. Сковорода пише: „Багато хто питає, що робить Сковорода? Я про Господа радуючись, веселюсь про Бога спасителя мого. Вічна мати – святиня живить мою старість” [Цит.по: 11, с. 69].

Це – не риторика, не наслідування тому ж Аврелію Августину або комусь із містиків, а дійсне переживання глибоко віруючої людини. Самопізнання, за Сковородою, не є самоціллю, воно – проміжний пункт на шляху самореалізації людини, що виявляє себе у поведінці і відповідних діяннях. У релігійному сенсі самореалізація може виявляти себе у молитві, дбанні, сповіданні – у тих діях і помислах, котрі свідчать про глибину релігійної віри, про ступінь вірності Богу, про палке бажання торкнутися його своїм духовним єством. Самореалізація у світському розумінні полягає у розвитку кращих якостей людини, її моральності і духовності, у виявленні їх у діяльності людини.

У Г.С. Сковороди ми зустрічаємо обидва варіанти самореалізації. Зокрема, однією з найважливіших частин його вчення про людину є теорія „сродної праці”. Услід за багатьма попередниками Г. Сковорода стверджує, що доля людини залежить від її природних схильностей, від вміння грати запропоновані суспільством соціальні ролі. Успіх тут залежить не від масштабів ролі і не від її значущості, а від відповідності її внутрішнім схильностям індивіда. Гармонія людського буття залежить від слідування принципу „сродної праці”. „І сіє есть 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 Вышним к тому предопределен” – пише Г. Сковорода [28, с. 652]. І далі: „Мертва совсем душа человеческая, не отрешенная к природному своему делу. Подобна мутной и смердящей воде, в тесноте заключенной” [28, с. 654], ибо „самое изрядное дело, без сродности деемое, теряет свою честь и цену” [28, с.655]. Кожний повинен пізнати себе і знайти той вид діяльності, котрий приносив би радість. Тільки така праця буде гідно винагороджуватися і робити людину щасливою.

Не буває такого, щоб Бог комусь чогось недодавав: „не чудо ли, что один в изобилии скуден, а другой в скудности доволен?.. Боимся голода, не помня, что гораздо множайшие умирают из 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 точїо сродныя Забавы, а летая стенает сверх того под несродным Бременем” [28, с. 668, 669].

Вказана сродність, за Сковородою, забезпечується орієнтацією людини на морально-релігійні, духовні цінності. Коли людина сенс життя бачить у задоволенні потреб „сліпої натури”, у тілесних втіхах, вона стає рабом цієї натури. Цей шлях, зауважує філософ, пов’язаний з бажанням оволодіти тим, що людині природа не дала. Жадоба багатств, влади, слави кидає у полон згубних пристастей, породжує страх, нудьгу, смуток муки сумнівів. В результаті правління перетворюється в мучительство, судійство – в хабарництво, воїнство – у пограбування, науки – у знаряддя злості. У Сковороди „сродна праця” повинна бути легкою, такою, що надавала б веселість духу давати втіху, насолоду, самовдосконалення, і той душевний спокій, котрий вона приносить не своїми результатами і наслідками, а самим процесом праці. Серед критеріїв сродності також „потрібність”, „легкість” на відміну від „непотрібності” і „тяжкості” несродної праці. Г.Сковорода з задоволенням повторював, перефразовуючи Епікура: „Благодарение блаженной натуре, что нужное сделала нетрудным, а трудное – ненужным” [28, с. 668].

Узяті у загальному вигляді вказані критерії виглядають вельми привабливими. Однак у даному випадку мова йде лише про один, хоча й важливий, бік справи – про подолання перепон суб’єктивного характеру, що не дозволяють реалізувати принцип „сродності” на практиці. У той же час виникає питання: про яку сродність можна говорити відносно потомків вільних козаків, які були закріпачені якраз у ХVII сторіччі? Або в умовах звичаїв, що їх живописав сам Г. Сковорода у своїй відомій пісні „Всякому городу нрав і права”?

У наш час, незалежно від того, багате чи бідне суспільство, і відповідно люди, можливості для соціальної мобільності значно зросли. І здавалося б, відкрився широкий простір для пошуку „сродності” і для самореалізації особистості. Але з іншого боку, змінилися уявлення про зміст самої самореалізації. Обговорюючи ситуацію, що склалася у сучасній Німеччині У. Біккерт і О. Гьофе зазначали, що в свідомості сучасної молоді змінилося саме поняття самореалізації. Раніше реалізувати себе означало небажання робити те, що приписувалося, а лише те, що молоді люди самі бажали робити. Зараз же це виглядає наступним чином: я бажаю робити тільки те,до чого маю хист, або я взагалі бажаю, щоб мене не обмежували ніякі приписи [33, с. 77]. У підсумку навіть поїздка для відпочинку на модний курорт може розглядатися у якості форми самореалізації. Але туристична поїздка може мати різну мотивацію і наслідки для самої особистості. Адже у такому випадку спонуканням для здійснення такої поїздки може бути широкий спектр мотивів – від бажання зняти напруження, просто відпочити до жаги вихвалятися потім перед приятелями, виказати власну „крутість”. Суть же самореалізації полягає в тому, чи знаходить людина саму себе у відповідній діяльності, чи вирішує вона проблеми, що виникають, чи відповідає діяльність, якою вона займається, прояву фундаментальних якостей особистості, вираженню основ „Я”. Бажання самореалізації продуктивне тоді, коли підтримується відчуттям спільності з іншими людьми через виконання певних ролей, передбачає наявність обов’язків перед іншими і самим собою. А це означає життя не бездумне, а осмислене, – підсумовують автори [33, с.81]. І навпаки, марнотратство життя у миттєвих переживаннях відчуттів , бачення самореалізації у різноманітності вражень створює лише ілюзію самореалізації.

Таким чином, з одного боку проблема пошуку „сродності”, „сродної справи”, „сродної праці” постає у наші дні як надзвичайно актуальною, з другого боку, – залишається відкритим питання про зміст цієї сродності, про форми і шляхи самореалізації особистості.

**1.1.2 Від моралізаторства до аморалізму у теорії та на практиці**

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” [22,Т-2, 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 [Див.: 6, 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. [22].

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 пригнічених 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.) [Див.: 14, 23; 30; 31]. 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 [Див.: 20]. 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» [4] 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» [4, 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» [ 4, 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» [37]. У міру просування суспільства від модерніті до постмодерну зростає дисбаланс функціонуванні соціальних структур, зростає невизначеність. В результаті у людини виникає «комплексний дискомфорт», що охоплює, окрім відчуття небезпеки також невпевненість і незахищеність [37, 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» [37, р.65]. І навпаки, для постмодерну характерні ідеї нестабільності, невизначеності. І головне при цьому, що стан ненадійності сьогодні – «це не питання вибору, це – доля» [37, р.154 ]. До цього додається криза раціональної свідомості, що стає на заваді можливості діяти раціонально та адекватно вимогам життя [37, 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 невизначеності. «Невизначеність нашого часу стає могутньою індивідуалізуючою силою» [37, 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 [37, р.160].

Вказані зміни змінюють відношення між людиною і суспільством. «Життя окремих людей перетворюється у нескінченне подолання системних суперечностей» [37, 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» [37, 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 [37, р.21-22; 25].

«Час промислового виробництва з масовою занятістю пройшов…, армія на основі всезагальної військової повинності також належить минулому… 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 [37, 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…» [37].

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» [37, р.191], а порядок, що вона його привносить, «стає показником безсилля і підкорення» [37, 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 впевненості 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. «Процес 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» [37, 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» [37, р.72]. Тому найважливішою рисою справедливого морального порядку є визнання незамінності кожної людини: «Якраз ця незамінність робить наше об’єднання моральним» [37, 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» [37, р.164, 166]. Любов 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» [37, р.172].

«Любов потребує розуму, але розум потрібен їй як інструмент, а не привід, виправдовування або притулок» [37, 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» [37, 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 [19]. 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 [Див.: 15; 23]. Є. О. Труфанова характеризує цей стан наступним чином: “...особливістю сучасного суспільства є моральний релятивізм.., який у сучасному суспільстві 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 [31, 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, стимули самовдосконалення людей. З іншого, – у прагматизованому та політизованому суспільстві визріває антинигілізм, формується опозиція ситуації зтертості між відсутністю моральності і її наявністю на користь моральності [18, с. 123].

**1.1.3 Сковородинівський “сердечний” гуманізм і перспективи подолання кризи моральності**

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 [Див.: 15; 19; 20; 23; 30]. 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) [Див.: 8; 12; 33; 34].

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 особистості», «обов’язок та сумлінність», отримуючи інтерсуб’єктивне забарвлення». Також тут відбувається «виявлення соціально-інституціональних засад, що уможливлюють формування цих якостей особистості» [12, 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, деміургічну, а також спрямувань-домагань) [18, 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 [18, 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 [Див.: 18, 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» [17, 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» [2, 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» [2, 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» [2, с. 163-164].

У протилежному випадку (коли чинність свободи розуміється однобічно, незалежно, чи вона абсолютизується, чи недооцінюється), 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 [17, 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 забезпечують 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» [2, 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 [17, 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 [17, 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 [17, 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 обмеження 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» [18, 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 [Цит. по: 18, 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 [18, 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 [25].

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 [див: 3;7;18;19 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 [18,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» [18, с. 135]. Якраз тому необхідний поступовий перехід від ідеї свободи індивіда в світі, як регулятора спілкування, соціального життя, до ідеї свободи, непідкореності індивіду світу [18, с. 135]. З цього перспективно, історично, поступово та з труднощами має вироблятися вирішення задачі поваги індивідуальністної свободи світу у вигляді делікатної, моральної у ньому поведінки [18, 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 [18, с. 132].

У світлі зазначеного вище, а також зважаючи на специфіку моральних відносин, які навіть у відносно сприятливому соціальному 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» [35]. Подібні твердження спростовуються 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 [9;15], про поєднання виховання і самовиховання у цьому процесі [19], про необхідність виховання на засадах патріотизму, любові до Вітчизни і свого краю, про внесення «етичності» у міжнародну політику [13]. 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 християнського православ’я 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 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 [див.: 9]. 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 ніякого права 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? [21, 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 ”. 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” [28, с. 652]. І далі: “Мертва совсем душа человеческая не отрешенная к природному своему делу. Подобна мутной и смердящей воде, в тесноте заключенной” [28, с. 654], бо “самое изрядное дело, без сродности деемое, теряет свою честь и цену” [28, 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” [28, 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” [28, 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 [33, 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 [33, 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.

Висновки: 1. 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.

2. 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.

3. 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.

4. 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.

**1.2. 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» [1]. Постмодерністські досліджування меж, кордонів, порубіжжя, у яких досліджуються впливи глобалізаційних і інтеграційних 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 визначитись 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 індивідуальний простір свободи дії індивідуальної волі і індивідуального вибору, які принципово незалежні від публічної влади (Аврелій Августин). Таким чином, соціальне життя повинне було ґрунтуватися на етико-моральних засадах, що і стало основоположним 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 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 вибір 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 і 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 домовлятись і слідувати, друге - здатності до рефлексії над ними. Моральна комунікація не тільки продукує інформацію про інші культури з їх моральними нормоустановленнями, а й формує потребу і вміння, як вилучати такі знання з потоку інформації про ті культури, якими 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-, макрорівнях, 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 відбуватися 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 у ході інтеркультурної комунікації розширює свої параметри відкритості світові, виступає життєвою формою сучасної людини, яка набуває 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 – є вагомим чинником, вагомою складовою 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 проявляються 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 інтеркультурної комунікації надзвичайно важливим є звернення до герменевтики і семантики інтеркультурної комунікації з залученням 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, а виводити моральні факти і діагностувати моральність взаємодії, із спостережень робити узагальнення, можна завдяки герменевтичному методу.

Наступною соціокультурною характеристикою межовості є більш високий ступінь, в порівнянні з культурно однорідними територіями, 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 [2]. Межа між цивілізацією і дикою природою, яка розривала традиційні зв’язки і пропонувала новий досвід, розглядалась 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 включає 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 началах, 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 [3, 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 синонім 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 [4, 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 [5]. 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 недостатньою формою іншого.

Ідея справедливості може бути покладеною в основу моральних систем за доби глобалізації. Існує низка фундаментальних 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 І.Перелигін, український дослідник. Моральні норми, що обмежують економічну діяльність, моральність ринку з його безудержною конкуренцією досліджує 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 [6].

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 [9, 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 перед лицем 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 [6]. 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 [7]. 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 [8]. 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 Густав Густавович Шпет свій етюд з філософської інтерпретації озаглавив «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 сказати («Скептик і його душа. Етюд з філософської інтерпретації»).

«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 [10]. 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 [11].

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 проблема 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).

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 самим «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» [12]. 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 любими 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» [12].

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» [12]. 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 [15]. 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» [8]. Зштовхуючись з Чужим, відчуваєш своєрідність, інаковість, тобто те, про що навіть не задумуєшся, 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.» [8]. Дозволимо собі не погодитись, бо сучасні гендерні і феміністські рухи, підкріплені грантами і спецкурсами у вузах Заходу і 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, так як саме завдячуючи йому ми маємо можливість прослідкувати можливі зміни у даному 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 обособлення у двох просторах життєвих світів: «Свій світ» і «Чужий світ». У відповідності до цього поділу 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 [8]. 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…» [8].

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 варіанта 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» [3].

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 [14]. 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, ніж передбачалось, 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 [14].

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» [14].

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» [14]. 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. 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» [12].

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» [12]. 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» [12].

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…» [12]. 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» [12]. 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 [16]. 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 [17].

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.

1.3. НОВІ ЕТИЧНІ ФОРМУЛИ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Активізація інтересу сучасної етики до проблеми моралі в епоху глобалізації викликана теоретичними та соціально-історичними причинами. Проблема моралі змінюється 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. Проблема моралі загострюється також у зв'язку з переглядом теоретичного багажу класичного раціоналізму й класичної філософії в цілому.

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

Трансформація етичної думки 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» [ 1, 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 [2].

Отже має бути сконструйована цілковито нова етика, яка відповідала б сучасним вимогам доби глобалізації.

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 глобалізується не уникне катастрофічних наслідків соціального розшарування.

Основною етичною проблемою, яка викликана процесом глобалізації, є втрата суспільством своєї локальності. Локальні перспективи, в яких традиційно існували партикулярні життєві світи, включаються в єдину перспективу життєвого світу, який глобалізується. Локальні фрагментарні соціальні системи трансформуються в більш цілісну та інтегровану глобальну соціальну систему [3].

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 кордон, який розділяє його на сегменти, починає 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-професіональному полі; мета етики – об’єднати локальні аспекти а перспективу єдиної етичної оцінки.

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

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 суспільного співробітництва та повсякденної взаємодії людей різних вірувань і переконань. Релігії, філософські переконання, 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 комунікативних 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 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 як глобальну (загальнозрозумілу, універсально-значущу) за обсягом та комунікативно-доцільну за змістом. Такого роду етична інфраструктура, що виглядає прообразом глобального етоса, складається у різноманітних країнах і регіонах, активно втягнених у сучасні економічні, політичні, культурні процеси [3].

Буття сучасної людини суттєво відрізняється від традиційного. Зміна життєвого шляху особистості зумовлена змінами в економічній, політичній, соціокультурній, морально-етичній сферах. 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» [4, с.21-22], й що багато наших особистих тривог, душевних страждань і помилок можуть бути віднесені до конфліктів, які вибухають в нас самих".

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 інтенсифікації культурних зв’язків [5, c.3], у той час як М.Іванов акцентує увагу на інтернаціоналізації проблем безпеки, техногенного впливу на природне середовище, міжетнічних і міжконфесійних конфліктів [6, 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 [7].

В умовах культури постмодерну найважливішою характеристикою існування людини стає відсутність заданих загальноприйнятних 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 [8].

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” [7, c.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 [8,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 [9, с.353-356].

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

До створення нової етики в екологічній сфері, закликає також академік М.Моїсеєв, наполягаючи на необхідності вироблення «нової моральності – моральності ноосфери та дотримання її [10].

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 [11,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 дискурсивної етики або етики відповідальності. Ідея дискурсивної етики містить у собі просту практичну установку – бути універсальною етикою колективної відповідальності за майбутнє людства [12].

В ідеї дискурсивної етики Апель не тільки говорить про нові вимоги до етики, але й про її новий предмет. Він пропонує розрізняти три виміри моралі: мікросфера (сім’я, шлюб, сусідство), мезосфера (рівень національної політики) та макросфера (доля людства). Сфера мікроморалі регулює відносини між «ближніми», вона охоплює все поле етико-психологічних людських відносин, які з часом мало змінюються. Тому в цій сфері повинні продовжувати домінувати моральні традиції різних культур. Сфера мезоморалі виникає за межами індивідуальних відносин, в області відносин спільнот та інститутів. Мораль у цій сфері представляє собою адаптовані до «державного резону» настанови мікроморалі. Проблеми, які постають перед макромораллю, є для історії абсолютно новими: мається на увазі відповідальність за долю усього людства перед глобальними викликам, які несуть загрозу людству як цілому. Виникнення кожного нового рівня моралі відбувалося на певному історичному етапі, ми сьогодні знаходимося в такій точці історії, коли повинна бути створена планетарна етика – етика відповідальності.

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 [13, 14, 15].

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 одержала 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 [16].

 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 [16]. 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 [17,с.21]. Виявивши певні парадигмальні позиції в розвитку філософії, а саме «буття», «свідомість», «мова» застосуємо 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 [Там само, с.21].  Тільки спільними зусиллями ми можемо відповісти на запитання «на що ми можемо сподіватися?» Чи можемо ми сподіватися на те, що ми збережемо самих себе, збережемося як людство? У відповіді 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 [17,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 [10,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.Висновки: 1.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. 2. 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.3.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. 4. 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. |  |

1.4. АМОРАЛІЗМ ЯК ПРОЯВ НЕГАТИВНОЇ КОНВЕРГЕНЦІЇ

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" [1]. 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 [2]. 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 [3]. 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 вона розглядалася як прибічниками 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» відрізнялись 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 піддадуть 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 появлення конвергенції також було те, що обидві системи на той час знаходилися на підйомі. [4].

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[5].

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 [6].

Крім того, сьогодні 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 [7].

Як би там не було, не зважаючи на різні точки зору теоретиків, 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 прагматичними, кон’юнктурно-політичними ("мета виправдовує засоби"), естетичними або ж індивідуалістичними неправдивими уявленнями про свободу, самоствердження, насолоду, вигоду особи і тому подібне [8].

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 [9]. 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 відрізнялася 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, проаналізований 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 [10].

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 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 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 необмеженими хазяями державної власності, яку через деякий час приватизували чи перепродавали. Власниками великих матеріальних 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 машинобудування 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 [11]. Отже, унікальність нинішньої української системи, вочевидь, зумовлена не лише з 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 [12]. 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. Все частіше 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 супроводжуватися 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 стосується і політичних відносин і власне політики, і егоїстичних орієнтацій бізнесу, перш за все бізнесу корпоративного, які мають місце в сучасній ринковій економіці [13].

В останні десятиліття відбулася не лише трансформація соціальної структури суспільства, але і значна зміна його соціокультурних характеристик. Зокрема, стався істотний перерозподіл духовних і моральних орієнтацій населення, різке розширення сфери нерегульованої діяльності і неформального спілкування. За відсутності засадничих, об'єднуючих суспільство моральних орієнтирів 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 індивідуальних. 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 випробування 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 обстановки. 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.

**РОЗДІЛ 2. НОВА МОРАЛЬНА ПАРАДИГМА ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ І ПРОБЛЕМИ СОЦІАЛЬНОГО РОЗВИТКУ**

2.1**.** ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ПРОБЛЕМИ ЕВОЛЮЦІЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО ПОТЕНЦІАЛУ СУСПІЛЬСТВА

Глобалізація, як процес сучасної загальнолюдської еволюції і прогресу і як процес історичного вибору моделі розвитку, несе в собі актуальні виклики: технологічні, економічні, соціальні та цивілізаційні. Головним недоліком національних стратегій розвитку до недавнього часу було те, що вони відображали інерцію минулого, а не виклики майбутнього. Переживши безпрецедентні системні трансформації у XX столітті, світ вийшов на постіндустріальну парадигму розвитку, коли конкурентоспроможність країн визначається динамічними перевагами з приорітетом знань та інформації, а не пов’язаними із забезпеченністю матеріальними і трудовими ресурсами.

Основними питаннями розвитку суспільства сьогодні стають: інтелектуалізація із здатністю до постійних інновацій, соціалізація з приоритетом повного самовиразу особистостей, екологізація виробництв і середовища життєдіяльності.

Сьогодні проблема глобалізації привертає увагу багатьох дослідників. При цьому складність і багатогранність глобалізації дозволяє знайти зовні переконливі аргументи для обґрунтування самих різних точок зору на проблему. Існуючі публікації вітчизняних авторів присвячені в основному пошуку прийнятних відповідей на виклики глобалізації в окремих сферах суспільного життя. Одні автори виходять з того, що світ стає все більш гомогенним в політичному і культурному планах (Ф. Фукуями, М. Кастельса, У. Бека та ін.). В інших теоретичних схемах світ, навпаки, виявляється розділеним і розколотим (І. Валлерстайна, А. Н. Некласса, Е. Тоффлера, С. Хантінгтона) [ 11].

Загалом, дослідники глобалізації поділяються на її прихильників і супротивників. Зокрема, І. Валлерстайн, С. Нанн, С. Хоффман оцінюють глобалізацію позитивно. Навпаки, С. Амін, А. Ананьєв, З. Бжезинський, Ф.Д. Бобков, субкоманданте Маркос, С.А. Проскурін, лауреат Нобелівської премії письменник Ж. Сарамаго, розглядають глобалізацію як негативний процес. [11].

Вплив глобалізаційних процесів на культурний і духовний клімат епохи величезний. Людина представляє собою багатовимірну істоту (Г. Маркузе). Але в умовах глобалізації змінюється розуміння рівня і якості людського життя в країнах, активно включаються в процес глобалізації, і країнах, що не знайшли себе в цьому процесі або свідомо ізолюватися. В умовах глобалізації гостро стоїть питання про розуміння і забезпечення свободи людини. Довільне обмеження свободи особистості, жорстка регламентація її свідомості та поведінки, низведення людини до ролі простого "гвинтика" в соціальних і технологічних системах наносить шкоду, як особистості, так і суспільству в цілому.

У XXI столітті сила людського інтелекту зустрічається з новітню технікою і технологією, які перетворили людину на раба техносфери та її заручника. У всіх сферах суспільного життя продовжують діяти неконтрольовані сили та їх комбінації. Людина знаходиться в стані духовної самотності з втратою орієнтації, мотивів і духовних цінностей.

У період складних перетворень суспільства духовні потреби зміщуються на другий план, і як пише Г. Маркузе, активно продовжує формуватися модель одновимірного мислення, поведінки, існування [13 с. 78 -80].

З іншого боку у глобалізованому світі спостерігається безпрецедентний за своїми масштабами розвиток вищої освіти, зростає усвідомлення його життєво важливої ролі для економічного і соціального розвитку. При цьому практично у всіх країнах світу вища освіта переживає період радикальних реформ, пов'язаних з переходом до інноваційних технологій і принципам глобалізації освіти.

Модний термін "глобалізація" зустрічається на сторінках майже всіх досліджень, присвячених сучасним проблемам освіти. При розгляді питань освіти в контексті глобалізації мова йде як про вплив глобалізації на розвиток вищої освіти, так і про роль вищої освіти в цьому процесі. Наприклад, англійський дослідник П. Скотт відзначає, що всі університети залучені в процес глобалізації частково є жертвами цих процесів. На думку П. Скотта, в усі часи університет був інститутом інтернаціональним, але ніколи не був інститутом глобальним. [10]

Глобалізація - невіддільне від нових форм суспільного життя і нових парадигм виробництво знання, підкреслює П. Скотт [ 12 с. 44]. Таким чином, глобалізація, є найбільш фундаментальним викликом, з яким зіткнулась освіта за всю свою довгу історію.

Одне з джерел формування інтелектуального ресурсу суспільства є освіта. Вона має значний вплив на формування інтелектуального потенціалу в країні, тому якість освіти має велике значення. Якість освіти – це найважливіший фактор росту інтелектуального потенціалу країни [6 c. 495].

В процесі формування і функціонування інтелектуального ресурсу використовуються освітні фонди, а в результаті творчої інтелектуальної праці виявляється інноваційний ресурс. У більш широкому та вживаному розумінні інтелект як ресурс розвитку – це потенційна і реальна здатність нації підтримувати «творчу енергетику» у всіх сферах діяльності – науці, політиці та культурі [8 c. 22].

Погляди економістів на роль інтелектуальної діяльності людини в економічному розвитку змінювалися. Класична школа, поряд з фізичним капіталом, відокремила інтелектуальний капітал і розглядала його, як важливий фактор економічного розвитку. Новий напрям розвитку теорії інтелектуального потенціалу запропонували представники теорії «людського капіталу», які розглядають його, як найважливіше джерело економічного поступу.

Інтелектуальний потенціал суспільства – це сукупність творчих здібностей індивідів та їх освітньо-кваліфікаційний рівень, які дають змогу, використовуючи інтелектуальні засоби, засвоювати набуті та творити нові знання для ефективного соціально-економічного розвитку країни [6 с.176].

На формування інтелектуального потенціалу суспільства в цілому впливають наступні важливі чинники: природні (творчі здібності індивідів, здоров’я населення, демографічна ситуація в країні, стан навколишнього середовища тощо);економічні – макроекономічні (державна демографічна політика, політика зайнятості, стан трудових ресурсів, фінансування сфери науки та освіти, величина національного доходу на душу населення, система соціального захисту, механізм ціноутворення на ринку інтелектуальних продуктів, інноваційна політика тощо);інституційні (законодавче регулювання інтелектуальної діяльності, механізм захисту об’єктів інтелектуальної власності тощо).

Інтелектуальний потенціал країни – це частина її суспільства, діяльність якої спрямована на розв’язання теоретичних і практичних проблем розбудови держави, розвитку народного господарства та підвищення рівня життєдіяльності населення [6 c.175].

Однією з найскладніших проблем ринкової трансформації економіки України є ефективне використання та подальший розвиток інтелектуального потенціалу суспільства. Перехід від командно-адміністративної до ринкової системи супроводжується сьогодні скороченням обсягів фінансування установ освіти і науки. Все це різко актуалізує дослідження процесів формування та розвитку інтелектуального потенціалу суспільства, причин і наслідків спаду у сфері інтелектуальної діяльності, а також шляхів його подолання в умовах перехідної економіки України [4 c. 92].

Треба приділити також увагу тому,що внаслідок зростання науково-технічного прогресу в інтелектуальному потенціалі відбуваються істотні зміни. Це зумовлено більш глибоким пізнанням законів розвитку природи і суспільства, зростанням рівня складності техніки і технологічних процесів, збільшенням обсягу розумової праці та вимог до кваліфікації працюючих індивідів. Через це ускладнюється професійно-кваліфікаційна структура населення, яка бере участь у формуванні інтелектуального потенціалу. Нині його визначають не тільки спеціалісти із середньою та вищою освітою, а й робітники, селяни, праця яких має творчий характер та потребує відповідних знань і досить високого рівня освіченості громадян [1 c. 48].

Інтелектуальний потенціал України має такі види :

виробничий (інженерно-технічні працівники, спеціалісти народного господарства); гуманітарний (працівники вищої та середньої кваліфікації загальноосвітніх шкіл, закладів культури, мистецтва, охорони здоров’я, фізкультури та спорту); науковий (науковці, висококваліфіковані кадри вищої школи); адміністративний (працівники апарату управління, юридичних служб, банківсько-фінансової системи тощо); військовий (інтелігенція силових органів).

Наука значну увагу приділяє аналізу таких складових інтелектуального потенціалу, як освіта, наука, інформаційно – комунікаційні технології тощо.

Серед причин, що стримують повноцінне формування інтелектуального потенціалу в глобалізованому сучасному світі, особливе місце посідають несприятливі тенденції сучасної вищої освіти, практичне забезпечення робочими місцями та низький рівень оплати праці молодим спеціалістам. Якщо розвиток нових технологій та знань як головного ресурсу є ключовими характеристиками сучасного суспільства. Освіта стала центральним колом, де враховуються всі протиріччя та переваги.

Незважаючи на різноманітні труднощі останніх десятиліть, Україна займає високі місця у світовому рейтингу за коефіцієнтом освіченості, що віддзеркалює значний інтелектуальний потенціал країни та можливості його подальшого використання та розвитку.

Приділяючи увагу всім цим питанням та проблемам, переважна більшість випускників наприклад, не може знайти роботу за фахом, що було б надзвичайно важливо для їхнього справжнього фахового становлення. Щоб вижити, вони змушені виконувати інші випадкові роботи, що не відповідають кфаліфікаційному рівневі, здобутому ними в роки навчання у вищому учбовому закладі.Це дійсно актуальне питання та проблема, адже молодь – це наше майбутнє, а яким воно буде залежить саме від рівня інтелектуальності, вихованості та гуманності молодих людей.

Таким чином, можливо припустити, що через два-три роки такої «школи життя» відбувається майже суцільна декваліфікація колишніх молодих спеціалістів, а інколи навіть й моральна деградація індивіда та суспільства в цілому. Фактично, ми самі втрачаємо найбільш вартісну частину людського капіталу нашої держави,а інтелектуальний потенціал нації виснажується, зазнаючи дедалі відчутніших втрат.

Все це свідчить про великі економічні і соціальні вигоди суспільства від вищої освіти, яка сприяє формуванню праці, підвищує довіру до соціальних інститутів. «Знання – сила», – так висловив свою думку Ф. Бекон, більше трьох століть до наших днів, але вона є актуальною і сьогодні.

Визначальну та провідну роль у розвитку глобалізації України відіграє науковий потенціал. Його основою є наука – сфера людської діяльності, функція якої – вироблення й використання систематизованих знань про природу і суспільство. Наука орієнтується на суспільні потреби щодо вирішення проблем духовного й матеріального збагачення нашого народу, створює систему знань про закономірності розвитку природи, суспільства і людського мислення. Існують природні, технічні та суспільні науки. Вони поділяються на фундаментальні та прикладні. Перші зайняті пізнанням та вивченням закономірностей розвитку об’єктивної діяльності, а другі – на основі результатів досліджень фундаментальних наук виконують розробки для їх впровадження в народне господарство. [5 c. 117]

Наука – один з найважливіших чинників науково-технічного прогресу. Вчені України спрямовують свої зусилля на виконання фундаментальних і прикладних (науково-дослідних та науково-конструкторських) робіт відповідно до потреб суспільства. Багато наукових розробок стали основою створення нових прогресивних технологій, матеріалів, різних видів техніки, визначення магістральних напрямів у розвитку суспільно-теріторіальних комплексів, продуктивних сил країни тощо.

Вчені України роблять вагомий внесок у скарбницю світової науки. За останні роки зросла чисельність аспірантів і докторантів у вищих закладах освіти, проте обсяги фінансування науки не збільшуються. Хоча кількість підприємств, які використовують інноваційні фактори виробництва зростає, все ж рівень конкурентоспроможності вітчизняної економіки на ринках наукомісткої та технологічно складної продукції є ще низьким. Падіння асигнувань на розвиток науки спричинило згортання багатьох науково-дослідних програм, зниження престижності наукової роботи, швидкого та некерованого скорочення чисельності наукових кадрів, зниження рівня матеріального стимулювання науковців [5 c.412].

Це означає те, що держава повинна піти на певні скорочення у сфері вищої освіти, або знайти додаткові джерела, за рахунок яких можна було б створювати потрібну кількість робочих місць. Якщо орієнтуватись на універсальні постіндустріальні цінності, а не на запозичений досвід окремих країн, можна не тільки зберегти традиційно сильну національну освіту, але й значно підвищити її конкурентоспроможність. Адже, щоб країна та суспільство було розвиненим, треба ,щоб кожен працював над собою аби стати різносторонньою цікавою особистістю.

Інтелектуальний потенціал науки зумовлює конкурентоспроможність нашої країни серед інших країн. Наука та її інтелектуальний потенціал формується та базується на основі знань та використання потенціалу, зокрема інтелектуального [9 c. 17].

У сучасних умовах в Україні ще не створено відповідних умов, які б могли забезпечувати ефективний розвиток інтелектуальної діяльності. З огляду на те, що рівень фінансування науки вважається однією з основних характеристик інноваційності країни, то на практиці за останні п’ятнадцять років в Україні загальні витрати на наукові дослідження становили близько 1-1,3 % ВВП. В останні роки істотно зросла значимість тих сфер виробничої діяльності, в яких використовуються результати інтелектуальної діяльності – ресурси інтелектуального потенціалу. Вартість продуктів, що виробляються сьогодні, підвищується не стільки за рахунок зростання вартості сировини і витрат на його виготовлення, скільки за рахунок використання результатів інтелектуального потенціалу.

Визначення впливу людського потенціалу, зокрема інтелектуальної складової на розвиток держави в умовах глобалізації та окреслення проблем, з якими стикається Україна при впровадженні інноваційної моделі, є вкрай недосконалим. Потенційно інтелектуальним потенціалом володіє кожна країна, однак оптимально його використовувати і розвивати вдається насамперед тим із них, котрі здатні забезпечувати весь процес інтелектуального відтворення.

Для підвищення рівня інтелектуального потенціалу суспільства, необхідна також переорієнтація психологічних установок населення щодо видів і напрямів інтелектуальної діяльності та утвердження принципів конкуренції у свідомості громадян країни.

Так, прискорений розвиток інтелектуального потенціалу суспільства в період глобалізації передбачає наступне:

* здійснення активної державної політики на ринку праці задля підтримання зайнятості, підвищення мобільності робочої сили, створення нових робочих місць у наукомістких галузях національної економіки;
* поліпшення системи професійного навчання, підготовки і перепідготовки кадрів та підвищення їх кваліфікації;
* вдосконалення системи професійної орієнтації молоді та підвищення рівня її конкурентоспроможності на ринку праці, введення загальнодержавної системи обов’язкового квотування робочих місць для молоді на підприємствах, розвиток дистанційної освіти.

Найкращим досягненням кожного суспільства є його інтелект. Саме він рухає людство вперед.

Сучасний етап глобалізованого розвитку характеризується динамічним поглибленням процесів інтеграції політичного, економічного, культурного життя країни. У широкий вжиток увійшов термін глобалізація як характеристика формування єдиного планетарного суспільства. Триває взаємне зближення різних країн і народів, проникнення інформаційних технологій, політична трансформація і інтеграція на регіональному і світовому рівнях. Зростання ролі зовнішніх факторів у економіці, створення єдиного світового ринку без національних бар'єрів і забезпечення однакових правил гри для всіх учасників - це основний перелік аспекту глобалізації.

Однак теоретичне визначення та ідеологічна оцінка цього феномену перебуває на етапі наукового осмислення та гострих дискусій. На сьогодні не існує чіткого розуміння чим є глобалізація в її сучасному вимірі - якісно новим ступенем розвитку цивілізації, чи спробою нав'язати свої відносини, цінності і правила гри з боку провідних країн світу.

У сучасному світі інтелектуальна, творча діяльність особистості набуває дедалі більшого значення в найрізноманітніших сферах людської діяльності. Від того, наскільки значним є інтелектуальний потенціал суспільства і рівень його культурного розвитку, залежить успіх розв’язання економічних проблем. Для збереження та подальшого розвитку наукового потенціалу України треба докорінно поліпшити фінансування і матеріально-технічне постачання наукових закладів. Все це сприятиме підвищенню рівня ефективності загального інтелектуального потенціалу України в процесі глобалізації.

2.2. ТРАНСФОРМАЦІЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ УКРАЇНЦІВ: ЗМІНА ПРІОРІТЕТІВ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

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

Важливою детермінантою соціально-економічних, політичних та культурних процесів, основною тенденцією сучасного світового розвитку стала глобалізація Вона виявляється в уніфікації життєдіяльності народів світу і спробі представити західні цінності у якості універсальних. За таких умов, українська 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 парадигми духовної культури українців та руйнування культурної спадкоємності між поколіннями.

Про проблеми сутності та напрямків трансформації моральних цінностей українського народу учені замислювалися починаючи з ХІХ сторіччя. Серед авторів, чиї твори вважаються класичними, можна назвати М. Бердяєва, М. Костомарова, М. Грушевського, В. Липинського, Л. Гумільова, І. Данилевський [1 - 6].

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 О. Чаплигін, Н. Вирост, І. Лисий, М. Лук, І. Поліщук, В. Храмова [7 - 12].

Однак, незважаючи на значну кількість наукових досліджень, важливим залишається питання комплексного аналізу процесів трансформації системи моральних цінностей українців як складової соціально-економічного і політичного розвитку суспільства.

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 [13]. У більш вузькому значенні – це моральні і естетичні імперативи (вимоги), вироблені людською культурою, що стали продуктом суспільної свідомості [14]. 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 [15]. Це глибинний рівень колективної і індивідуальної свідомості та підсвідомості, сукупність схильностей індивіда і соціальної групи діяти, мислити і відчувати світ певним чином [16]. Вони зберігають соціокультурний код народу, окремої соціальної групи чи людини як її представника і тим самим відрізняють і вирізняють її з поміж інших.

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, можна виділити наступні:

* + - * історичні – попередній досвід соціально-політичного життя;
* національні – національні традиції, звички, ментальність народу;соціальні – система соціальних відносин, унікальна в рамках даного суспільства;
* ідеологічні – розвиток політичних учень і досліджень, культурні особливості політичної рефлексії;
* економічні – домінуюча у даній країні система економічних відносин.

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 [17].

Зважаючи на те, що українці – нація землеробська, сільськогосподарська 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 в наслідок матріархату українці ніколи не були схильні підлягати твердій владі і шанувати її авторитет [18]. 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 календаря хлібороба, у багатьох випадках досить точних народних прикметах, що стали невід’ємною частиною культури наших предків і, нажаль, практично втрачених сьогодні [19].

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 їх 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 людей [20].

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[21].

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[22].

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[23].

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» [24].

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 економічну активність, відсутність цілеспрямованості[25].

Докорінні соціально-економічні перетворення, що розпочалися в Україні з 1991 року, сприяли глибоким змінам у ціннісній структурі світогляду населення. Однак розбудова незалежної держави і кардинальні зміни соціально-економічного устрою та ідеологічних орієнтацій 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 морально-етичних 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, криміналом та бездуховністю, а з іншого – прагненням певної частини суспільства до відновлення комуністичних порядків з їх гарантованим мінімум соціальної захищеності.

Під впливом економічних, політичних і культурних новацій у українців сформувалася дихотомічна ментальність, 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 життєдіяльності 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. Сьогодні молодь упевнено стверджує, що головною цінністю для них є гроші та матеріальні блага в цілому. Паралельно у молодих людей спостерігається тенденція втрати значущості таких цінностей, як сім’я, моральний стан суспільства, цікава робота. Отже, 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 іноді 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 різних факторів: 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 відображаються на політичних настроях 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, остається відкритість, щирість, високий рівень емоційно-чуттєвого сприйняття, а індивідуалізм і досі залишається негативною якістю людини.

За даних 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 навіть 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.

2.3. СУСПІЛЬСТВО СПОЖИВАННЯ :НАДБАННЯ І МОРАЛЬНО-СОЦІАЛЬНІ 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. Скільки доль було зруйновано під натиском бажання прибутку. 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 антропологія споживання породжувані нею соціальні наслідки повинні взагалі-то стати головною темою XXI століття.

Суспільство споживання виникло в результаті розвитку капіталізму, супроводжуваного бурхливим економічним і технічним розвитком. Уперше термін «суспільство споживання» ввів німецький соціальний філософ Еріх Фромм [6]. Подана ним метафора позначає сукупність суспільних відносин, організованих на основі принципу індивідуального споживання. Воно характеризується масовим споживанням матеріальних благ і формуванням відповідної системи цінностей і настанов.

Дослідженню феномену споживання, консьюмеризму присвячено значну кількість соціально-філософських вчень. М. Вебер, Т. Веблен, Г. Зіммель та ін. досліджували формування соціальних норм, цінностей, культури в суспільстві споживання. Проблему відчуження в суспільстві споживання, вплив «суспільства володіння » на особистості індивідів розробляли Е.Фромм, Г.Маркузе. Ж. Бодріяр особливу увагу приділяв дослідженню суспільства споживання в рамках теорії постмодерну акцентуючи увагу на перетворенні соціальної реальності в знакову. В.Л.Іноземцев, І.П.Ільїн , Н.Л.Полякова приділяють увагу зовнішнім і внутрішнім чинникам споживчої поведінки, динаміку змін та структури соціальних відносин у суспільстві споживання.

Аналіз наукової літератури показує,що безперервне зростання матеріального добробуту суспільства характеризується руйнацією ієрархії традиційних цінностей, створює явище, позначуване терміном "споживацтво". Це – особлива ідеологія споживання, 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.

Виходячи з вище сказаного мета нашої роботи дослідити та оцінити соціальні та моральні наслідки суспільства споживання.

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 є демонстрацією його соціального статусу, особливістю індивідуального способу життя. Людина поступово перетворювалася на гвинтик у величезному корпоративному організмі, що працює в одному напрямку - для товару, заради товару. Товар – культ і новий Бог нинішнього 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. Під потребами, як правило, в науковій літературі розуміється потреба суб’єкта в чому-небудь, для задоволення якої необхідні ті чи інші форми активності, той чи інший предмет [7, с. 39-40]. Потреба - рушійна сила будь-якої діяльності індивіда. Існує безліч підходів та класифікацій потреб. Найбільш загальний підхід пов’язаний з виділенням життєво важливих базових потреб та ідеальних духовних потреб. Базовими називаються ті потреби, які є самими обов’язковими з усіх людських потреб і пов’язані з фізичними виживанням: 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. Суспільство століттями мало ці потреби.

Сьогодні переважають потреби породжені самим суспільством, більшість із них це потреби в предметах споживання. Відношення 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 [5, 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, «послання», укладене в рекламі (мовне та образне) [3, 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 інформативною). 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 всяких раціональних мотивацій, або не вкладається в її рамки. І однак же, не «вірячи» у цей товар, я вірю рекламі, яка намагається змусити мене в нього повірити [3, 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 значить 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, громадянина світу або громадянина 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 наслідую чого 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 постійної заклопотана своїм матеріальним становищем, що проявляється ,в деградації людей як особистостей, занепаду 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 закладено її швидке відмирання. Ось чому руйнування залишається основною альтернативою 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, соціальну гідність, духовність регресує до межі. «Людину визначають речі» [2]. Така залежність людей від речей, веде до формування суспільства зі «слабкими зв’язками» [1]. 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 проявляється 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 [4]. 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. Що суспільство робить з нами? Воно змушує нас 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 застосуванням 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 [2, c. 201-252]. Одне 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 розгляду 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 тяжіємо 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 володіла, 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, 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 дозволяють 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 у світі, 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 проявляються 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 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**.4. МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ ТА УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

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. Філософи, соціологи, економісти та політичні аналітики описують сучасний світ як складну цілісність. Над феноменом глобалізації у ХХІ столітті замислюються все більш широке коло дослідників, але термін «глобалізація» вийшов за межі свого суто теоретичного значення. В одних випадках під глобалізацією розуміють процес становлення єдності людства, в інших – вказане поняття використовується для характеристики процесів транснаціоналізації економіки , інформації та культури . Нарівні із позитивними наслідками, глобалізація призвела до виникнення ряду серйозних проблем: соціальних, економічних, екологічних і духовно-моральних. Будь-які глобальні проблеми сучасного стану суспільства пов'язані з морально-духовним і світоглядним потенціалом людини і соціуму, але, на жаль, в наш час проблеми етики та моралі різко відмежовані від сфери реального, матеріального буття. Пережитками старовини вважаються такі етичні категорії, як милосердя, добро, любов, чесність, справедливість, 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 сучасними 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» [7].

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" [24, 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 включають явища й процеси, що не піддаються рефлексії [18].

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) [25].

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" [19].

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» [1, 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. Під ідентичністю ми розуміємо процес, на основі якого соціальний фактор розпізнає себе та конструює свою свідомість виключно на основі даного культурного атрибуту чи низки атрибутів, аби отримати більш широку належність до інших соціальних структур. Ідентичність – це стійкість індивідуальних, соціокультурних, національних та цивілизаційних параметрів, їх самототожності. Ідентичність виступає інтегральним параметром і не обмежується соціальними ролями. Самоідентифікація індивідів і соціальних спільнот виступає основним мотиваційним і оціночним критерієм.

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, мусульманських державах). В умовах глобалізації релігії «відроджуються, роз'єднуються та переміщуються» [26].

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» [29]. Термін «глокалізація» складається з двох слів – «глобалізація» та «локалізація» – для підкреслення їх взаємного здійснення в наш час.

Поняття ідентичності стало однією з базових категорій усього комплексу сучасних соціально-гуманітарних наук. Незважаючи на те, що деякі науковці навіть почали висловлювати застереження щодо аналітичної девальвації цього поняття, гострота проблеми ідентичності зумовлена ще й відсутністю тривалої й глибокої традиції її аналізу.

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 [12, 15; 21].

Причини кризи ідентичності пов’язуються із зростанням соціальної мобільності, невизначеністю та непередбачуваністю практично всіх соціально-культурних процесів, мінливістю структур [4].

А. А. Мусієздов висловлює думку про становлення контекстуально-лабільної ідентифікації як норми самовизначення особистості в соціальному просторі співтовариств нового тисячоліття [14].

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 [17].

Кризу національної ідентичності аналізує крізь призму такого складного соціального явища, як "неукраїнець", О. П. Масюк , визначаючи цей феномен як фактор розпорошеності ідентичності [11].

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 [4,11,14,17]. Проблема кризи ідентичності – одна з найбільш актуальних на пострадянському просторі, де її прийнято вважати наслідком радикального реформування суспільства і його базових інститутів.

В активних пошуках нової ідентичності, перебувають також білоруські та російські вчені, оскільки констатують наявність кризи як факт: "…сьогодні ми живемо в країні, де найгострішою із всіх криз стала криза ідентичності" [6,20].

Різні проекти подолання цієї кризи, пропонують ряд науковців серед яких останнім часом набуває значного поширення концепція "русского мира" [10; 16; 22].

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 [24, 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 [2].

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 самовизначення в умовах їх відсутності; індивідуальний досвід чи стандартизована поведінка [27].

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 доконаний 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" [8].

Досить актуальним такий висновок є, 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 сучасного світу, в якому основні інституції й характеристики модерного світу та поняття, що їх віддзеркалюють (національної держави, громадянське 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 у кризі ідентичності, коли 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, я 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 [13].

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 [24, 38].

Подібні тенденції характерні для багатьох інших європейських народів. Перевизначення ідентичності, перетворення її на "щось більш камерне та інтимне" [24, 37] є однією з причин актуалізації та загострення етнічних проблем, що може спричинити дезінтеграційні процеси.

Характерним це є як для Європи, так і для США, адже серед ісламської молоді, яка зростає поза межами традиційної культури своїх батьків, гостро постає "проблема пошуку ідентичності", і як пише П. Бьюкенен, "багато дітей мусульманських іммігрантів належать до сучасного "втраченого покоління" і вони звертаються до войовничого ісламу, щоб знайти ідентичність, спільність, причину для того, щоб жити – і щоб вмерти" [5, с.245].

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 мікроідентичностей.

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" [3].

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" [10, 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 рамки соціальної інтеграції й сформувати соціальні інститути, які б принаймні пом’якшили конфлікти, спричинені трансформаціями і викликами нової стадії цивілізаційного розвитку.

**РОЗДІЛ 3. МОРАЛЬ ЯК РЕГУЛЯТОР ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ ТА СОЦІАЛЬНОЇ ПРАКТИКИ**

3.1. МОРАЛЬНА КУЛЬТУРА ЯК ОСНОВА ГУМАНІТАРИЗАЦІЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ

У глобалізованому світі третього тисячоліття розвиток держави стає можливим лише завдяки ефективній реалізації її людського потенціалу. Сьогодні в Україні розгортається процес змін, що мають на меті всебічне забезпечення інтересів людини, сприяння її прагненню жити й творити в гармонії зі своїми духовними цінностями, суспільством, природою. Спираючись на цей підхід, Україні потрібно забезпечити цілісну політику гуманітарного розвитку, адекватну модернізації суспільства в межах загальноєвропейських тенденцій.

Гуманітарний розвиток є процесом удосконалення суспільства у напрямі наближення до потреб людини в усіх сферах суспільного життя, створення умов для максимального розвитку національної культури, розкриття творчого потенціалу й самореалізації кожної особистості відповідно до її потреб та інтересів.

У Декларації тисячоліття Організації Об’єднаних Націй, затвердженій резолюцією 55/2 Генеральної Асамблеї від 8 вересня 2000 р. визначена державна стратегія гуманітарного розвитку держави, яка ґрунтується на нормативних положеннях зазначених міжнародно-правових актів щодо забезпечення загальнолюдських цінностей свободи, рівності та солідарності. Метою цієї стратегії є: удосконалення суспільного середовища на засадах безпеки й стабільності, створення умов для функціонування демократичної культури, конкурентоспроможної і рівноправної серед культур інших народів світу; формування вільної, забезпеченої всіма можливостями для самовиявлення, фізично й духовно розвиненої особистості, яка живе в гармонії із собою, іншими людьми, природним середовищем і навколишнім світом.

Нині стан гуманітарного розвитку України характеризується поєднанням суперечливих та іноді протилежних за спрямованістю процесів. З одного боку, неможливо заперечувати наявність в українського соціумі кризових явищ, зумовлених, як складностями на шляху системних перетворень, так і погіршенням соціально-економічної ситуації у світових масштабах.

З іншого боку, процес демократизації та ринкових перетворень зумовили зростання творчої активності громадян, виникнення громадських об’єднань, зростання кількості різноманіття ринкових послуг, зокрема і в гуманітарній сфері.

Залишаються нерозв’язаними проблеми молоді, серед яких – нерівний доступ до освіти й працевлаштування. Багаторазові спроби реформувати вищу освіту не мали цілісного, системного характеру. За роки незалежності чисельність студентів ВНЗ постійно зростає за рахунок розширення мережі вищих навчальних закладів не лише державної, а й недержавної форми власності. В останні роки очікується скорочення контингенту випускників загальноосвітніх шкіл, обумовлене впливом демографічних чинників.

Таким чином, основними проблемами на шляху адаптації системи освіти до вимог часу є: зниження доступності освіти та невідповідність її якості сучасним вимогам; невідповідність ринку освітніх послуг потребам ринку праці, що спричиняє диспропорції між підготовкою спеціалістів та попитом на них з боку роботодавців; неефективність механізмів державного фінансування системи освіти при постійному збільшенні бюджетних видатків на освіту; збереження занадто централізованого керування освітнім процесом.

Разом з тим процесом неефективної модернізації українського суспільства призвів до певних проявів морально-етичної аномії. Саме концепція гуманітарного розвитку України на період до 2020 року (проект) покликана визначити шлях до гуманістичного, соціально та екологічного спрямованого розвитку нашої країни та забезпечити моральний вектор життєдіяльності українського суспільства, основу якого становитимуть фундаментальні цінності свободи, справедливості, солідарності, людяності, духовності та ін.

Слово мораль виникло ще в глибоку давнину для означення відносин між людьми, що відображають здатність жити в злагоді, бути взаємного приязними доброзичливими. Усталеність здатності до приязних стосунків – це і є мораль. В перекладі з латинської мови слово мораль означає звичаї, традиції, вдачу. В історії людства мораль визначилася, по-перше, як засіб характеристики людських якостей особливості. Моральність – це чинність, правдивість, порядність, тощо. По-друге, як засіб характеристики відносин між людьми, що укладаються в певні норми стосунків (моральні заповіді, правила, кодекси). Вони складалися впродовж тривалої історії людства у процесі людських взаємин.

Питання про природу і сутність моралі розглядається з огляду на підходи щодо виникнення людини (релігійні, натуралістичні, соціально-історичні концепції).

У релігійних концепціях мораль обґрунтовується, як така, що дана самим Богом, підкреслюється її універсальний, загальнолюдський характер. Натуралістична концепція, провідні ідеї якої знаходимо у творах Ч. Дарвіна, Г. Спенсера, З. Фрейда та ін. витоки моралі шукають у біологічній природі людини, тобто абсолютизується значення біологічного чинника виникнення моралі. Більш виваженим є соціально-історичний підхід до виникнення людини і моралі. Аристотель, К. Маркс, Є. Дюркгейм, М. Вебер та ін. обґрунтували соціальну природу моралі, а витоки її шукали у розвитку суспільного життя.

Існуючі концепції походження моралі доповнюють одна одну, створюють у культурі об’ємне багатогранне бачення моралі. Походження моральної культури – тривалий історичний процес, підготовлений природними, соціальними чинниками. Безпосереднім джерела, моральної культури стала об’єктивна суспільна потреба у колективному житті, його організації. Тобто моральна культура є продуктом суспільно-історичного розвитку, що розгортається на основі й процесі практично-духовної діяльності людей. Вона відбиває цілісну систему поглядів на суспільне життя, зв'язок суспільства і особистості, залежність певних звичаїв, традицій, норм від суспільних інтересів. Отже, моральна культура є соціальним феноменом, продуктом соціального буття і розвитку, детермінованим соціальними умовами. Моральна культура, перш за все, виступає як система вимог, норм і правил поведінки людини, що історично склалися і дотримання яких має добровільний характер. Специфіка моральної культури полягає у тому, що це спосіб практично-духовного, нормативного, імперативно-цілісного освоєння дійсності, особлива форма регулювання стосунків маж соціальними суб’єктами і поведінки людини, що ґрунтується на особистій суб’єктивній мотивації поведінки, свідомому і добровільному прийнятті зобов’язань слідувати вимогам моралі й підтверджується тільки особистими переконаннями в їх необхідності, справедливості. Це внутрішній саморегулятор поведінки людини, спрямований на ствердження людяності. Тому моральна культура є найбільш розвиненою формою соціальної регуляції, надійним способам орієнтації людини у світі соціальних відносин і цінностей, що підтверджує єдність, стабільність, цілісність суспільства, розвиток і вдосконалення самої людини.

Людина, яка не може робити вчинки за своїм вибором, втрачає звання людини, вона стає приналежною іншій людині, її річчю (Е. Кант).

Кант стверджує, що воля – це здатність розумної істоти самій встановити для себе необхідний і універсальний закон, але який одночасно був би законом для всього людства, законом загальним.

Тобто це всезагальна моральна цільова установка, яка не суперечить суб’єктивному індивідуальному принципу волі (категоричний імператив).

До найдавніших моральних уявлень людства належить золоте правило: «Якщо хочеш, щоб тобі не чинили зла, не роби і ти зла», «стався до людей так, як ти хочеш, щоб вони ставились до тебе» (Конфуцій, Біблія, Кант).

Цей моральний принцип є актуальним і для нинішньої людської цивілізації.

Ідеї поступового еволюційного прогресу, розсудливості й моральності мають привести до розвитку позитивних можливостей людського роду.

Криза сучасної цивілізації початку третього тисячоліття викликана різними причинами. Це не лише економічні, екологічні, соціальні, про які йшлося. Це й демографічні, наукові, демократичні, і найбільшою мірою морально-етичні чинники. Це і протиріччя між технологічними досягненнями і моральною поведінкою, між силою розуму і безсиллям власних вчинків. Вивчаючи етику Канта, ми і сьогодні усвідомлюємо необхідність спрямування практичного морального розуму і моральної дії на здійснення природної і моральної досконалості людини. І хоч її ідеал весь час віддаляється, моральність, моральна культура є духовними життєдайним джерелом перетворення (розвитку), формування і Людини, і людської цивілізації.

Людство плекає мораль, як вияв культурної потреби особистості. Моральна культура в суспільстві визначається: 1) особливий спосіб відносин між людьми; 2) як засіб характеристики цих відносин; 3) як мета, на яку люди спрямовують зусилля (творення досконалих моральних відносин). Справді, залежно від того, як людина виявляє себе у стосунках з іншими, ми характеризуємо її, як добру, приязну, співчутливу тощо. Виявляються ці риси не через слова, які людина промовляє, а через вчинки. Вчинки – прямий безпосередній спосіб вияву рівня моральності. Кожен знає, що є люди, які кажуть одне, а діють зовсім інакше. Як правило, ті, що багато розповідають про свою доброту, гуманність, насправді видають бажане за дійсне. Чуйні і приязні люди вважають порядність, доброзичливість нормою взаємин, а тому не бачать у своїй поведінці нічого особливого. Діяти морально вони вважають внутрішньо необхідним, з поваги до себе, або інакше і діяльність, що утверджує в людині її людську гідність, для моральної особи і є властивий їй спосіб ставлення до інших людей та до самої себе. Завдяки чому людина здатна дотримувати слова, поводитися гідно в будь-якій ситуації, не лицемірити, не принижуватися. Справді, цікаво, чи це вроджена здатність, чи наслідки виховання, чи поєднання одного і другого. Древньогрецький філософ Платон в своїй праці «Закони» твердить, що мета навчання – виховання, а сенс виховання – шлях до чеснот.

Сьогодні для світової спільноти немає завдання важливішого, аніж формування основ високої моральності у молодого покоління. Тому у сучасному житті необхідний творчий пошук нових підходів, концептуальних шляхів і змістовних форм у виховній роботі зі студентами. Система освіти відреагувала на такий стан речей процесом гуманітаризації навчання. Гуманітарні дисципліни дозволять акцентувати увагу на актуальних проблемах, з якими особистість стикається у житті і часто безпорадна відповісти на безліч запитань, що задає життя. Якщо технічні науки ставлять метою сформувати висококваліфікованого спеціаліста відповідної галузі, то гуманітарні науки ставлять метою формувати світогляд, інтелект особистості, пізнавальні потреби та здібності, допомагають оволодіти критеріями оцінки власних учинків та вчинків інших, виховують потребу свідомого вибору діяльності та моральних засобів для досягання поставленої мети. Саме гуманітарні дисципліни покликані підняти погляд людини з особистісних проблем до рівня суспільних процесів, як загальнодержавних, так і міжнародних, розкрити їх сутнісний зміст. Розвиток суспільства, в свою чергу,детермінує індивідуальне життя людини, висуває нові вимоги. Гуманітарні дисципліни покликані пояснювати оточуючу дійсність. І це пояснення завжди більшою мірою спрямоване на минуле, на пошук причин, функціональних та структурних характеристик того чи іншого явища. Варто відмітити, що завдяки гуманітаризації освіти значно розширюється світогляд науковця, що в свою чергу допомагає йому швидше адаптуватися під час будь-яких змін. Навіть для технічних спеціальностей гуманітаризація має виключно позитивний характер: гуманітарні предмети не відбирають час для вивчення технічних наук, навпаки, активізують творчий потенціал, навчаючи ефективніше віднаходити світоглядні орієнтири, що веде до економії когнітивних зусиль. Адже згідно з концепцією Макса Вебера, психологічні процеси відкриття у математика та гуманітаризація одні й ті самі. Тому трансформації суспільства однаково впливають як на одного, так и на іншого. В процесі підготовки спеціаліста технічного профілю одночасно повинен формуватись світогляд та культура, моральні та естетичні цінності. Головною вимогою в умовах глобалізації стає високий професіоналізм. Можна погодитись ще з однією думкою Макса Вебера, що справжнім спеціалістам може бути людина, яка присвятила себе лише одній справі. Але для того, щоб здійснити справжнє відкриття, не достатньо просто мати бажання, необхідна пристрасна важка праця. Важливою умовою успішного застосування будь-якої освітньої технології є культура, професіоналізм та здатність викладача надихнути тих, хто навчається, уміти розбудити пристрасть до обраної дисципліни.

Викладач, що виховує студентів, повинен мати моральну віру і саме її виховувати в своїх студентах. Моральну віру можна передати лише через особистий приклад викладача, «заразити» студентів вірою. І оскільки, така віра є вірою розуму, то її можна доводити. За Кантом стан суспільства не правового – це стан дитячості,незрілості. А моральні особистості, що ведуть себе, як члени правового суспільства, є «дорослими». Моральна особистість припускає, що з часом «не дорослішає» все суспільство, але не може мати ілюзій щодо стану суспільства.

Такий стан робить моральну особистість стоїком, що песимістично дивиться на сучасність, але оптимістично – на майбутнє. В умовах, коли моральність суспільства і гуманітаризація освіти є симулякрами, моральна віра особистості є єдиним можливим виходом для збереження особистості гідності викладача і студента.

Для втілення моральної культури, її засад у кожній особистості є багато чинників. Найдостатніші й найпереконливіші з них – це система: сім’я, школа, вуз, науки тощо. Гуманітаризація освітньої сфери – це складний процес, який потребує участі всіх сторін навчального процесу в справі формування гуманітарного середовища у вузі. Випускники вузу, які навчаються в умовах розвинутого гуманітарного середовища у своїй послідовній діяльності можуть стати взірцем моральної культури у суспільстві. Оскільки об’єктом гуманітарних наук є людина, суспільство, способи взаємодії та взаємодія людей у різних суспільних системах то очевидно: як розвивається та буде розвиватися суспільство, яке місце у ньому займе людина зі своєю неповторністю і унікальністю.

Тільки гуманітаризація врятує суспільство від насильства та жорстокості, від економічних та інших катаклізмів, допоможе зберегти основи сучасної цивілізації. З процесом гуманітаризації освіти слід пов’язувати перспективи подальшого розвитку українського суспільства. Сьогоднішні випускники вузів, які в повній мірі одержують запас гуманітарних знань в процесі навчання також зможуть активно сприяти вирішенню гострих соціальних проблем в сучасному суспільстві. Вирішення проблем, пов’язаних з розвитком сфери гуманітарної освіти в Україні, буде сприяти одночасно і вирішенню проблем етнонаціональних, етнокультурних, конфесіональних, політичних та інших, які характеризують собою стан сучасного українського суспільства.

З позицій глобального розвитку, час, в якому ми проживаємо характеризується як входження в еру постіндустріального суспільства. В зв’язку з цим виникли потреби суспільства у глибоких змінах технологій, в нашому випадку, на рівні вищої школи – технологій навчання і виховання. До теперішнього часу лідером в культурі нашої епохи, як вважає більшість дослідників, є наука.

Науковий метод, започаткований природознавством, останні десятиріччя домінує у духовному світі, проникає в науки про людину і суспільство. Йому ми зобов’язані тріумфом технічної цивілізації, яка привела не тільки до швидкого розвитку економічної і соціальної сфер суспільства, але й накликала глобальну екологічну кризу, відчуження людини від природи, ще більшу дегуманізацію суспільства.

Рішення глобальних проблем залежить від того, який тип людини буде сформований суспільством, яким виявиться рівень його індивідуальної свідомості, характеру і широти міжособистісних зв’язків, ступеню входження в соціальне життя. Найважливіша соціальна функція вищої школи полягає в формуванні особистості гуманістичного типу, спеціаліста, як просвітницької людини, істинного інтелігента, здібного не тільки професіонально, а й творчо підходити до рішення задач соціального і науково-технічного характеру в їх органічному поєднанні. Тому у формуванні національної свідомості та моральної культури українського суспільства діяльність викладача вищої школи займає одне з центральних місць. Ефективність і успішність його професійної діяльності визначається багатьма показниками, такими як рівень професійної компетентності, рівень сформованості морально-етичних комунікативних, вольових, організаційно-адміністративних якостей.

Гуманітаризація є сьогодні основним стратегічним напрямком діяльності вищої школи. Вона покликана оптимізувати взаємодію особистості і соціумі, сприяє залученню до гуманітарної культури. Ідея гуманітаризації клопітливо культивується в освітніх закладах в надто складний період розвитку вищої школи України. Але ці процеси проходять поки що повільними темпами. Впровадження цієї ідеї в навчально-виховний процес супроводжується з великими труднощами, перш за все недостатньою розробленістю сутності гуманітаризації освіти як соціально-педагогічного виховного феномена та принципів її реалізації основних вихідних цілей, які обумовлюють напрямок пошуків у побудові нової технології освіти.

Вища школа повинна бути не просто “кузнею кадрів”, а центром культури, джерелом гуманістичних знань та морального виховання. Сьогодні існує гостра необхідність організації глибокої та різносторонньої взаємодії культури і освіти, іншими словами, переорієнтація освіти з моделі наукової до морально-творчої. Морально-творча місія вузу висуває на перший план і передбачає створення умов для творчого, культурного розвитку особистості кожного студента. Моральний образ значної, якщо не більшої частини студентів вузів, особливо технічних потребує “насичення” моральною культурою, залучення їх в духовний процес, і перш за все пробудження у них потреби до культурних цінностей. А це дійсно можливо при умові існування відповідної морально-культурного оточення в вузі – гуманітарного середовища.

Під гуманітарним середовищем розуміється створення таких умов у вузі, при яких зміст, структура і методи навчання та виховання в своїй сукупності відображали б ті процеси, які існують на рівні культури в цілому. Ці умови передбачають використання історичного досвіду, багатих духовних і загальнокультурних традицій, досягнень світової науки і техніки. Адже саме середовище впливає на формування і розвиток особистості, а саме особистості нового типу, яка усвідомлює сенс своєї діяльності, своє призначення та яка прагне жити в згоді з самим собою, оточуючого природою, готовою до рішучих дій.

Гуманітарне середовище – відповідна морально-психологічна умова, яка підкріплена комплексом заходів організаційного, методичного, психологічного, морального характеру, які забезпечують набуття єдиної гуманітарної культури.

Оскільки останніми роками спостерігається невідповідність здобутків матеріальної культури і загострення кризових явищ у сфері духовної культури, то важлива роль у системі освіти має відводитися предметам гуманітарного циклу. Адже саме вони покликані забезпечити загальнокультурний розвиток фахівця, формувати духовність спеціаліста, орієнтованого на загальнолюдські цінності, здатного мислити творчо, розвивати можливості аналізу явищ і процесів суспільного життя, поєднувати в єдину систему компоненти екології, політики, економіки, менеджменту, соціології, філософії, психології, комунікативні навички.

Система вищої освіти готує випускника до життя у соціумі, тому вкрай важливо сьогодні у викладанні гуманітарних дисциплін брати до уваги низку необхідних умов:

Атрибутами часу стають нові міждисциплінарні знання, інтегровані курси;

Дедалі популярнішими стають шляхи індивідуалізації навчання і виховання, авторські програми, спецкурси;

Набувають поширення і нового наповнення тренінгові форми навчання, діалог вихованця з вихователем, поєднання знань і вчинків;

Мають відійти у минуле навчальні заклади, де педагогічний процес асоціюється лише кафедрою для викладача, дошкою, підручниками та конспектами лекцій, на часі створення нового покоління засобів навчання (1,297), використання інноваційних педагогічних технологій, поєднання науково-дослідницького компоненту пізнання;

Студент має стати співучасником процесу конструювання нових знань, особливо результативною є науково-дослідницька діяльність, яка виходить у площину майбутньої професії;

Не менш важливою є відповідна емоційна атмосфера, яка сприяє позитивному ставленню до навчання.

Важливе завдання кожного ВНЗ – забезпечити загальнообов'язкове оволодіння студентом певним обсягом гуманітарних знань в різних його галузях , а деякі з них повинні вивчатися поглиблено відповідно до індивідуальних інтересів і схильностей. Тому вкрай важливо забезпечити вивчення гуманітарних предметів на всіх курсах, в усі роки навчання студентів.

3.2. МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІПРОФЕСІЙНІЙ КУЛЬТУРІ СПЕЦІАЛІСТА

У вітчизняній літературі завжди підкреслювалася теоретична і практична значущість вивчення питань професійної культури як елементу культури. Через це, набуває особливої цінності соціологічний підхід до аналізу сутності і структури поняття професійної культури фахівця. В той же час, актуальність дослідження проблеми професійної культури людини в будь-якій сфері діяльності сьогодні обумовлена не лише зростанням значущості суб'єктивного чинника професіоналізму - професійної досконалості особи, її ініціативності, діловитості, творчого мислення, але і об'єктивними особливостями розвитку професійних явищ у суспільстві, що трансформується, - змінами у сфері економіки, вдосконаленням професійної структури суспільства, зміною професійних пріоритетів і переваг.

 Культура фахівця розглядається в роботах С.Я. Батишева, Б.Ф. Ломова, Г.Н. Соколової та ін. Вивченню сутності і особливостей професійної культури присвячені дослідження В.А. Беніна, І.Ф. Ісаєва, Н.Б. Крилової, В.В. Кузнецова, В.А. Сластеніна та ін. Культуру фахівця, на думку Н.Б. Крилової, можна охарактеризувати як вираження зрілості і розвиненості всієї системи соціально-значимих якостей особистості, що продуктивно реалізується в індивідуальній діяльності (суспільно-політичній, професійній, науковій, комунікативній та ін.) [3, с. 14].

 Професійно культурного спеціаліста часто називають професіоналом, маючи на увазі людину високої кваліфікації і майстерності. Інколи для оцінки професійної культури фахівця використовують термін «професіоналізм». На перший погляд, поняття «професіоналізм» і «професійна культура» можна розглядати як рівноцінні при характеристиці трудової діяльності суб'єкта, що володіє комплексом спеціальних теоретичних знань і практичних навичок. У той же час, між цими поняттями є істотна відмінність. На наш погляд, слід погодитися з твердженням, що поняття «професіоналізм» розкриває переважно технологічну, функціональну сторону будь-якої діяльності, виступаючи як підсумок і свого роду критерій діяльності. Професійна культура є спосіб і одночасно оцінка діяльності. Охоплюючи змістовий аспект професіоналізму, вона відображує і сам процес його придбання. Культурна компонента визначає рівень розвитку самого суб'єкта діяльності, його особово-ділові якості. У своїй єдності поняття «культура» і «професіоналізм» відображують багатоаспектність і динамічність професійної культури як соціального феномену. Професійна культура охоплює сукупність спеціальних теоретичних знань і практичних умінь, пов'язаних з конкретним видом праці. Міра володіння професійною культурою виражається в кваліфікації, яку умовно можна розділити на формальну, яка засвідчується сертифікатом про закінчення певної навчальної установи і систему необхідних для даної професії теоретичних знань, і реальну, отриману після кількох років роботи в даній області, яка охоплює сукупність практичних навичок і вмінь, тобто професійний досвід, який і є невід'ємною складовою професійної культури фахівця.

Сутність професійної культури на рівні особистості являє собою міру освоєння необхідних професійних знань, навичок і вмінь, професійного досвіду, міру інтеграції професійних і соціальних якостей особистості; здатність застосовувати сукупність найбільш раціональних способів, прийомів роботи в різних ситуаціях, що виникають в процесі діяльності і забезпечують її високу ефективність. У своєму реальному функціонуванні професійна культура виступає, перш за все, як сукупність конкретних соціально-значущих професійних дій. Професійна культура розділена, умовно кажучи, на дві сфери: духовну і діяльнісно-поведінкову. Духовна сторона, що представляє діалектичну єдність професійно-ідеального і психологічного компонентів, охоплює систему професійних знань, переконань, культуру професійного мислення, професійні потреби, відчуття, вольову готовність до здійснення професійної діяльності. Діяльнісно-поведінковий аспект об'єднує професійно-доцільні способи діяльності і культуру поведінки професіонала-спеціаліста.

Таким чином, професійна культура - сукупність норм, правил і моделей поведінки людей - відносно замкнута система, пов'язана зі специфікою діяльності людей в сучасних умовах праці. У ній, як у будь-якій іншій галузі культури «діють дві засади - консервативна, звернена до минулого і така, що підтримує з ним постійний зв'язок, і творча, звернена до майбутнього і така, що творить нові цінності» [2, c. 7]. Професійна культура є в кожній професії, незалежно від того йде мова про державний або приватний сектори діяльності. Професійна культура охоплює сукупність спеціальних теоретичних знань і практичних умінь, пов'язаних з конкретним видом праці. На формування професійної культури впливають як особливості самої професії, так і об'єктивні умови: загальносвітові тенденції в освіті, стан системи освіти і якість освітніх послуг, культура освітньої установи, престижність професії в суспільстві, - і суб'єктивні, до яких можна віднести загальну культуру, мотивацію особи до здобування професійної освіти, схильність до соціальної практики за фахом. [1, с. 15]

Професійна культура формується під впливом внутрішніх і зовнішніх чинників. До зовнішніх чинників відносяться: державна політика; міра засвоєння демократичних цінностей, у тому числі підтримка ідей рівності і принципів взаємоповаги, що дають можливість взаємодіяти на основі взаєморозуміння і злагоди, специфіка соціально-професійних відносин; особливості соціальної стратифікації суспільства, що є одним з чинників формування образу професіонала; ідеологія; міра розвитку наукового знання і його віддзеркалення в системі освіти.

Серед внутрішніх чинників найбільш значущими є: соціокультурний простір професії, що створює певні обмеження або можливості; специфіка стосунків з суміжними вузьконаправленими спеціальностями; специфіка інформаційно-комунікативної діяльності професіоналів; індивідуальний професійний досвід.

Професіоналізм, професійна культура є важливими характеристиками морального обличчя особи. Вони мають первинне значення в особистій характеристиці індивіда, але на різних етапах історичного розвитку їх зміст і оцінка істотно розрізнялися.

У класовому суспільстві вони визначалися соціальною нерівністю різних видів праці, протилежністю розумової і фізичної праці, наявністю привілейованих і непривілейованих професій. Про класовий характер моралі у сфері праці свідчить написана в першій третині II століття до н.е. християнська біблейська книга "Мудрість Ісуса, сина Сирахова", в якій є повчання про те, як слід відноситися до раба: займай раба роботою і матимеш спокій; послаб руки йому - і він шукатиме свободи. У Древній Греції фізична праця по цінності і значущості знаходилася на самому нижньому щабелі суспільної оцінки. У феодальному суспільстві релігія розглядала працю як покарання за первородний гріх, а рай представлявся як вічне життя без зусиль. При капіталізмі відчуження робітників від засобів виробництва і результатів праці породжувало два типа моральності: хижацьки-грабіжницьку капіталістичну і коллективістскі-визвольну робочого класу, яка поширювалася і на сферу праці. Про це писав Ф. Енгельс, стверджуючи, що кожен клас і навіть професія мають свою мораль.

Моральні цінності мають важливе значення в структурі культури, у тому числі професійної, а також в процесі її формування. Поняття «цінність» досить широко використовується у спеціальній літературі і вказує на соціальне і культурне значення певних явищ дійсності. Цінності – це ідеї, матеріальні речі, або інститути, у ставленні до яких індивіди чи групи займають позицію оцінки, відводять їм значущу роль у житті, прагнуть заволодіти ними. Різні культури можуть розуміти під цінностями різні речі, але кожний соціальний устрій робить свій вибір. Саме тому цінності уявляють собою суспільні відносини. З одного боку, цінності є відображенням певного розвитку суспільства, з іншого, - вони самі обумовлюють норми, традиції, очікування і стандарти поведінки. [5, с. 68]

 Пріоритетне значення мають індивідуальні цінності, які є своєрідною з’єднуючою ланкою між окремою людиною і суспільством, його культурою в цілому. Для задоволення своїх потреб люди повинні, перш за все, оцінити світ, його окремі елементи, зв'язки, зрозуміти їх значення для задоволення своїх потреб, виробити уявлення про бажане, аби діяти. Для цього людина повинна застосувати певні абстрактні, узагальнені критерії оцінки об'єкту та подій. Саме вони і складають основу індивідуальних цінностей. Оперуючи ними, людина може заздалегідь зважувати, оцінювати ті або інші явища соціального життя, професійної діяльності. Більш того, зіставляючи різні цінності між собою, вона може встановити пріоритети, вибрати оптимальний варіант вирішення проблеми. Таким чином, цінності формують ідеали, орієнтують людину у навколишньому світі, спонукають до дій. У житті сучасного суспільства цінності виконують роль своєрідних «центрів управління» поведінкою людей.

Ускладнення організації суспільства змінює і ускладнює систему суспільних цінностей. Якщо в доіндустріальному супільстві феодального типу високо цінилась знатність, походження, релігійність, лицарська честь, шляхетність, то в сучасному промислово-розвинутому суспільстві сформувалася зовсім інша ієрархія цінностей – свобода, незалежність, гідність людини, повага суспільством прав особистості, освіченість, необхідність високого життєвого стандарту і т.п. Це пояснюється розширенням людської діяльності, а також тим, що вона стає більш різноманітною. З іншого боку, людина прагне все більш усвідомлено орієнтуватися у соціальному просторі, регулювати свою поведінку з ціллю досягнення найбільшого ефекту.

Моральні цінності виникли з уявлень людей про справедливість, добро і зло, сенс життя та щастя, гуманність, людяність, добробут, суспільне благо і розвиваються згідно з потребами суспільства в різних сферах людської життєдіяльності. Пронизуючи всю систему цінностей, вони апелюють до вільного вибору людини і підкріплені внутрішньоособовими, найбільш глибокими формами контролю, такими як совість, провина, покаяння та ін.

Важливо розрізняти декларовані і реальні, об’єктивно існуючі цінності. Наприклад, дещо визнається цінним, але в реальній поведінці ці значимі речі не підтверджуються діями. В результаті утворюються такі парадокси свідомості, як «подвійна мораль», розходження слова і діла. [5, с. 70]

Моральні цінності, перетинаючи професійну діяльність фахівця, утворюють професійну етику (або професійну мораль) - так прийнято називати кодекси поведінки, що забезпечують етичний характер тих взаємин між людьми, які витікають з професійної діяльності. З'ясувати походження професійної етики - означає прослідити взаємозв'язок моральних вимог з розподілом суспільної праці і виникненням професії. На ці питання звертали увагу Арістотель, потім О. Конт, Э. Дюркгейм. Вони говорили про взаємозв'язок розподілу суспільної праці з моральними принципами суспільства.

Виникнення перших професійно-етичних кодексів відноситься до періоду ремісничого розподілу праці в умовах становлення середньовічних цехів в XI-XII ст. Підйом міст, розвиток ремесла вимагали морально-правової регламентації стосунків між різними цехами, а також усередині цехів. Середньовічний цех – співтовариство не лише виробників, але і людей. Тому важливе завдання цеху – регулювання як виробничих, так і людських стосунків. Цехові порядки фіксувалися в спеціальних регламентах, статутах, зобов'язаннях між майстрами і учнями, закріплювалися договорами. Саме тоді вперше констатують наявність в цехових статутах ряду етичних вимог по відношенню до професії, характеру праці, співучасників праці.

Проте ряд професій, що мають життєво важливе значення для всіх членів суспільства, виникли в глибокій старовині і, тому такі професійно-етичні кодекси, як "Клятва Гіппократа", етичні настанови жерців, що виконували судові функції, відомі набагато раніше. Повсякденний досвід, необхідність в регулюванні взаємин людей тієї або іншої професії приводили до усвідомлення і оформлення певних вимог професійної моралі.

Професійна етика, виникнувши як прояв повсякденної моральної свідомості, потім вже розвивалася на основі узагальненої практики поведінки представників кожної професійної групи. Ці узагальнення містилися як у писаних, так і в неписаних кодексах поведінки, у формі теоретичних висновків. Це свідчить про перехід від буденної свідомості до теоретичної у сфері професійної моралі. Велику роль у становленні і засвоєнні норм професійної моралі відіграє громадська думка. Норми професійної моралі не відразу стають загальновизнаними, це було пов'язано з боротьбою думок. Взаємозв'язок професійної етики і суспільної свідомості існує і у формі традиції. Різні види професійної етики мають свої традиції, що свідчить про наявність спадковості основних етичних норм, вироблених представниками тієї або іншої професії впродовж століть.

Таким чином, професійна етика - це сукупність моральних норм і правил, які регулюють відношення особистості до своїх професійних обов'язків, до колег у процесі життєдіяльності, до клієнтів, професійної честі і гідності.[4, с. 309] Не дивлячись на загальний характер моральних вимог, і наявність єдиної трудової моралі, існують ще і специфічні норми поведінки для певних видів професійної діяльності. Виникнення і розвиток таких кодексів є однією з ліній етичного прогресу людства, оскільки вони відображають зростання цінності особи і затверджують гуманність в міжособових стосунках.

ХХІ століття не зменшує, а навпаки, збільшує значущість моралі в усіх сферах життєдіяльності суспільства і людини, у тому числі професійній. Зростання морального фактора стає закономірністю цивілізованого суспільства, економіки, господарської та духовної діяльності держави, про що переконливо свідчить досвід розвинених країн світу. Моральні цінності гармонізують суспільство, відносини між людьми в різних сферах діяльності, відносини з природою, підвищують адаптивність, ефективність та передбачуваність соціальних процесів. Зараз в Україні з'являється необхідність вироблення нового типу професійної моралі, яка відображає ідеологію професійної, трудової активності на основі розвитку ринкових стосунків. Йдеться, перш за все, про формування моральної ідеології нового середнього класу, який складає переважну більшість робочої сили в економічно розвинених суспільствах.

Однак, явища, які відбуваються у сучасному українському суспільстві, у тому числі в ціннісній сфері, свідчать про певні проблеми і протиріччя, які торкаються рівня моральності населення і окремих його груп. Безпосередньо це стосується і професійної моралі.

Це обумовлено рядом негативних чинників, до яких можна віднести, по-перше, глибоку соціально-економічну кризу, яка сприяла розповсюдженню в суспільстві таких негативних явищ, як погіршення соціального здоров'я, соціально-психологічного самопочуття населення, тривожність, зниження значущості духовних цінностей, зростання девіантності, падіння рівня освіченості, професійної підготовки, складність професійної самореалізації, особливо молоді, зростання відчаю і безнадійності, жорстокості і агресивності, що відбувається на тлі подальшої поляризації українського суспільства, зниження рівня добробуту значної частини населення. По-друге, радикальні політико-економічні перетворення привели до зміни ціннісно-нормативної бази суспільства в цілому і окремих соціальних спільнот. Сучасну ситуацію в країні можна визначити як проміжну між старою системою цінностей, яка вже застаріла і новими цінностями, які лише зароджуються. Очевидно, що існуючі соціально-економічні та культурні реалії часто заважають повноцінному духовному і моральному розвитку особистості.

Суспільство диференціюється не тільки за економічними критеріями, але і морально-правовими уявленнями. Те, що сприймається як аномія однією групою населення, сприймається іншими як нормальна соціально прийнятна реакція на життєву ситуацію. Цілісний морально-правовий простір розпадається на окремі сектори, що обумовлено етнічними, економічними і політичними чинниками. Тому уявлення про справедливість, про належний стан речей вже не мають загальновживаного застосування. На рівні суспільної свідомості закріплюється досить сумнівний принцип: те, що дозволено одному, не дозволяється іншому.

У кризовому суспільстві спотворюються, стають неприйнятними для нормального суспільства, цільові та інструментальні цінності, тобто засоби за допомогою яких можна досягти тих чи інших цілей. З числа цільових установок практично зникли цінності соціального служіння і суспільного добра, а з числа інструментальних цінностей – моральні критерії. Особливо це стосується тих випадків, коли мова йде про престижні статусні позиції. Посилюються аскриптивні тенденції в механізмах соціальної мобільності, коли висхідні вертикальні переміщення залежать не від рівня професійної компетентності, освіти чи інтелектуальних здібностей, а від політичних і родинних зв’язків.

Моральному занепаду сприяє і те, що в українському суспільстві склалася і відтворює себе олігархічна система, об’єднання політики і економіки. Механізм соціального відбору на високі адміністративні і політичні посади часто ґрунтується на приналежності до того чи іншого олігархічного клану. Психологічним наслідком цього стає поширення занижених самооцінок, відчуття безпомічності, безвідповідальність, соціальна апатія, аморальність засобів досягнення цілей. За таких умов окремими індивідами активізується кримінальна стратегія досягнення успіху, яка переслідує цілі підвищення особистого добробуту за рахунок використання, перш за все, можливостей, пов'язаних з дезорганізацією. Можливість здобуття високого доходу часто пов'язана з напівлегальними і навіть нелегальними способами діяльності, тобто приводить людину в кримінальні структури. Послаблення інститутів соціального контролю створює об'єктивні умови, коли з’являється можливість реалізувати індивідуальні уявлення про соціальний успіх на основі життєвої моделі, що виключає професійну діяльність як умову життя і розвитку.

Становлення ринкової економіки часто супроводжується неетичною, а інколи навіть злочинною поведінкою суб’єктів економічної діяльності. У ЗМІ сьогодні нерідко можна зустріти вислови, які не свідчать про моральні якості їх носіїв: «безвідповідальні забудовники», «ошукані вкладники», «лікарські помилки», «жорстоке поводження з засудженими» та ін. Відсутністю елементарної етики можна пояснити значну кількість злочинів, пов’язаних з професійною діяльністю: невиплата податків, махінації з кредитами, ошуканство, хабарництво, розкрадання, розробка і впровадження тіньових схем тощо. Суспільна думка інколи досить толерантно ставиться до фактів обману держави громадянами, суб’єктами підприємницької діяльності, розглядаючи їх як вправні винаходи. Заподіяння державі збитків, розкрадання державного майна дехто розглядає як своєрідну компенсацію за зростання податкового тиску, інфляції, невиплату заробітної плати, зменшення соціальних виплат.

Висновки. Моральні цінності займають суттєве місце в професійній культурі спеціаліста тому, що дають можливість оцінювати не лише явища соціального життя, але і професійної діяльності, обирати оптимальні варіанти вирішення соціальних і професійних проблем. Однак спостерігається моральна криза значної частини суспільства. Вона виражається в «розмиванні» у свідомості людини таких норм моралі, як доброта, порядність, чесність, відповідальність, добро, лихо, совість, честь, обов’язок. Змінюється сенс і характер міжособового спілкування у бік практичної користі, зростання значущості індивідуалістичних цінностей з егоїстичною спрямованістю. Девальвує тип моралі, пов’язаний з суспільно-значущою спрямованістю, і такими цінностями, як прагнення бути корисним людям, суспільству. Формується новий тип моралі, в якій на перше місце виходять цінності споживання, матеріального добробуту, успіху, елітарності.

3.3. РЕЛІГІЙНА МОРАЛЬ І СУЧАСНІСТЬ

Нове тисячоліття принесло суттєві зміни в усі сфери нашого життя, що вплинуло на характер і якість існування суспільства. Останнє потребує зміни стилю відносин між людьми, якісної перебудови керівництва різного роду підприємствами, що нагально вимагає зміни якості фахівців, майбутніх керівників різних підрозділів. Відповідні зміни вже почали відбуватися: корегування програм підготовки молодих фахівців, введення в навчальний процес нових дисциплін і, навпаки, виключення застарілих, об’єднання в один курс декількох дисциплін, які раніш існували як самостійні. Безумовно, все перераховане буде, напевно, мати позитивний вплив на формування кваліфікації фахівці, але якість особистості не зводиться лише до вказаного.

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 формування моральних характеристик молодої особистості взагалі, а також вплив на неї релігійних моральних норм.

В пострадянські часи відношення до релігії змінювалось дуже швидко - від моди на релігію до більш-менш адекватного оцінювання її ролі і значення в сучасному суспільстві. Сучасну епоху характеризувати можна з різних сторін, але в центрі теоретичного і практичного 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.

Релігія є духовно-соціальним давнім явищем, при цьому, чітко організованим, структурованим і із своєю ідеологією. Релігія 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.

На протязі 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 суспільства. 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. Чи це так?

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.

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 віротерпими. 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 [2]. 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 іморалізму 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. 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.

Релігії в існуючих історичних конфесійних формах мають значний вплив на моральні засади народів, їх віросповідання. Релігійна мораль, будучи кодифікована у священних текстах, розповсюджується разом з релігіями. Треба зазначити, що монотеїстичні релігії чіткіше та жорсткіше виявляють межі Добра і Зла в зрівнянні з релігіями, де практикують поклоніння декільком богам. Але існують цілі культури та цивілізації, в яких формування моральності відбувалося в умовах язичництва ( древні греки сформували золоте правило моральності і розробили саме поняття етики). Мораль являється таким імперативом, за яким визначається ставлення людини до дійсності, який регулює людську поведінку з позицій принципового протистояння Добра і Зла. Прагнення і здатність моралі оцінювати вчинки людини, дії соціальних суб’єктів з позицій Добра, Зла, Справедливості підкреслює її оцінювальний характер. Моральні якості особи, з одного боку, і моральні норми та оціночні уявлення, з іншого, реалізуються в стосунках, взаємодії між індивідами і виражають суспільні зв’язки між ними. У першому випадку цей зв’язок виступає в суб’єктивно-особистій формі, а в другому – як об’єктивований, надіндивідуальний. Це дозволяє говорити про мораль як соціальні відносини. Моральне життя людини розпадається на дві частини, дві сфери – сущого і належного. Сфера сущого виражається в реально існуючих звичаях, дійсних ціннісних звичаях реальних форм суспільних зв’язків між людьми. Сфера належного передбачає нормативні настанови моральної свідомості. Мораль не зводиться лише до моральної свідомості, а і має ціннісний зміст, який полягає в існуючих суспільних відносинах, у практичній взаємодії людей. Мораль – особлива форма взаємодії людини з дійсністю, з конкретними людьми, соціальними спільнотами, цінностями культури.

Мораль - складне суспільне явище, соціальний інститут, що виконує функцію нормування, регулювання поведінки, діяльності і взаємодії людей у всіх сферах суспільного життя. Вона являється складною сферою життя людини і суспільства, при цьому виражає ступінь їх людяності, сферу духовної культури. З розвитком моральних цінностей у світі і розповсюдженням ідей про існування загальнолюдської моралі, сама релігія та її священні тексти почали страждати від невтішних оцінок з боку цих деяких моральних систем. Наприклад жорстокість і несправедливість по відношенню до іновірців та атеїстів, яку практикують в деяких релігіях, часто вважається аморальною. З боку багатьох атеїстів релігія часто представляється як вчення, яке несе в собі аморальність. При цьому в критиці використовується той факт, що деякі люди використовують релігію як інструмент для досягнення особистих цілей. Схожу думку іноді висловлюють словами Зиґмунда Фрейда, кажучи, що аморальність в усі часи знаходила в релігії не меншу опору, аніж моральність.

Важливою складовою релігійної моралі являється нормативність. Моральна норма – це зразок, правило, принцип діяльності, визнаний соціальною організацією і заданий для виконання її членами. Релігійні норми являються різновидом соціальних норм, але мають при цьому специфічні ознаки: догматичний характер, одночасне використання методів акрівії та економії; реалізація релігійних норм через віру, переконання; забезпечення різними засобами суспільного примусу; виступають масштабом, прикладом поведінки віруючих людей; регулюють суспільні відносини, які знаходяться поза сферою діяльності інших соціальних норм. Релігійна норма являється первинним елементом будь-якої релігійної системи, який є обов’язковим, формально-певним правилом поведінки, встановленим в Біблії, Корані, Сунні, в рішеннях Пап, Вселенських Соборів, релігійних організацій, що забезпечують учасникам урегульованих релігійних відносин суб’єктивні релігійні права й обов’язки, з ціллю упорядкування релігійних суспільних відносин, визначають устрій церкви, відносини церкви з іншими організаціями та державою, є обов’язковими в дотриманні кліром і віруючими, як у церковному устрої так й поза ним.

Характеризуючи релігійні норми потрібно виділити додаткові критерії: специфіка об’єкта регулювання; особливості релігійних відносин; частка в механізмі соціально-правового регулювання суспільних відносин; якість релігійних норм; джерела походження та інші. Слід звернути увагу на той факт, що в складі соціально-правового регулювання суспільних відносин окрема виділяється релігійно-нормативне регулювання. Метою останнього являється узгодження релігійної поведінки суб’єктів релігійних відносин, встановлення порядку в релігійних общинах, організаціях, які максимально відповідають релігійним нормам та принципам соціальної справедливості, що, в свою чергу приводить до упорядкування релігійних відносин.

 Релігійні норми являються знаряддям регулювання відносин в суспільстві, а також визначають перспективи їх розвитку і розповсюдження у різних прошарках суспільного життя, з метою попередження конфліктних ситуацій на релігійному ґрунті.

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 молодої 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» [2]. 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 молодої людини. Вони конкурують із нормами, які сучасна молода людина одержує із інших джерел впливу і не завжди виграють цю боротьбу.

Носіями традиційних релігійних цінностей у нас як раз є ті покоління, які звинувачуються «новими людьми» в їх зруйнуванні, хоча самі «нові люди» поки не здобули духовних цінностей, тільки владу та матеріальні добробут. Духовний хаос в суспільній і індивідуальній свідомості результат дії двох процесів – глобального переходу людства до інформаційного суспільства та загибелі традиційного суспільства в самій Україні.

Рівень релігійності молоді, перш за все, визначається вірою в релігійні догмати, які є фундаментом релігійної свідомості і охоплюють трансцендентні цінності буття. Як показують соціологічні дослідження проведені серед студентів МДУТУ близько 79% студентів знають основи своєї релігії [1], 57% регулярно моляться [4], 2% раз в місяць відвідують богослужіння, 87% святкують визначні свята своїх релігій [5]. Все вказане свідчить про нерелігійний характер картини світу сформованої у сучасної молодої людини, а також про нові тенденції в середовищі молоді по відношенню до радянського часу. Молода людина стала більш знайомою з релігією, більш відкрито приймає участь в богослужіннях і обрядах, не боїться декларувати свою причетність до якоїсь із релігій, але при цьому слід відмітити що релігійність часто поверхова, формальна. Не всі культові дії релігійно мотивовані, а тому свідчать про присутність релігійної віри у тієї чи іншої молодої людини. Деякі із них носять звичайно - традиційний характер, інші відбуваються під впливом суспільної думки і т.п. В таких випадках зв’язок релігійних дій з релігійною свідомістю носить опосередкований характер [6]. Саме поверхнева релігійність приводить до дуже суперечливого вибору батьків, коли представляючи себе навколишньому світу віруючими, в школах вибирають для своїх дітей знайомство із світською етикою. Вказані тенденції, характерні як для російського, так і для українського суспільства.

Формування духовного світу сучасної молодої людини дуже складний процес, в якому надзвичайно важливу роль відіграють інколи протилежні, альтернативні процеси. Наприклад, паралельно з релігійним вихованням, відвідуванням церкви, де молоду людину виховують на високих принципах загальнолюдської моралі, вона в повсякденному житті постійно відчуває вплив протилежних моральних засад через засоби масової інформації, спілкування із друзями, взаємовідносини на роботі або студентському колективі тощо. В одній і тій же особистості зустрічаються дві протилежні лінії впливу. Вплив останньої в сучасному світі часто буває значно сильніший, чим першої, бо він довший по часу і більш агресивніший. До того ж, потрібно мати на увазі, що на молоду людину дуже сильно впливає суспільна думка, яка сформувалась по тій чи інші проблемі в певному середовищі. Самостійність в вирішення тієї чи іншої проблеми, формування не стандартної думки, тобто не формат, як кажуть в молодіжному середовищі, не дуже підтримується. Життя для молодої людини в нашому суспільстві по релігійним канонам тієї чи іншої релігії як раз і виступає не форматом. Для неї виникає дилема, або молода людина приховує свої релігійні погляди, щоб не бути «білою вороною» серед своїх друзів, колег, або вона повинна змінити коло спілкування і звузити його до спілкування лише із віруючими. Звичайно, в сучасному суспільстві ми маємо і першу, і другу модель поведінки. Як не парадоксально, але життя за кожною із них має значні негативні моменти. В першому випадку, ми маємо роздвоєння особистості, постійний страх викриття, а в другому - різке звуження кола спілкування, впливу, що приводить до формування різного роду психологічних комплексів, однобічного світогляду, страху перед спілкуванням з однолітками, які не ходять до церкви. Все, що ми тільки що сказали відноситься більше до міської молоді, тому що в сільському середовищі молодь більш релігійна і толерантно відноситься до своїх віруючих однолітків. Тому сучасні міста дають значно менший процент віруючих, чим сільська молодь.

Таким чином, свідомість сучасної молодої людини, як відмічає Д.К. Безнюк, є свідомістю «секулярного віруючого». 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.

Духовна сутність молодої людини розкривається через вчинки. Саме у вчинках сучасних молодих 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.

З нашої точки зору, потрібно проаналізувати і ситуацію коли молода 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 молодої 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 молодої 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 установками. [7].

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.

Аналізуючи деякі аспекти співвідношення релігії і молодої 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, моральності молодої 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.

Молода 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 молода 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 молодіжна 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 моралі, релігійної в тому числі, її місця і ролі в житті молодої 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 молода 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 самовдосконалення, 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.

3.4. ПОЛІТИКА І МОРАЛЬ У ПОЛІТИЧНОМУ ПРОЦЕСІ

У сфері, де людина займає центральне місце, неможливо ігнорувати те, що можна визначити поняттям «людський вимір». Політика представляє 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. Вони пов’язані 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.

Одним з основних регуляторів життєдіяльності людства, націй, великих соціальних спільнот є політика і мораль. 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.

Явища, покликані забезпечити принципи справедливого життя. 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» [1]. 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» - одним 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.

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.

Нагадаємо, що ці аргументи було використано для обґрунтування тези про те, що в політиці мета виправдовує засоби.

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 ускладнюю 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» [2]. 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 якщо 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 [3].

Теорію компромісних взаємовідносин моралі і політики обґрунтовує М. Вебер[4]. 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» [5].

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» [6]*.* 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» [7].

У дискусіях щодо проблеми співвідношення політичних і моральних цінностей брали активну участь українські вчені – філософи 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 [4]. 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» [8]. 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 [9]. 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.

Повністю відмовитись від моральних вимог політик не може, оскільки ці вимоги часто використовуються у політичному протиборстві в якості аргументів. Особливо це помітно 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).

Повністю відмовитись від моральних вимог політик не може, оскільки ці вимоги часто використовуються у політичному протиборстві в якості аргументів. 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 несправедливість. 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.

Будь-які суспільні відносини регулюються з допомогою цілої системи соціально-політичних норм, які представляють собою правила і стандарти поведінки, взаємні вимоги й очікування, що регулюють відносини між людьми.

Регуляторами політичних відносин, крім суто політичних норм, виступають також норми права і моралі.

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 багатопланового 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.

**ВИСНОВКИ**

Авторський колектив монографії «Теорія і практика моральних відносин у глобалізованому світі» здійснив комплексний аналіз сутності глобалізації і породжених нею суперечностей у моральній сфері; виявили напрямки трансгресії моральних цінностей у глобалізованому світі; обґрунтували можливості і умови існування універсалістської моралі в добу глобалізації; дослідили вплив процесу глобалізації на моральну культуру як основу гуманізації вищої освіти; вивчили особливості релігійної моралі у сучасному світі; проаналізували моральні цінності і антицінності українців та зміну пріоритетів у глобалізованому світі; розглянули морально-етичний аспект сучасного політичного життя; визначили аморалізм як прояв негативної конвергенції; здійснили аналіз проблеми ідентичності особистості в глобалізованному світі.

Початок ХХІ століття – це не тільки унікальність здобутків земної цивілізації, але й низка змін, що окреслені невизначеністю соціальних орієнтирів людини. Глобальна економічна криза, яка вдарила по добробуту населення різних країн, на деякий час відсунула проблему наслідків глобалізації відносно духовної сфери. Разом з тим, суспільство влаштоване таким чином, що найчастіше розвал економіки ініціюється духовними моральними факторами суспільного розвитку. Тому пошук шляхів виходу з економічної кризи варто шукати не тільки у виробничих та ринково-фінансових відносинах, але й у духовній культурі, що потерпає від глобалізації не менше чим економіка, 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 тупіковому 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.

У процесі вивчення можливостей збереження моральних основ життя етична думка знаходиться у пошуку універсальної для всього людства етики. Методологічним підґрунтям морального виховання сучасної людини може стати концепція „світового етосу”, бо у світі, що глобалізується, вже створюються підстави для об’єднання всього людства навколо єдиної ідеї, спрямованої на забезпечення виживання людини як духовної соціобіологічної істоти.

Моральне виховання 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.

Швидкі темпи радикальних змін сучасного життя піддають його багаточисельним соціальним ризикам і особливо актуалізують процеси виживання людства, у зв’язку з чим, на перший план виходить проблема соціалізації молодих людей, їх адаптації не лише до нових умов суспільства в цілому, але і до умов професійного середовища, що змінюється.

Потреба сучасного ринку в інноваціях також гостро ставить проблему підготовки висококваліфікованих фахівців, що володіють не лише придбаними у вузі знаннями, але і високою мобільністю, здатністю узяти на себе відповідальність за своє професійне майбутнє, побудову своєї кар’єри, що безпосередньо пов’язано з професійно-етичною культурою фахівця.

Вища школа повинна бути не просто „кузнею кадрів”, а центром культури, джерелом гуманістичних знань та морального виховання. Сьогодні існує гостра необхідність організації глибокої та різносторонньої взаємодії культури і освіти, іншими словами, переорієнтація освіти з моделі наукової до морально-творчої. Морально-творча місія вишу висуває на перший план і передбачає створення умов для творчого, культурного розвитку особистості кожного студента. Моральне обличчя значної, якщо не більшої частини студентів вузів, особливо технічних потребує „насичення” моральною культурою, залучення їх в духовний процес, і перш за все пробудження у них потреби до культурних цінностей. А це дійсно можливо при умові існування відповідної морально-культурної атмосфери.

Сучасна молода людина має значно більше можливостей в формуванні своєї релігійної культури, так як завдяки сучасним інформаційним технологіям з’явилась можливість доповнювати до своєї системи вірувань деякі елементи інших релігій. 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.

Сучасна молода людина являється переважно з нестійкою релігійною 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 групою. 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 молодіжна 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.

Поки нинішнім світом, як це не сумно було б відзначити, правлять не люди, а людські звички, потреби і невгамовні бажання. Гроші і речі правлять не від імені людини, а правлять над самою людиною. Скільки доль було зруйновано під натиском бажання прибутку. Люди не усвідомлюють, що життя їх 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. 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.

Отже можна сміливо сказати, що у сучасному світі установка на фінансове благополуччя виявилася більш стійкою і конкурентоспроможною. Глобалізованому світу значною мірою відповідає західна „економічна людина”, орієнтована на комерційне споживання. Важко прогнозувати наше майбутнє, але сьогодні вже очевидно, що у соціокультурній сфері відбувся поворот у бік цінностей західного способу життя, який базується на ринкових, тобто максимально прагматичних відносинах.

Це, в свою чергу, формує нові проблеми. Очевидно, що перевага економічних, прагматичних пріоритетів призведе до втрати духовності, гуманістичних цінностей, дефіцит яких відчувається уже сьогодні. Отже, треба знайти оптимальне співвідношення між вихованням нових рис характеру і збереженням духовних якостей, коли гроші не стають змістом буття, однак їх треба навчитися заробляти, щоб створити умови життєдіяльності, які будуть сприяти розквіту духовності. Для багатьох громадян сьогодні необхідна внутрішня трансформація для адаптації у сучасний глобалізований світ, який ігнорувати неможливо. Інше питання, що із нових цінностей необхідно взяти і засвоїти, що переосмислити, а від чого відмовитися. Вирішення цієї проблеми буде сприяти розвитку України як незалежної держави, її економічному і духовному зростанню.

За даних умов задача суспільних інститутів полягає у тому, щоб максимально узгодити таке зближення, створивши певні матеріальні і правові підвалини для органічно поєднання глобалізму із традиціоналізмом, ідею і практику створення взаємопов’язаного світу з плюралізмом, різноманіттям загальнолюдського і національно-історичного.

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

Будь-які суспільні відносини регулюються з допомогою цілої системи соціально-політичних норм, які представляють собою правила і стандарти поведінки, взаємні вимоги й очікування, що регулюють відносини між людьми. Регуляторами політичних відносин, крім суто політичних норм, виступають норми права, норми моралі.

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.

В Україні є наявним складний і важкий процес чергової глибинної морально-політичної трансформації і нового випробування народного духу. Такі обставини неминуче ведуть до аморалізму.

Цими чинниками багато в чому обумовлене ті, що важко навіть прогнозувати яка тенденція переможе в умовах світової економічної кризи - до об'єднання нації або до нового загострення обстановки. Процес конвергенції, що відкриває багато нових і дійсно невідомих раніше горизонтів, має стільки ж, якщо не більше негативних наслідків. Без моральності, без політичної волі національної держави, без високого рівня активності аудиторії конвергенція може залишитися тільки можливістю, передбаченою футурологами на рубежі століть.

У зв’язку з розвитком процесу глобалізації і необхідністю вирішення нових проблем, пов’язаних із нею, Україні слід виробити здатність розробляти і проводити політику, яка дозволятиме гнучко реагувати на економічне середовище в світі, що швидко змінюється, і завдяки цьому забезпечувати стабільний базис соціального добробуту в інтерасах усього суспільства.

Люди і нації не сприймуть глобальну взаємозалежність, якщо вони нічого не одержать від неї і вона зробить їх більш вразливими. Глобалізація лише тоді буде сприйматися позитивно, коли вона буде характеризуватися такими поняттями, як: етика – менше порушень прав людини і більше поваги до людських цінностей; справедливість – менше відмінностей в рівні життя людей в одній країні й в різних країнах; інтеграція – зменшення масштабів маргіналізації та ізоляції народів і країн; безпека людини – менше нестабільності в суспільстві та вразливості людини; людська безпека – менше вразливості народів і країн.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛУТЕРАТУРИ**

1. Аврелий Августин Исповедь/ Пер. с лат. – Ренессанс, СПИВО – СИД, 1991. – 448 с.
2. Актуальні питання глобалізації. / / Світова економіка і міжнародні відносини. - 2008 р. - № 5, С. - 41-57.
3. Андреева Л.А., Андреева Л.К. Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления с религиозность россиян.// Социологические исследования. – М., 2010, № 9. – С. 95-98.
4. Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики//Трансформации философии. – М.: Логос, 2001. – С.263-335.
5. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі //Карл-Отто Апель. – Київ: Дух і літера, 2009.
6. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність//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// Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999. – С. 372-394.
8. Апель К.-О. Трансформация философии. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
9. Апель К.-О. Трансформация философии. Перевод с нем. – М.: Логос, 2001.
10. Артемов В.М. Ценности нового века: свобода и нравственность //Социально – гуманитарное знание. – М., 2002 – № 4. – С. 163- 175.
11. Ахиезер. Философия катастрофического мира.К. выходу в свет двухтомника В.С. Библера// Полития – М., 2003 – № 3. – С. 190 - 201.
12. Баранников В.П., Матронина Л.Ф. Динамика религиозности в информационном обществе.// Социологические исследования. – М., 2005, №3. – С. 102- 108.
13. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 176-177.
14. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман; пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева – М.: Логос, 2005. – С. 176-184
15. Бауман З. Текучая современность. - / З. Бауман. - Санкт-Петербург: Питер, 2008. - 240 с.
16. Бауман З. Текущая современность / Зигмунт Бауман; пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. – СПб: Питер, С. 92-93.
17. Безнюк Д.К. Состояние и специфика современной религиозной ситуации в Беларуси. // Социологические исследования. – М., 2006, №2. – С. 128-135.
18. Белл Д. Нравственность и злодейство. Две культурные парадигмы ХХІ века // Свободная мысль. – М., 2005. – № 3. – С. 11 - 26.
19. Бердяев Н .А. Судьба России / Н. А Бердяев. – М.: Философское общество СССР, 1990. – 240 с.
20. Бодрийяр Ж. Система вещей. – / Ж. Бодрияр. - Москва: РУДОМИНО, 2001.- 224 с.
21. Бодрийяр Жан. Общество потребления. Его мифы и структуры.– / Ж. Бодрийяр. - М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
22. Бойко В. А. Тенденції у змінах структури соціальних ідентичностей у ситуації нестабільності / В.А. Бойко // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики: міжвузівський зб. наук. праць. – 2010. – №45 . – С.147-154.
23. Бурдье П.Соціологія політики/ П. Бурдье. – М.: Socio – Logos. 1993 – 336c.
24. Бьюкенен П. На краю гибели / Патрик Бьюкенен; пер. с англ. М. Башкатова. – М.: Москва, 2008. – С. 245.
25. Вальденфельс Б. Границы понимания и слушания (способности слышать Чужого).
26. Вальденфельс Б. Между культур.-[Электронный ресурс] /http://anthropology.rinet.ru/old/6/wald.htm
27. Вальденфельс Б. Мотив Чужого: сб. пер. с нем. – Минск: Пропилеи, 1999. С. 123 – 139.
28. 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.
29. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – Київ: ППС – 2000.
30. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения. – М, Прогресс, 1990, 808 с.
31. Вебер М. Этическая мысль. – М.: Наука, 1990 – 685с.
32. Верстюк В. Ф. Україна від найдавніших часів до сьогодення / В. Ф Верстюк., О. М. Дзюба., В. Ф. Репринцев– К.: Наукова думка, 1995. – 686 с.
33. Вирост Н. С. Національна самосвідомість: проблема визначення і аналізу / Н. С. Вирост. // Філософська і соціологічна думка. – 1989. - № 7. – С. 20-25.
34. Вовканич С. Соціогуманістична стратегія інтелектуального забезпечення і інноваційного розвитку//Регіональна економіка.– 2009.– №3.– 41-52 с.
35. Вульфсон Б. Мировое образовательное пространство на рубеже ХХ и ХХIвеков // Педагогика. – 2002. – №10. – С. 3.
36. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Перекл. З нім. – Львів: Астролябія, 2006.
37. Гетель Г.В.Ф. Лекции по истории филисофии. Т.І. – М.: Политиздат, 1993.
38. Глобальный кризис западной цивилизации и Россия / отв. ред. Г. В. Осипов. – Изд. 2-е, доп. – М.: ЛИБРОКОМ , 2009. – С. 445.
39. 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.
40. Горлов А. А. Религиозность, а также что люди приобретают в религии. // Левада-Центр. 11 марта 2008.
41. Горський В.С. Історія української філософії: підруч. / В.С. Горський К.В.Кислюк.– К.: Либідь, 2004. – 488 с.
42. Грицай Е.В. Инициация постмодерна(на полях у Бодрияра)//Вопросы философии. -2003 - №9. – С.170-179.
43. Грушевський М. Історія України-Русі: [В 11-ти тт.] / М. Грушевський. – К.: Наукова думка, 1993.
44. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть / М. Грушевський – К.: Наукова думка, 1991. – 485 с.
45. Гуманизация и гуманитаризация высшего образования и их роль в формировании современного специалиста, - К, 1991, 186 с.
46. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилев. – М.: Мысль, 1992. – 781 с.
47. Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии. Епохи и цивилизации / Л. Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – 576 с.
48. Гусак П. Етика і політика: альтернатива чи касонанс? // Незалежний культурологічний часопис "Ї". - Львів, 2001. - С. 12.
49. 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
50. Гусейнов А.А. Философские заметки/А.А. Гусейнов// Вопросы философии. – 2009. – № 10. – С. 3 - 15.
51. Гусейнов А.А. Этика: Учебник. / А.А. Гусейнов , Р.Г.Апресян. – М.: Гайдарики, 2003. – 472 с.
52. Гэлбрейт Д. Жизнь в наше время /Гэлбрейт Джон Кеннет [www.bookall.ru/blaaaew.html galbrait.rar](http://www.bookall.ru/blaaaew.html%20galbrait.rar)
53. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі/ В. Гьосле; пер. з нім. – К.: Лібра,2003. – 248 с.
54. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я.Данилевский Н. Я. – СПб.: Изд-во. С.-Петербург. Ун-та, 1995. – 515 с.
55. Данилевський И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (ІХ-ХІІ вв.) / И. Н. Данилевський. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 399 с.
56. Данилов О.М. Системна трансформація в загальному процесі глобалізації. Соціологія.-1998.№1,С.-76-81.
57. Девятова С.В. Христианская теология и духовная культура современного общества / С.В. Девятова // Социально – гуманитарное знание. – М., 2002. – № 4 – С. 53 - 67.
58. Дельоз Ж. Фрагменти з книги «Переговори» //Фуко М. Історія сексуальності. Том 2. Інструмент насолоди. – Харків: ОКО, 1999. – С.254 – 272.
59. Демкив О., Кондратик Л. Экономическая мораль украинского общества в общеевропейском и внутрирегиональном измерении / О. Демкив, Л. Кондратик // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2007. - № 4. – С. 5-34.
60. Дж. Стиглиц - Многообразнее инструменты, шире цели: движение к пост-Вашингтонскому консенсусу / Стиглиц Джозеф Юджин // Вопросы экономики 1998 . № 8. С 114-121.
61. Донскіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ / Л. Донскіс – К.: Факт, 2010. – 312 с.
62. Драч Г.В. Социальная и культурная динамика [Текст] / Г.В. Драч. - М.: Инфра М, 2006. – 315 с.
63. Економіка України в процесі глобалізації», №8.– 2010.– Л. Червінська, Т. Червінська «До питання використання інтелектуального потенціалу аграрної науки».
64. Економічна енциклопедія: Т.3 – К.: В.Ц. «Академія», 2010.– 952 с.
65. Ерасов Б.С. Социальная культурология [Текст] / Б.С. Ерасов. - М.: Аспект Пресс, 1996. – 591 с.
66. Еременко Т. Экономическая ментальность украинского этноса / Т. Еременко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2007. - № 2. – С. 103-127.
67. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія: Підручник: К.: Лібра, 1999. Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. Навчальний посібник для гуманітарних спеціальностей вузів. – К.: «Відродження», 2000.
68. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія:підручник. / А.М. Єрмоленко – К.:Лібра, 1999 – 488 с.
69. Єрмоленко А.М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Монографія. – К.:Лібра,2010. -416с.
70. Зайцев Ю.К. Соціалізація України та системна трансформація суспільства: методологія і практика.Монографія.– К.:КНЕУ, 2009.– 188 с.
71. Зеньковский В.В. История русской философии. / В.В. Зеньковский. – Ленинград: «ЭГО», 1991 – т.1., ч.1. – 221 с.
72. Золотухина-Аболина Е.В. Курс лекций по этике. – Ростов-на-Дону:
73. Иванов Н. Глобализация и проблемы оптимальной стратегии развития // Мировая экономика и международные отношения. – 2000. – №2. – С. 15.
74. Іванова К.А. Зміни в культурі як глобальна проблема. – Х.: Золоті сторінки, 2010.
75. Ільюшина Глобалізація і постмодерне суспільство // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2004. – №4. – С. 88-97.
76. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації/пер. з нім. А.Єрмоленка, В.Єрмоленка. – К.:Лібра, 2001. - 400 с.
77. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно – гражданском плане / И. Кант – М.: Политиздат, 1991. С. 433 – 434 ( М Джордж Г ир философии: Книга для чтения, 4.2 Человек, общество. Культура).
78. Кант І. Критика практичного розуму/Пер. з нім., прим. Та післямова І.Бурковського; наук. ред. А.Єрмоленка. – К.: Юніверс ,2004. - 240 с.
79. Капто А.С. Этика мира / А.С. Капто// Социально – гуманитарное знание. – М., 2002. – № 4. – С. 204 – 217.
80. Кара – Мурза С. Правильная революція / С. Кара – Мурза. – М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2010. – 336 с.
81. Кастельс М. Информационная эпоха, общество и культура/ Мануэль Кастельс; пер. с англ. под научн. ред. О.И. Шкаратана .- М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 606с.
82. Кейнс 1999 – Кейнс Дж. М. Общая теория занятости, процента и денег. М. 1999.
83. Кирюхин Д. И. Либеральные ценнности и национальная культура: кризис идентичности в постсоветском обществе/ Д.И. Кирюхин // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х т. / отв. ред. Д. Л. Спивак. – СПб., 2008. – Т.4: Культурная политика. – С.240-247.
84. Киселев Г.С. «Кризис нашего времени» как проблема человека / Г.С. Киселев // Вопросы философии. – 1999. – № 1. – С. 40 – 52.
85. Когай Е.А. Экология культуры: предметное поле исследования / Е.А. Когай // Социально – гуманитарное знание. – М., 2002. – № 5. – С. 136 – 145.
86. Козин Н.Г. Искушение либерализмом / Н.Г. Козин // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 47 – 67.
87. Козлова О.Н. Выбор морали / О.Н Козлова.// Социально – гуманитарное знание. – М., 2002. – № 5 . – С. 123 – 135.
88. Концепція гуманітарного розвитку України на період до 2020 року (проект), - К, 2011, 58 с.
89. Корабльова В.М. Постсучасна особистість: індивідуалізація, фрагментація та консумеризм.//А.Є. Прилуцька, В.М. Корабльова. Культурологія. Модульний курс: навчальний посібник. – Х.: Торсінг плюс, 2008.
90. Корольчук О.П. Студентство: виховання духовності і культури, спроби окреслити проблеми та перспективи // Освіта, 1999-№2, с. 41-45.
91. Коротаев А.В., Халтурина Д.А. Современные тенденции мирового развития. – М., 2008. – 170 C.
92. Костомаров Н. И. Две русские народности / Н. И. Костомаров. – К.; Харьков, 1991. – 387 с.
93. 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
94. Крапивенский С.Э. Девальвация личности: причины и возможные коррекции / С. Э. Крапивенский, Э.Фельдман // Философия и общество. – М., 2004. – № 2. – С. 24 – 47.
95. Крылова Н.Б. Формирование культуры будущего специалиста [Текст] / Н.Б. Крылова. – М.: Наука, 1990. – 142 с.
96. Крылова Н.Б. Формирование культуры будущего специалиста. – М., Высшая школа, 2000. 153 с.
97. Кукатас Ч. Либеральний архипелаг: Теория разнообразия и свободы / Чандран Кукатас; пер. с англ. Н. Эдельмана под научн. ред. А.В. Куряева. – М.: Мысль, 2011. – 482 с.
98. Кутырев В.А. от какого наследства мы не отказываемся / В.А. Кутырев // Человек. – М., 2005. – № 1. – С. 33 – 48; 2005. – № 2. – С. 5 – 19.
99. Лавров П. І. Історія південно-східної України / П. І Лавров. – К.: Либідь, 1996. – 578 с.
100. Левашов В.К. Суспільство і глобалізація // Соціологічні дослідження. - 2005. - № 4.
101. 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.
102. Липовецки Жиль. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. - / Ж. Липовецки.- Спб.: Владимир Даль, 2001.- 332 с.
103. Лисий І. Менталітет і духовна культура українців / І. Лисий. // Філософська і соціологічна думка. – 1995. - № 11. – С. 49-59.
104. Литвин В., Андрющенко В., Гужій А. Науково-освітній потенціал нації: погляд у XXI ст.– К.:Навч. посібник, 2010.– 638 с.
105. 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.
106. Макбурні Г. Глобалізація як політична парадигма вищої освіти // Вища освіта сьогодні. 2009. - № 1. С - 47-55. - № 4.
107. Малахов В. Етика спілкування: навч. посібник / В. Малахов – К.: Либідь, 2006. – 400 с.
108. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. / Г. Маркузе; Пер. с англ., А.А. Юдина. - М: ООО "Издательство ACT", 2002. – 526 с
109. Масюк О. П. Феномен "неукраїнця" як фактор ускладнення національної ідентичності / О.П. Масюк // Культурологічний вісник Нижньої Наддніпрянщини, 2009. – С.143-148.
110. Мере Ж. Принцип суверенітету. Історія та основи нової влади. / Ж. Мере. – Львів. Коловарія, 2003 – 216с.
111. Міхеєва О. Регіональна ідентичність і політичний вибір: (на прикладі Донецька) / Оксана Міхеєва // Схід/Захід. – Вип. 9-10. – С.108-114.
112. Многоликая глобализация / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. – М.: Аспект Пресс, 2004. - 379 с.
113. Моисеев Н.Н. Экология, нравственность и політика//Вопросы философии. -1989.-№5. - С.10,18.
114. Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. – М.: ИФРАН, Канон+; РООИ "Реабилитация", 2010. – С. 103.
115. Мусиездов А. А. Социальная трансформация сквозь призму изменения идентичностей в украинском обществе // Посткоммунистические трансформации: векторы, направления, содержание / Под ред. О. Д. Куценкои др. – Х., 2004. – 418 с.
116. Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества. – М.: Директмедиа Паблишинг, 2002.
117. Найдьонов І.М. Етика – естетика: дидактичний зміст [Текст] / І.М. Найдьонов. – К.: Кондор, 2011. – 550 с.
118. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т / Ф. Ницше пер. с нем. – М.: Мысль, 1990 –т. 1 – 2–829с.
119. 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.
120. Олейник А.Н. Эрозия демократии в России и на Западе в свете гипотезы о негативной конвергенции / Антон Николаевич Олейник. - Общественные науки и современность. 2007. № 2. С. 28-46.
121. Ортега - і – Гасет Х. Вибрані твори. / Х. Ортега- і – Гасет Х. – К.: Україна, 1993 – 420с.
122. Пазенок B.C. Апология аморализма: критический очерк этического релятивизма /Виктор Сергеевич Пазенок. - М.: Квинтэссенция, 1982, 227 с.
123. Паламарчук М.М., Паламарчук О.М. економічна і соціальна географія України з основами теорії, Посібник.– К.:Знання, 1998 – 416 с.
124. 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.
125. Перегудов С.П. Конвергенция по-российски: «золотая середина» или остановка на полпути? / Сергей Петрович Перегудов // Политические исследования, 2008. №1, с. 91-109
126. Победа Н.А. Социология культуры [Текст] / Н.А. Победа. - Одесса: Астропринт,1997. – 278 с.
127. Покровский Н.Е. Теория конвергенции: классические основы и современные проблемы (20 тезисов) / Борис Евгеньевич Покровский // Социологические исследования. 1994. № 5. С. 34-41
128. Поліщук І. Українська ментальність як проблема політології / І. Поліщук // Український час. – 1994. - № 1 (13). – С. 8-9.
129. Пономарев С. Народ-богоносец вместо религии в школе выбирает светскую этику.// Комсомольская правда. 2010, 12 февраля.
130. Попов Н.П. Насколько мы набожны? // Мир измерений. – М., 2008, №5. – С. 51- 59.
131. Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – К.: АртЕк, 2001. – 728 с.
132. 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.
133. Пролеєв С.В. Метафізика влади: Монографія. – К.: Наук. Думка, 2005.
134. Прошак В.В. Вплив освіти та науки на формування інтелектуального потенціалу України //Формування ринкової економіки в Україні: Наук.посібник.– Львів: Інтереко, 1999.– 495-500 с.
135. Радіонова Н. В. Національна ідентичність перед викликами глобалізації: (на матеріалі Слобожанщини) [Електронний ресурс].- Режим доступу: httр://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc\_Gum/VKhnpu/Filos/2008\_28/23html
136. Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь / Под ред. Мчедлова М.П., Горшкова М.К., Горбунова В.В. и др. – М.: Республика, 2001. – 544 с.
137. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права / Ж.Ж.Руссо. // Об общественном договоре. Трактаты – М., 1998.
138. Ручка А. Динаміка ціннісних пріоритетів громадян України / А. Ручка // Українське суспільство 1994-2001. Моніторинг соціальних змін – К.: Либідь, 2002 – С. 414-426.
139. Сагатовский В.Н. Что такое гуманитарное развитие общества? / В.Н. Сагатовский // Социально – гуманитарное знание. – М., 2002, – № 3 – С. 65 – 83.
140. Себайн Джордж Г. Історія політичної думки / Джордж Г, Себайн, Томас Торсон. – К.: Основа, 1997 ' 838с.
141. Середкина Е.В. Предисловие к Декларации мирового этоса [Электронный ресурс] // Философская антропология: сайт.- URL: http://anthropology.ru/ru/texts/documents/weltethos.html
142. 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
143. Сковорода Г. Сочинения в двух томах / Г. Сковорода – М.: Мысль, 1973. – т.2 – 486 с.
144. Сковорода Г. Сочинения в двух томах /Г. Сковорода – М.: Мысль, 1973. – т.1 – 511 с.
145. Сковорода Григорий. Повна академічна збірка творів/ Г. Сковорода; за ред. Л. Ущкалова. – Х.: Майдан, 2010. – 1400 с.
146. Слотердайк П. Критика цинического разума. Перевод с немецкого А.В.Перцева. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001.
147. Современные трансформации российской культуры / Отв. ред. И. В. Кондаков; науч. совет РАН "История мировой культуры". – М.: Наука, 2005. – С. 252-265.
148. Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – т.1. – 892 с.
149. Сутор Б. Малая политическая этика // Политическая и экономичесая этика/Пер. с нем. С.Курбатовой, к. Костюка. – М.: ФАИР-ПРЕСС,2001. - 368с. Там же С. 397.
150. Теоретическая культурология. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2005. – С. 270.
151. Титар О.В. Культура Слобожанщини: проблеми національно-культурної ідентичності / О.В.Титар. – Х., 2006. – 240 с.
152. Титаренко Л. Г. Трансформация социокультурної идентичности белоруссов в условиях глобализации / Л.Г. Титаренко // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х т. / отв. ред. Д. Л. Спивак. – СПб., 2008. – Т.4: Культурная политика. – С.192-207.
153. Толстых В.И. Вехи – 2009 /В.И. Толстых// Вопросы философии. – 2009. – № 9. – С. 132 – 141.
154. Тоффлер Е. Третя хвиля / Е.Тоффлер [пер.з анг. А.Євса], \_ К.: Всесвіт, 2000. - 475 с.
155. Трифонов Е.В. Психофизиология человека Русско-англо-русская энциклопедия,13-еизд., 2009 <http://www.tryphonov.ru/tryphonov6/terms6/amorl.htm>
156. Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей / Е.О.Труфанова // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 13 – 22.
157. Ф.Фукуяма. Конец истории и последний человек /Фукуяма Френсис Перевод с английского М.Б. Левина. - М .: Полиграфиздат, 592 с.
158. Фатющенко В. И. Русский мир в контексте мировых цивилизаций: Курс лекцій / МГУ им. М.В.Ломоносова. – М.: Гнозис, 2009. – 320 с.
159. Федотова В. Г. Глобальный капитализм: три великие трансформации / В.Г. Федотова, В.А. Колпаков, Н.Н. Федотова. – М.: Культурная революция, 2008. – С. 388-399.
160. Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в Росии / В.Г. Федотова //Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 3 – 23.
161. Феникс, 1999. – 370 с.
162. Філософія сьогодні / за ред. Ульріха Бьома. – К.: Альтер прес, 2003. – 168 с.
163. Фромм Э. Иметь или быть. – / Э. Фромм .- М.: АСТ, 2000. – 448 с.
164. Хабермас Ю. Философский дискус о модерне /Пер. с нем. – М.: Изд-во «Весь мир», 2003. – 416 с.
165. Хайтун С.Д. Постиндустриальная нравственная революция и ее экономическая (кенйсианская) первооснова/ С.Д. Хайтун // Вопросы философии. – 2011. – № 3. – С. 24 – 35.
166. Хайтун, 2011 – Хайтун С.Д. Постиндустриальная нравственная революция и ее экономическая (кейнсеанская) первооснова. // Вопросы филисофии. 2011 №3. С.24-35.
167. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности/ Самюэль Хантингтон; пер. с англ. А. Баширова .- М.: Транзиткнига, 2004. – 635 с.
168. Храмова В. До проблеми української ментальності / В. Храмова. // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 3-17.
169. 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.
170. Чаплыгин А. К. Человек и творчество: работы разных лет / А. К. Чаплыгин. – Харьков: ХНАДУ, 2011
171. Чаплыгин А.К. Триптих о филосифии Григория Сковороды /А.К. Чаплыгин //Человек и творчество. Работы разных лет. – Х.: ХНАДУ, 2011. – с. 70 – 89.
172. Чаплыгин А.К. Человек и творчество. - / А.К. Чаплыгин. – Харьков: ХНАДУ, 2011.-604 с.
173. Чухно А.А. Науково-технологічний розвиток як об’єкт дослідження еволюційної економічної теорії //Економіка України.– 2008.– №1.– 12-22с.
174. Чучин-Русов А. Конвергенция культур / Александр Евгеньевич. Чучин-Русов - М.: ИЧП "Издательство Магистр", 1997. - 40 с.
175. Шишков Ю.В. Глобализация, конечно, бросает вызов // Материалы семинара Клуба ученых «Глобальный мир». Вып.7 – М., 2001. – С. 28-36.
176. Шовкун І.А. Інтелектуальний ресурс економічного розвитку в усіх сферах життєдіяльності людей // Економічна теорія.– 2007.– №2 – 14-33 с.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Эрик Эриксон. – М.:Флинта , 2006. – С. 17-28.

1. Bauman Z. The Individualized Society. / Bauman Z.//Cambridge.Polity Press, 2001. – VII + 259 p.
2. Bell D. The Social Framework of the Information Society. Oxford, 1980. Цит. по: Белл Д. Социальные рамки информационного общества. Сокращ. перев. Ю. В. Никуличева // Новая технократическая волна на Западе. Под ред. П. С. Гуревича. М., 1988, с. 330
3. Beyer P. Religion and Globalization. L., 1994. P. 111. Beyer P. Globalizing Systems, Global Cultural Model and Religion(s)//Intern. Sociology. 2001. V. 13. №1.
4. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. – Stanford. California, 1991. – 245 р.
5. Jan Tinbergen Economic Policy: Principles and Design, 1956 . цитується. по: Хрестоматия по экономической теории / Сост. Е.Ф. Борисов. - М.: Юристъ, 2000. - 536 с.
6. Preston P. W. Political / Cultural Identity: Citizens and Nations in A Global Era. – London, 1997. – 208 p.
7. Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Global Modernities / Ed. by M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. L., 1995. P.