

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ВНУТРІШНІХ СПРАВ

М. М. Підлісний

ПРОБЛЕМИ АКСІОЛОГІЇ
ТА ШЛЯХИ ЇХ ВИРІШЕННЯ

Монографія

Дніпро
Видавець Біла К. О.
2020

УДК 124.5(02.064)

П 32

Схвалено Вченою радою
Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ
(протокол № 4 від 26.12.2019)

Рецензенти:

Хміль В. В. – завідувач кафедри філософії та соціології Національного технічного університету залізничного транспорту, д-р філос. наук, проф.;

Побочий І. А. – завідувач кафедри філософії та політології Національної металургійної академії України, д-р політ. наук, проф.

Підлісний М. М.

П 32 Проблеми аксіології та шляхи їх вирішення : моногр. / М. М. Підлісний. – Дніпро : Видавець Біла К. О., 2020. – 164 с.

ISBN 978-617-645-346-8

Монографія присвячена аксіології як особливій галузі філософського знання. У першому розділі стисло розглянуті основні аксіологічні категорії, а також має місце екскурс у історію аксіології. У другому розділі, який є основним, автор сконцентрував увагу на характеристиці конкретних видів цінностей сучасної епохи.

Монографія розрахована на усіх, кого цікавить аксіологічна проблематика.

УДК 124.5(02.064)

ISBN 978-617-645-346-8

© Підлісний М. М., 2020

Зміст

Передмова. Актуальність аксіологічної проблематики у сучасній філософії.....	4
Розділ I. Проблема статусу аксіології і зміст її категорій.....	8
Глава 1. Аксіологія як науково– філософська дисципліна: предмет і коло проблем.....	8
Глава 2. Проблема змісту аксіологічних категорій.....	17
Глава 3. Проблема різноманітності критеріїв цінності	29
Глава 4. Проблема формування і розвитку вчення про цінності в українській соціально-філософській думці	61
Література.....	71
Розділ II. Проблема функціонування цінностей у контексті сучасної епохи.....	73
Глава 1. Філософський світогляд як соціальна цінність.....	73
Глава 2. Філософія творчості	81
Глава 3. Цінність сім’ї та шлюбу.....	98
Глава 4. Виховання та освіта як цінність	123
Література.....	143
Післямова.....	146
Додатки.....	149
Аксіологічний глосарій.....	162

Передмова. Актуальність аксіологічної проблематики у сучасній філософії.

Сучасний світ переживає своєрідний момент, характерною рисою якого є переоцінка цінностей. Варто зазначити, що подібні переоцінки не є чимось надзвичайним в історії людства. Згадаємо хоча б якою радикальною ціннісною революцією стало виникнення і розповсюдження християнства, що освітило нову мораль і стало основою європейської цивілізації на багато століть. Великою переоцінкою цінностей стала епоха Відродження, яка звернула погляди до людини і завершилась цілим рядом буржуазних революцій у Європі, які пройшли під гаслами «Свобода, Рівність і Братерство». У цілому, не дивлячись на відомий драматизм періодів переоцінки, кожний із них мав, безумовно, закономірний характер, цілком певний історичний зміст і був відображенням змін, які відбувалися у світі.

Сьогодні в Україні відбувається нова аксіологічна революція, пов'язана з переглядом основних цінностей життя, з формуванням нового розуміння світу, людини, місця людини у світі під впливом ряду глобальних факторів, які призводять до загострення соціальної конфронтації, нестримної господарсько– економічної гонки, яка не зважає на обмеженість ресурсів планети і можливостями для виживання.

Проблематика, пов'язана з розглядом людських цінностей, надзвичайно багата. У монографії виділені проблеми і вони викладені стисло. Це лише вступ до тієї нескінченно різноманітної й актуальної теми, на ім'я людинознавство. Мета монографії – зацікавити всіх, у кому пробуджується прагнення до самосвідомості й формування високих цінностей. Адже складність аксіологічної проблематики в тому, що людина як суб'єкт, носій розуму, одночасно є і об'єктом пізнавальних зусиль. Це набагато складніше, ніж в природознавстві, яке вивчає об'єкти природи, ніби з боку, тобто існує незалежно від людини.

Наука є системою об'єктивного знання. У гуманітарних системах знання подібне неможливе, тому в різних світоглядних системах людина осмислюється по-різному, а не тотально в якомусь ракурсі.

Оскільки ж людське буття не статичне, так як в процесі антропогенезу і соціогенезу людина змінює не тільки природу, а й самого себе, то в панорамі часу процес пізнання людиною самого себе нескінченний. Дана ідея і відображена як у назві монографії, так і в переліку його розділів.

У наш час стали популярні антиутопії, в яких передбачаються трагічні картини майбутнього людства. Історики і соціологи не відстають від письменників фантастів і теж все частіше пишуть про «кінець історії».

Космічні катастрофи, ядерні війни, економічні проблеми, енергетичні і продовольчі кризи, генетичні відродження – усе це присутнє і в художніх творах, і в наукових трактатах.

Однак найбільша небезпека – це криза самої людини, бездуховність, втрата людських якостей, особливо таких як Розум, Добро, Краса, Істина, Праця, які формуються в процесі соціалізації нових поколінь. Про це постійно попереджали мислителі минулого. Ще Аристотель підкреслював, що «порочним бути легше, а зберігати і примножувати в собі людські гідності вимагає великих зусиль». Але й іншого шляху немає. Як приклад, погоні за хибними цінностями, які призводять до загибелі людського в людині, і до смерті самої людини.

Ще раз підкреслимо, які в монографії аналізуються проблеми цінностей та шляхи їх вирішення.

Проблема 1: Філософський світогляд як соціальна цінність.

Цінність філософського світогляду полягає у тому, що цінність філософії катастрофічно знижується внаслідок посилення масового світогляду і культу наукового знання.

Шляхи вирішення: Чітко вказані у даній главі, вони орієнтуються на підвищення статусу філософії серед інтелігенції. Звернено увагу на необхідність підвищення філософських дисциплін у вузах, оскільки іде неухильний процес зменшення, скорочення філософії у навчальних програмах вузів.

Проблема 2: Філософія творчості. Полягає в тому, що відсутність творчих можливостей, придушення їх, формує особистість одномірну, якою можна маніпулювати, зомбувати, до чого завжди прагнули тоталітарні режими.

Шляхи вирішення: Формування розвиненої, багатогранної особистості, тобто інтелігента, який може протистояти масовому обдуренню особистості за допомогою техніко– інформаційних процесів.

Проблема 3: Цінності сім'ї та шлюбу. Полягає в тому, що іде неуклінний процес розпаду сімейно– шлюбних відносин, при чому атака на дану цінність мусується у США, Західній Європі. Це пропаганда і практика одностатевого шлюбу, «вільного» шлюбу, культу вільних статевих відносин, без будь– якої любові, приниження ролі дітей у сім'ї, масові аборти, повний розквіт сексуального бізнесу.

Шляхи вирішення: Активне протистояння, як з боку особистості, так і з боку держави руйнівної тенденції у сфері шлюбно– сімейних відносин. Соціалізація нових поколінь можливе тільки через сім'ю і узаконений шлюб.

Проблема 4: Освіта і виховання. Проблема у тому, що справжній сенс освіти і виховання завжди, ще з часів античності полягає у формуванні людської особистості, у розвитку сутнісних сил людини. Освіта і виховання завжди було і буде незамінним каналом соціалізації індивіду і збереження культури. Але в наш час суспільство переживає, як і вся європейська цивілізація, справжню кризу, тому що освіта по суті підмінюється професіональним навчанням, а це рівнозначно загибелі для освіти.

Професійне навчання – це підготовка людини до роботи, а освіта – це підготовка особистості до життя у цивілізованому суспільстві.

Шляхи вирішення: Відновлення класичної системи освіти, яка, особливо у теорії, практично була обґрунтована у свій час Гумбольтом і функціонувала в Німеччині.

Таким чином, усі глави даної монографії націлені на обґрунтування формування ціннісної свідомості у молоді, особливо у курсантів і студентів, без чого соціальний прогрес неможливий.

Автор висловлює щирі подяку і вдячність професору Шубіну Василю Івановичу за безцінну допомогу при написанні монографії.

Розділ I. Проблема статусу аксіології і зміст її категорій

Глава 1. Аксіологія як науково– філософська дисципліна: предмет і коло проблем.

Проблема цінностей має глибоку історико– філософську традицію. Але як специфічна галузь філософського пізнання та діяльності вона бере свій початок у середині XIX ст. у Р. Лотце, а в подальшому в неокантіанстві Баденської школи (Віндельбанд, Ріккерт), а також в філософії Ф. Ніцше. Саме у даних авторів висувається ідея першочергової ролі цінностей у філософії, яка отримала назву – аксіологія (від грец. ахіа – цінність).

У давньокитайській філософській думці ми вже виявляємо тенденцію до виникнення та розвитку ціннісних уявлень та понять. У древній «Шу цзин» («Книга історії» або «Книга документів»), за переказами, складеними та обробленими Конфуцієм (Кун– цзи– біля 551 – 479рр. до н. е.), відзначається п'ять особливих рис людини: зовнішній вигляд, мова, зір, слух, мислення. Тут же вказуються шість проявів щастя (довголіття, багатство, здоров'я тіла, душевний спокій, любов до цнотливості, спокійна кончина) та п'ять нещастя (скорочене нещастями життя, хвороба, бідність, потворність тіла, слабкість розуму). У книзі «Лунь юй» («Бесіди та висловлювання»), котра безпосередньо передає погляди Конфуція, мова йде про те, що приносить користь і що приносить шкоду. Конфуцій називає п'ять прекрасних якостей: «Благородний муж в доброті своїй не марнотратник, примушуючи до праці, не викликає гніву; в бажаннях не зажерливий, у величі не гордий, викликаючи повагу, не жорстокий» [1, с.174]. У вченні Конфуція велику роль відіграє поняття «жень», яке в перекладі інтерпретується як гуманність, любов до людини, людяність, милосердя, благочинність, співчуття. Як би там не було, але очевидно, що мова йде про ціннісну якість, котра не втратила свого значення за дві з половиною тисячі років. Аксіологічний підхід міститься також і в іншому впливовому вченні давньокитайської філософії – даосизмі, яка набула класичного вираження в

дивовижному за лаконічністю та афористичною мудрістю творі – «Дао де дзин» (Книга Шляху та Благодаті), котра приписується сучаснику Конфуція Лао – цзи. Автор її закликає до певної ціннісної орієнтації, котра ґрунтується на наслідуванні дао – глибинній основі всіх речей. Він вважає, що в давнину дао в Піднебесній цінувалося високо, і люди не прагнули до набуття багатств. Він переконаний у тому, що дорогоцінні речі примушують людину здійснювати злочини. Тому дуже мудрий прагне до того, щоб зробити життя ситим, а не до того, щоб мати гарні речі.

Обсяг монографії не дозволяє зупинитися детально на особливостях аксіологічної проблематики в давньоіндійських світоглядних системах. На відміну від Китаю, де на першому місці знаходилися цінності етатистські, тобто проблеми управління державою, общиною та клановою сім'єю, що вело до жорсткої регламентації всього життя індивіда, Індія продемонструвала принципово інший тип цивілізації з іншими цінностями. На першому плані тут знаходиться культ індивідуального спасіння, пошук, перш за все, духовної реалізації, злиття зі світовим Розумом та досягнення нірвани. Індійська духовна традиція формувалася під впливом автохтонних релігій – індуїзму та буддизму, а також тих норм поведінки, котрі задані давньоіндійським епосом, перш за все «Махабхаратою» та «Рамаяною», тому настанова на звільнення від сансари, від влади матерії за допомогою техніки медитації формувала такі цінності як самовдосконалення, любов, пацифізм, непринесення шкоди живому, аскетизм, квієтизм. Мабуть, не випадково в наш час має місце підвищена увага до індійської культури, тому що в умовах кризи техногенної європейської цивілізації цінності давньоіндійської традиції отримують ніби друге дихання.

У філософській думці Давньої Греції виявилася та ж закономірність, яку ми помітили і в філософії інших давніх цивілізацій: синкретизм свідомості, її первісна ціннісна природа. У цьому ціннісному потоці було поєднано спочатку те, що пізніше визначилося як істина, добро, краса, корисність. Процес розвитку філософії у цьому відношенні полягав у все

більшій диференціації різних видів ціннісної орієнтації, яка в підсумку приводила до нового синтезу – утворення понять та категорій, котрі охоплюють ціннісне ставлення до світу в цілому. Давньогрецька філософія надзвичайно аксіологічна. Саме слово «космос» означало давньогрецькою не лише світ та порядок, але й прикраси. Класичною формулою античної аксіології, як ми вважаємо, є положення, що людина є мірилом усіх речей – найяскравіше вираження античного гуманізму. Цей афоризм прийнято пов'язувати з іменем Протагора (біля 480–410 рр. до н. е.).

У фрагментах Геракліта, котрі дійшли до нас (нар. біля 544 р. до н. е. – рік смерті невідомий) можна знайти передчуття формули про людину як мірило всіх речей в ціннісному відношенні. Платон у «Гіппії Великому» наводить висловлювання Геракліта: «З мавп найпрекрасніша огидна, якщо порівнювати її з людським родом». Тут людина розуміється як мірило прекрасного. Платон цитує також слова ефеського мудреця: «Із людей наймудріший в порівнянні з богом здається мавпою, і за мудрістю, і за красою, і за всім іншим» [2, с.162]. З цими словами співзвучний і наступний фрагмент, що у бога прекрасно все, і добре, і справедливо, люди ж одне вважають несправедливим, інше – справедливим. Таким чином, в ієрархічних сходинках ціннісних якостей, у тому числі й краси, «людський рід» знаходиться на останньому щаблі. Вище від нього – лише бог.

Необхідно згадати і той момент, що формула про людину як ціннісне мірило світу має не лише софістичну інтерпретацію. Знаменитий земляк Протагора та молодший його сучасник Демокріт (460 р. до н. е. – рік смерті невідомий, за деякими повідомленнями прожив понад 100 років) проголошував: «Мудра людина є мірилом усього, що існує» [3, с.85]. Положення великого атоміста про людину як мірилом всього вільне від суб'єктивізму, адже, на його думку, «мудра людина» виступає як об'єктивний критерій будь-якої оцінки, оскільки сама є найбільш прекрасним явищем, до того ж вона, як і сам світ, складається з атомів.

Сократ (470– 399 рр. до н. е.) вперше формулює власне аксіологічне, тобто філософське питання в справжньому значенні цього слова: не «що таке», «як влаштовано та чому», на які відповідає будь-яка наука, а чому? Яке значення та смисл мають вивчення явища для людини та її душі? Сократ перший проголосив, що чеснота є знанням. Ця теза має кілька наслідків: 1) тепер розум, а не традиція або авторитет є суддею моральності людини; 2) Спираючись на розум, людина має свідомо та відповідально ставитися до власного життя; 3) людина має виробити, сформулювати свою систему цінностей, моральний кодекс, з точки зору якого повинне оцінюватись життя – і це головне. У цьому й полягала та світоглядна революція, яку констатував Сократ: «Тепер не світовий закон визначає спосіб життя індивіда. Особистість мала створити та протиставити природному хаосу свій моральний закон. Сократ чітко поставив перед філософією нову моральну проблему: або виводити з природи мораль і тоді загибель людства у хаосі звіриних інстинктів неминуча, або ж моральний закон проти поставляє природі як свідомо визначену та раціонально обґрунтовану ідеальну норму. Як жити: у відповідно з ідеалом чи у звичайному порядку – ця дилема на протязі багатьох століть була наріжним каменем духовності особистості.

Так уперше в філософії заявила про себе ціннісна проблематика. Світ людської свідомості розколовся на два плани: ідеальний і матеріальний. А проблема цінностей назавжди поєдналася зі світом духовності та ідеальним виміром буття. Сократ першим показав, що природу людини неможна пізнавати в той самий спосіб, що й природу неодухотворених речей. Народившись, людина має стати сама собою. Вона постійно шукає себе, у кожний момент свого існування, перевіряє образ власного «Я». Сократ зафіксував найважливішу рису моральної поведінки людини: різницю між тим, якою людина є насправді, та тим, що вона думає про себе, тобто між реальними мотивами й свідомим мотивуванням, між дійсними ціннісними настановами особистості та вербально сформульованими цілями, оцінками своєї поведінки. З позиції моральної свідомості людина може бути кращою й

тому шлях до щастя пролягає через самосвідомість, пізнання того кращого, що є в кожному з нас. Для формування людської особистості важливе не те, що дане їй природою, а те, що підноситься над людиною, визначаючи її моральну зверхність над природою – моральний закон.

Велика заслуга в постановці проблеми цінності належить Платону (427– 317 рр. до н. е.) – котрий проголосив головними цінностями мудрість (істина, віра), мужність (краса, сила), розважливість (добро, розум) і справедливість. У системі поглядів Платона ціннісна проблематика займає центральне місце й конкурує з будь– якими іншими темами, які можна виявити в його вченні. Лише в деяких його працях, що збереглися, відсутній прямий аналіз ціннісних понять, але всі предмети дослідження, так чи інакше, представлені в світлі ціннісної проблематики.

Центральним діалогом у становленні проблеми цінностей є «Гіппій Великий». Тут концентруються всі зусилля попередніх діалогів із метою поставити й якось розв’язати проблему цінності. За Платоном: Держава – це людина, яка має набагато більший масштаб. Її найвище завдання – самозбереження засобами формування громадян у дусі добродійності для того, щоб існувала витончена людина у досконалій державі. У такій ідеальній державі, внаслідок природної першості людей, має місце ряд верств кожній із яких відповідають певні моменти в ієрархії цінностей. До верстви нижчої чесноти входять селяни та ремісники, які своєю працею забезпечують матеріальну основу суспільства (виробнича сфера). Чеснота мужності відповідає верстві воїнів і чиновників, котрі мають бездоганно виконувати свій обов’язок, охороняючи державу. Насамкінець, верства правителів – філософів, чеснотою яких є мудрість, визначає законодавство, керує державою, організує духовний розвиток суспільства.

В одному з діалогів Платон дає аксіологічну класифікацію – ієрархію елементів, що складають благо. Прекрасне, досконале, самодостатнє займають друге місце після всього, що стосується мірила, поміркованості та своєчасності. На третьому місці – розум і розуміння. Четверте місце

належить властивостям самої душі: знанням, мистецтвом, правильній думці. На п'ятому – незасмучені та чисті задоволення самої душі, що супроводжують знання та відчуття. На шостому – пісенний лад.

Арістотель (384– 322 рр. до н.е.), як і Платон, розробляє поняття благо, яке включає в себе різні блага, у тому числі естетичні й моральні. За словами О.Ф. Лосєва, Арістотель здійснив повне та кінцеве розмежування прекрасного та доброго, причому це розмежування, яке поступово й повільно наростало до Арістотеля, уперше саме в Арістотеля отримало свою кінцеву форму. Арістотель, на відміну від свого вчителя Платона, більше зайнятий аналізом і уточненням понять, систематизацією категоріального апарату, за допомогою створеної ним формальної логіки як інструменту науково–філософського пізнання. Тому в сфері, що нас цікавить, він уперше робить спробу відокремити цінності (благо) від сутності (єдине), а в сутності починає розрізняти якісну (змістовну) та кількісну (числову) сторони, злиті раніше в Єдиному. Пошук Єдиного як абсолютної формально–логічної, математичної абстракції призводить, на думку Арістотеля, до «дурної» нескінченості, і на цій дорозі не може бути знайдене первісне буття. Для того, щоб зупинитися на шляху нескінченного абстрагування, потрібно перевести проблему в принципово іншу площину, поставивши сократівське питання: «Заради чого?». Відповідь зафіксована філософами в категорії блага як такого, але тоді Єдине, вважає Арістотель, не може бути його сутністю.

У «Нікомаховій етиці» він вводить відповідний термін, називаючи вищою цінністю некорисливе споглядання, «бо ж воно цінне (tīmía) саме по собі» [4, с.286]. У «Великій етиці» Арістотель намагається встановити ієрархію самих цінностей (благ). Із благ одні відносяться до таких, які цінуються (tīmía), інші – до таких, що вихваляють (epaineta), а треті – до можливостей (dynamēis). Тим, що цінується, я називаю, перш за все, благо божественне, найкраще, наприклад, душу, розум, усе те, що первісне; першопринцип і т.ін. При цьому те, що цінується – це шановане, і саме подібні речі шануються всіма. Цілком природно, що обидві «Етики»

Арістотеля, як і його “Політика”, побудовані в основному на змістовному аналізі й систематизації практично всіх духовно– моральних та соціально– значимих цінностей, які діяли в той час. Не випадково, що поряд із першою філософією й формальною логікою особливо популярним і широко використовуваним у середньовічній філософії стало його вчення про благо. Арістотель відмічає й інші підрозділи блага, що ґрунтуються на інших логічних принципах поділу. Так, благо може бути метою і може не бути метою. Говорячи про це, античний мислитель випереджає розподіл цінностей на фінальні й інструментальні, а також на матеріальні та духовні. Благо може знаходитися в душі – такі чесноти, або в тілі – такі здоров’я, краса, або ж поза тим та іншим – такі багатство, влада, пошана тощо. Благо, що знаходиться в душі – найбільш високе. Воно включає в себе три його прояви: розумність, чесноту, насолоду.

До Канта і неокантіанства можна говорити лише про передісторію аксіології. Древня, особливо антична філософія вже виявляє тенденцію до осмислення ціннісних стосунків і частково задає логіку подальшого розвитку аксіології від синкретичного, ціннісно– нерозчленованого світоуявлення до усвідомлення етичних, естетичних, пізнавальних, утилітарно– практичних і інших орієнтацій, тобто до диференційовано осмислюваного ціннісному відношенню у вигляді добра, краси, користі, істини, і далі до синтетичних загальних понять («благо» і «цінність»). Філософія стародавнього світу «програла» різні варіанти інтерпретації ціннісних категорій, необхідність яких була викликана що почався соціальною диференціацією суспільства. У античній філософії було поставлено питання: Що є «Благо»? яке по суті, є питанням загальної теорії цінностей. У античних підходах до категорії цінності вже значною мірою визначена сучасна аксіологічна проблематика.

Середні століття виявилися для аксіології у власному сенсі «темними століттями». Схоластична думка детально і навіть казуїст докладно досліджувала, спираючись на «Никомахову етику» і загальну платонівсько– арістотелівську спадщину, лише теологічну проблематику, онтологію блага,

ієрархічну субординацію благ, розрізнення благ умовних і Блага безумовного, але внутрішній світ особи і цінностей, що конституують його, був для неї ще закритий, і вона не квапилася його відкривати.

У епоху Відродження аксіологічний підхід розроблявся з врахуванням людської суб'єктивності. Вона поклала початок секуляризації історії. З історичних творів цього часу вирушає провіденціалізм. Бог як сила напрямної історії виганяє і замінюється антропоцентризмом, взаємовідношенням між людьми. Людина з його пристрастями і прагненнями проголошується вищою цінністю. Звідси і здійснено інший погляд на історію людства. Зникає есхатологічна концепція історичного процесу з чотирма монархіями і шістьма віками. У творах гуманістів відсутнє песимістичне чекання кінця світу. Новизна поглядів на періодизацію історії полягає в тому, що за критерій гуманісти взяли стани культури. Звідси і три періоди в розвитку людства: 1– древнє століття; 2– *meduimactum*(середнє століття); 3– відродження втрачених цінностей. Здійснюється крутий поворот від теоцентризма до антропології, до світу людських цінностей.

Гносеологічний етап у вченні про цінності хронологічно доводиться на XVII ст. Нового часу і епоху Освіти. На цьому етапі, доля і само вміст ціннісних категорій, що розвиваються в попередні століття, міняється істотним чином. Культ наукового знання стає всеосяжним («знання– сила»), і немає сумнівів у всесиллі науки, у тому числі і для щасливого перевлаштування людського життя. Суперечка йде лише про джерела пізнання та найбільш прийнятні критерії істини. У результаті гносеологічна переорієнтація філософії в XVII ст. звела духовно– ціннісні початки людського життя із загальнокосмічних божественних висот до рівня індивідуального буття. Початий епохою Відродження духовно– культурний процес звільнення і, здавалося б, звеличення людини з метою зробити її центром всесвіту, насправді лише принизили її. Бо духовні і загальнолюдські цінності, лише і роблять людину людиною, виявилися скинутими з сфери Природи і Духу на рівень соціуму, зведеними до ілюзій, що щастя або

нещастя людей залежать від міри розвитку наук і форм державного пристрою. Але саме аксіологічні в точному сенсі дослідження древніх виявилися абсолютно проігноровані новою філософією.

Поняття цінності ввели в науковий обіг Р. Лотце, В. Віндельбанд і Г. Ріккерт, яких вважають основоположниками аксіології. Цей факт загально визнаний. Хоча існує думка (Т.Б. Любімової, І.М. Попової), що розділяється і нами, що вже в роботах І. Канта були викладені основні принципи аксіологічного підходу і сформульовано розуміння цінності як особливого феномену. І це має свої підстави, але конституювання філософської теорії цінностей, тобто аксіології як самостійної філософської дисципліни, остаточно відбувається в кінці ХІХ–початку ХХ століття.

Таким чином, формування аксіологічної проблематики було тривалим і суперечливим процесом; від перших підходів до проблеми до становлення філософії цінності пройшло майже 2,5 тисячоліть. Можна констатувати певну ритмічність в обґрунтуванні цінностей, що мала місце в кожен історичну епоху.

Так, онтологічний підхід в розумінні, характерний для досократиків, починаючи з софістів і Сократа, змінявся антропологічним. У свою чергу онтологічний підхід в Середні віки поступається місцем епосі Відродження з її загостреною увагою до цінностей людського буття, а в Новий час затверджується культом наукового знання і технічного прогресу, тобто установка перш за все на збагнення і перетворення об'єкту. З Канта знову починається поворот до антропології і цей процес завершився обґрунтуванням аксіології як філософської дисципліни в рамках неокантіанства і «філософії життя». У вітчизняній філософії орієнтація в обґрунтуванні цінності на суб'єкт в полеміці з сциєнтистською парадигмою у філософії, в основному, перемагає в ХХ столітті і в даний час є домінуючою. Цінності людського буття стають головним стрижнем світоглядних пошуків і філософських досліджень.

Історія аксіологічних учень детальніше розглянута авторами в попередній монографії: М.М. Підлісній, В.І. Шубін. Філософія цінностей: історія і сучасність. Дніпро, «Ліра ЛТД», 2017, гл. 2–3 (стор. 13–82).

Глава 2. Проблема змісту аксіологічних категорій.

Серед основних понять аксіологічної теорії на першому місці стоїть поняття «цінність», яке й досі є предметом живих дискусій. Домінуючим є погляд, що цінності – це предмети, явища та їх властивості, які задовольняють потреби людини. Цінність – це не річ, і не явище, узяті саме по собі, безвідносно до людини. Цінність – це речі, звернені до людини. У цьому значенні цінність не є сам предмет, цінність – це предмет у його взаємозв'язку з людиною, з точки зору його значимості для людини. Таке розуміння сутності цінності звертає увагу головним чином на властивість речей, явищ, процесів, ідей і виступає засобом задоволення потреб та інтересів людини, служить суспільному прогресу та всебічному розвитку особистості. Очевидно, що визначення цінностей через значимість надзвичайно продуктивне, оскільки дозволяє в теоретичному аналізі розгорнути цінність у площині її зв'язку з людиною.

Однак категорії «значимість» пощастило в марксистській філософії ще менше, ніж категорії «цінність». У “Філософській енциклопедії” можна виявити лише визначення цього поняття. При цьому спеціально зауважується, що філософія розглядає гносеологічний зміст поняття значення виразів природних штучних мов, залишаючи поза увагою види значень виразів, які невласиві для теорії пізнання, наприклад, значення виразів як проявів намірів, інтересів тощо. Але саме в останні роки значення якраз і стали цікавити аксіологію. Значення, що розуміються крізь призму інтересів, потреб, цілей та ідеалів і є значимість. Щоб розглянути цінність за допомогою відношення значимості, необхідно наголосити на тому моменті, що цінність – не соціальна форма буття явища, речі, предмету. Будь– який природний чи штучно створений предмет, явище, охоплений суспільними

відносинами, втягнутий у людську діяльність, стає у той же час суспільним предметом, набуваючи соціального буття, де знімається його природна визначеність. Таким чином, предмети, створені людиною та включені і суспільні відносини, постають як складні комплекси природних і соціальних характеристик, як єдність органічних властивостей і суспільних змістів, утилітарних та духовних значень, які розкриваються суб'єкту в різних формах матеріального та духовного освоєння. Як зауважував з цього приводу К. Мегрелідзе: "... продукт не має, звичайно, власного, незалежного від людини смислу. Він набуває сенсу та значення лише в дійсності, а по суті своїй відноситься до соціальної дійсності та складає її частину" [6. с.38].

Людину оточує світ другої природи, культурна реальність, точніше, людина живе в цій реальності й взаємодіє, вступає у відносини з уже з олюдненими, освоєними речами, в яких втілюються здібності та потреби людей. Світ предметів, в якому живе людина, саме в силу факту його створеності, олюдненості має значимість або значення (в аксіологічному розумінні) для людини, небайдужій їй, оскільки в ній вона бачить саму себе, усе багатство творчої діяльності та людської сутності. Саме тому суспільний предмет, існуючи лише для людини може бути включений у відносини значимості, тобто являти собою цінність, отже, ціннісні властивості предмета, які мають значимість для людини, є соціальними. Цінність проявляється відносно значимості об'єкта (носія цінності) і людини (суб'єкта). При цьому необхідно зауважити, що значиме відношення, зрозуміле в широкому розумінні, є більш універсальним, існує взагалі в живій природі (наприклад, значення тих чи інших елементів природного середовища для діяльності тварин в орієнтуванні). Значимість одного явища для буття іншого є одним з істотних моментів універсальної взаємозалежності явищ. Ціннісні ж відносини – особлива група відносин значимості, яка реалізується лише в людському суспільстві й існує як соціальний феномен, який в силу вказаної властивості суспільного предмета, має особливу якість. Кожен суспільний предмет, об'єкт, який втягується в

людську діяльність, може розглядатися як своєрідний знак, що містить у собі соціальні зв'язки та упредметнені суспільні відносини. Дійсно, знак розглядається як матеріальний предмет (явище, подія), який виступає як представник деякого іншого предмета, властивості чи відношення, і використовується для здобуття, зберігання, переробки та передачі повідомлень (інформації, знань) [5, с.198]. У цьому розумінні знак – представник соціальних зв'язків та відносин, упредметнених в об'єкті ціннісного відношення, представник усієї сукупної творчої діяльності людини, її цілей і прагнень, втілених у предметах другої природи. Відносно людини знак перетворюється для неї в соціальну значимість, яка служить основою цінності.

Відносини значимості виникають не лише в процесі суб'єкт– об'єктних відносин, коли людина оцінює предмети, явища, події з точки зору своїх потреб та їм інтересів. Ряд авторів, до яких ми приєднуємося, наголошують на міжсуб'єктній природі ціннісних феноменів. З цієї точки зору, цінності виражають й найбільш загальні типи відносин між суб'єктами будь– якого рівня – від особистості до суспільства в цілому. Міжсуб'єктні відносини складаються стосовно об'єктів (явищ, фактів, процесів, подій природної та суспільної дійсності), які в процесі оцінки набувають позитивної або негативної значимості. Таким чином, цінність виникає в результаті суб'єкт– об'єктних і міжсуб'єктних відносин, а її основою служить значимість об'єкта, що виступає носієм цінності. Суть цих носіїв у тому, що вони є речовими знаками неречових відносин. Отже, цінність має знакову природу, яка містить у собі певне значення та зміст.

У філософській літературі неоднозначно розв'язується питання про позитивні та негативні цінності. Більша група авторів (Василенко В.А., Дробницький О.Г. Мотрошилова Н.В, Гречаний В.В., Столович Л.Н., Дьомін М.В. та ін.) вважають, що цінність – це позитивна або негативна значимість предметів і явищ для життєдіяльності людини та особистості. Тому, на думку цих авторів, досить правомірною є класифікація цінностей, яка розподіляє їх

на негативні та позитивні. Інші ж автори (Афанасьєва І.Г., Анісімов С.Ф., Гранін Ю.Д., Коршунов А. М. А.М., Попов С.І., Тутаринов В.П. та ін.) навпаки, вважають, що цінності виражають лише одну з форм значимості, а саме: позитивну, таку, що співвідноситься тільки з прогресивною лінією суспільного розвитку. Дійсно, на перший погляд здається, що виділення позитивних і негативних якостей призводить до появи таких алогічних, неприродних понять як хибна істина, огидна краса, зле добро. Однак ми вважаємо за можливе існування полярних ціннісних протилежностей (добро – зло, прекрасне – огидне), які походять з подвійної природи ціннісної основи (значимості об'єкта – носія цінностей). Чому ж негативні значимості є цінностями? Очевидно тому, що вони допомагають люди розкрити сутність позитивних якостей і ціннісно орієнтуватися в житті, виходячи з них. Смерть як негативна цінність утверджує життя як безумовно позитивну та вищу цінність. Усі різноманітні модуси існування, діяльності люди у світі включають в себе цю дихотомію: позитивне та негативне. Негативні значимості суть цінності, оскільки допомагають розкрити багатство й розмаїття людських уподобань, інтересів, усю різноманітність проявів реального життєвого процесу.

Який же спосіб існування цінностей? Об'єктивні вони чи суб'єктивні? Історії аксіології, як вже було показано, це одне з найпринциповіших питань, оскільки від його розв'язання залежить визначення природи ціннісних феноменів. У сучасних вітчизняних дослідженнях можна виокремити дві позиції:

1. Розуміння цінності як об'єктивної властивості речей, закладеної у їх власній природі (Дьомін М.В., Коршунов А. М., Крюков В.В., Броник В., Подольська Є.А., Оссовський В. Л. та ін).

2. Друга позиція характеризує цінності як специфічні утворення свідомості, які виступають у формі узагальнених уявлень про найбільш бажані блага у формі цілей та ідеалів (Бакурадзе О. М., Здравомислов А.Г.,

Нарський І.С., Попова І.М., Моїн В.Б., Золотухіна– Аболіна Є. В., Розін Я.А. та ін.).

Вважаємо, що зіткнення цих двох позицій не може бути розв'язане простим подоланням однієї з них як помилкової. Справа в тому, що за всю історію аксіології ця проблема взаємозв'язку абсолютних і відносних, суб'єктивних об'єктивних цінностей (а саме в цій дихотомії, на нашу думку, суть розбіжностей двох окреслених позицій) не розв'язана. Ми дотримуємося точки зору, згідно з якою природа цінності суб'єктивно– об'єктивна. Цінність об'єктивна в тому плані, що предмет, об'єкт, явище, втягуючись в сферу людської діяльності, набуває особливої соціальної якості. В об'єкті ціннісного відношення упредметнені об'єктивні соціальні зв'язки та відносини. Таким чином, саме об'єкт– носій цінності має об'єктивну природу. А, безумовно, об'єктивний характер, незалежний від безпосередньої свідомості особистості, мають лише абсолютні вищі цінності, які зберігають своє позитивне значення у всі часи. Ці цінності ми не відносимо до трансцендентного царства значимостей, а пов'язуємо з нормативно, загальнозначимими системами відліку, що існують у культурі. Тобто, це – ідеали, норми, ціннісні уявлення про безумовно– справедливе, добре, красиве, правильне, правдиве, область об'єктивного та об'єктивованого духу (продукти духовної діяльності людей, що існують у надіндивідуальній формі).

З іншого боку, варто зазначити той істотний факт, що цінність не може існувати поза свідомістю особистості. “Ціннісний характер світу, – як зазначав М.О. Лоський, – припускає наявність суб'єктів, але з цього ніяк не витікає ніби цінності повністю зумовлені буттям суб'єктів» [6, с.287]. Тобто, цінність не може бути лише функцією психічної діяльності людини. Ми в розумінні цінностей виходимо з категорії значимості для потреб та інтересів особистості.

Потреба ж в тій або іншій формі пред'явлена свідомості, і той предмет, який потреба знаходить для свого задоволення, відображаючись у свідомості,

постає як цінність. Звідси витікає все розмаїття відносних цінностей, хоча і суб'єктивних у своєму бутті, але їх відносність не може вести до абсолютного релятивізму, оскільки вони залежать від об'єктивної природи оцінюваних об'єктів (тобто не матеріальності, речовності, а, як ми вже відмічали, включеності в об'єктивні суспільні відносини, у суспільне буття), від конкретних потреб, інтересів людей і конкретної культури (абстрактно–значимих пріоритетів, нормативів і абсолютних цінностей, які впливають на відносні цінності). З вище сказаного виходить, що суб'єктивність чи об'єктивність цінностей може бути встановлена через розуміння взаємозв'язку абсолютних і відносних цінностей.

Будучи за своєю природою єдністю об'єктивного та суб'єктивного, феномен цінностей може бути представлений як істотна характеристика свідомості. «Ціннісний» «вимір», вважає Д.І. Дубровський, необхідно властивий тією чи іншою мірою явищам суб'єктивної реальності, являє собою особливу якість, котру неможливо звести до інших «вимірів», наприклад, до істинного. Добре відомо, що хибні уявлення можуть мати для особистості виключно високу значимість, а істинні – дуже низьку позитивну або навіть негативну значимість» [7, с. 107]. Утворення ціннісних уявлень як істотних характеристик індивідуальної, особистісної та суспільної свідомості відбувається двояко: з одного боку, цінність виникає через безпосередню даність значимості предмета для виявлення потреби (відносні, суб'єктивні цінності), з іншого – цінність формується через порівняння тих або інших предметів з цінністю– образом, який циркулює в суспільній свідомості. Соціокультурні цінності, що виробляються в кожній культурі, і є ті взірці, які вже утвердили себе як істотно значимі для життєдіяльності окремої людини та суспільства.

Розглянемо природу ціннісного відношення. З нашої точки зору, це дозволить в'яснити гносеологічний статус оцінки та цінності як її результату, а також розглянути роль емоцій у ціннісному сприйнятті. Суб'єкту, окрім предметно – практичного та пізнавального властиве ще й

ціннісне ставлення до об'єкта. У свідомості людини в ході оволодіння дійсністю постійно здійснюється дві операції: відображення суб'єктом зв'язку між об'єктами та відображення суб'єктом зв'язку з ним самим як суб'єктом, тобто встановлення ціннісного відношення до світу. Специфіка цього відношення, таким чином, полягає у встановленні значимості об'єкта для суб'єкта. Усі предмети природи мають ніби подвійне буття – природне, речове та ціннісне, аксіогенне, а тому необхідні різні підходи до їх освоєння. Якщо при науково– теоретичному освоєнні дійсності об'єкт розглядається таким, яким він є поза та незалежно від свідомості людини, то при ціннісному освоєнні – таким, яке його значення для задоволення потреб та інтересів людини. У першому випадку людину цікавлять питання сутності та природи даних явищ, у другому – вона запитує: як до нього ставитися, як використати корисні властивості даного предмета та усунути інші? Ціннісне відношення обов'язково включає в себе почуття, емоції, переживання, волю. Той факт, що свідомість не зводиться лише до абстрактно– логічних, розсудкових форм, а включає в себе переживання та волюву спрямованість, був спеціально досліджений психологами. А.М. Леонт'єв запропонував розрізняти “об'єктивні значення” і “особистісні змісти”. Значення – це “таке, що стало надбанням моєї свідомості ... узагальнене відображення дійсності, вироблене людством та зафіксоване в формі поняття, знання та навіть вміння”; зміст “виражає саме його (суб'єкта) відношення до усвідомлюваних об'єктивних явищ” [8, с. 288– 291]. На нашу думку, ці особистісні змісти є суб'єктивними смислами (котрі постають такими для особистості, групи, суспільства) та цінностями. Аналогічну ідею розвивав один з найбільших радянських психологів С.Л. Рубінштейн: “Свідомість людини включає ... не лише знання, але й переживання того, що в світі значиме для людини в силу відношення до її потреб, інтересів тощо”. І далі “... свідомість відображає буття об'єкта та виражає життя суб'єкта в відношенні до об'єкта” [9, с. 149, 150].

Далі ми вважаємо за необхідне підкреслити, що відмінність теоретичного й ціннісного відношення в пізнанні людиною світу можлива лише на рівні абстрактно– теоретичного початку, тому що будь– яке відображення включає в себе взаємопов’язані пізнавальні та оціночні моменти. У пізнанні в єдності злиті два завдання – необхідність відтворення як природних якостей, так і функціональних особливостей об’єкта. Таким чином, ціннісне відношення до дійсної – необхідний момент пізнання світу. Але більш детально гносеологічний статус цінності та ціннісного відношення розкриває категорія оцінки.

Спираючись на праці вітчизняних і зарубіжних аксіологів останніх десятиліть (70– 90 рр.) вважаємо, що оцінка, оціночні судження мають певну пізнавальну функцію. У чому вона виражається? Перш за все у відображенні, а отже, у пізнанні значимості, цінності явищ, їх ролі в житті суспільства. Завдяки оцінці людина пізнає і власне положення в світі, ставить питання не лише про те, що існує, але й чим це існуюче для неї є, тобто, оцінка впливає на процес самопізнання людини як особистості. На основі оцінки себе як особистості індивід будує свої уявлення про саме життя, цілі, особистісний змісті. З’являється я – концепція, яка визначається як сукупність всіх уявлень індивіда про себе, сполучена з їх оцінкою. За ціннісно– оціночним підходом до предметів, об’єктів оточуючого світу виявляється, як ми вже бачили, відношення предмета чи процесу до суб’єкта, відношення до них суб’єкта: тут суб’єкт не відволікається від своїх переживань, емоцій, а навпаки, прагне їх урахувати, опираючись на свою особистісну, емоційну реакцію на те, що пізнається. Емоційно сприйнятий: суб’єкт виявляється оцінений і, таким чином, даним внутрішньому світові суб’єкта як цінність. “Емоція, – пише П.В. Сімонов, – відображає предмети та події зовнішнього середовища в їх відношенні до актуальних потреб, звідки й виникає категорія значимості цих предметів та явищ, їх суб’єктивна оцінка [10, с.149]. Таким чином, ціннісне сприйняття світу можна назвати перш за все емоційно –

ціннісним, тому що для самої людини значимість дійсності визначається емоційною даністю предметів та об'єктів.

Оціночність емоцій як їх провідна істотна риса наголошувалася багатьма авторами: П. К. Анохіним, В. К. Вілюнасом, А. М. Леонтьєвим, С.Х. Раппопортом, Є. В. Золотухіною– Аболіною, Б. І. Додоновим,

А. Я. Хапсіроковим та ін. У той же час у літературі з проблеми цінностей зустрічається думка про те, що істинна оцінка та цінність як її результат виникають не на рівні емоцій, а лише в оціночному судженні, тобто у вербальній дискурсивній формі. Так Афанасьєв І. Г. вважає, що оцінка здійснюється на двох рівнях: емоційному та раціональному. У першому випадку вона носить неусвідомлюваний характер, проявляючи себе в почутті задоволення чи незадоволення; у другому – усвідомлювальний і знаходить вираз у своїй корисності, важливості, значимості для людини й суспільства. Зведення емоційного рівня оцінки до неусвідомлювальних проявів, на нашу думку, збіднює уявлення про ціннісні феномени та способи їх вираження. Раціональний рівень оцінки призводить до вербального понятійно – теоретичного втілення цінностей, а це не може розкрити всього змістовного багатства цінності, лише відтворюючи її абстрактну схему. У даному випадку ми повністю поділяємо думку Золотухіної – Аболіної Є. В., яка вважає формою оціночного відображення емоції й почуття та наполягає на тому, що емоційний світ може відображатися у вигляді особливого емоційно – ціннісного образу, а не тільки у вигляді переживання. Дійсно, хоча емоційно – ціннісне сприйняття є позараціональним осягненням дійсності, але воно чітко усвідомлюється самим суб'єктом. Також існує багато засобів невербальної передачі загальнозначимих, ціннісних уявлень та ідей в історії культури. Прикладом не поняттєвого й невербального виразу ціннісної свідомості можуть служити такі духовно– практичні феномени як обряд, ритуал, звичай, а в образотворчому мистецтві скульптура та живопис. Ціннісні переживання автора в буквальному значенні виявляються втіленими

в чуттєво– наочному образі. Також специфічним в цьому плані вплив музики, танцю та пантоміми.

Те, що емоції є формою оціночного відображення дійсності, по суті є способом виразу цінності, зовсім не применшує їх (цінностей) пізнавального статусу. На нашу думку, емоції обов'язково включають відображення об'єктивного світу, вони є предметними й виражають не лише внутрішній світ особистості, але й відношення між внутрішньою та зовнішньою дійсністю, між суб'єктом та об'єктом. Це підтверджують і психологи у своїх дослідженнях: “Цілісне емоційне явище, – відмічає В. К. Вілюнас, – завжди являє собою єдність двох моментів: з одного боку, деякого змісту, що відображається, з іншого – власне емоційного переживання, тобто специфічного зафарбування, з яким даний зміст відображається суб'єктом” [11, с.22]. У процесі ціннісного ставлення до світу формується специфічний емоційно– чуттєвий образ, який, на відміну від гносеологічного, ніби розгортає предмет під певним кутом зору – відповідності потребі людини. Об'єктивні характеристики в даному випадку відбиваються суб'єктивним, переробляються ним, знімаються в ньому. Чуттєвий матеріал, з якого будується образ, отримує суб'єктивну інтерпретацію. Ця наявність в емоційно – чуттєвому образі переробленого, такого, що пройшов через суб'єктивну інтерпретацію, але об'єктивного змісту, дає можливість емоційно– чуттєвим шарам свідомості орієнтувати людину в предметній дійсності, служити основою активності людини, виступати як визначальні фактори особистісної поведінки. «Наслідуючи ціннісні образи, – зауважує Золотухіна– Аболіна Є.В., – людина проявляє не хаотичну активність, спонукувана лише внутрішніми імпульсами, але й діє відповідно як до своєї потреби, так і до логіки предмета, здатного цю потребу задовольнити, хоча сама ця об'єктивна логіка йому не дана” [12, с. 55],

У вітчизняній літературі останніх десятиліть ціннісні орієнтації вивчалися філософами, психологами, соціологами. У соціологічній і філософській літературі вивчення ціннісних орієнтацій опирається на

психологічні дослідження, настанови (праці Узнадзе Д.Н., Прангішвілі А.С., Надірашвілі Ш.А., Натадзе Р.Г. та ін.), яка відіграє спрямовуючу та організовуючу роль у поведінці суб'єкта. Настанова, згідно з Узнадзе, – фактор, який організує множинність особливостей особистості в цілісність її структури. “У випадку наявності якої– небудь потреби і ситуації її задоволення в суб'єкта виникає специфічний стан, який можна охарактеризувати як настанову його на вдосконалення певної діяльності, спрямованої на задоволення його актуальної потреби” [13, с. 170].

Настанова є розбудовою психічних сил людини для дії в певному напрямі. Якщо людина досягає в результаті діяльності бажаних результатів, то настанова закріплюється в її свідомості, включаючись у систему фіксованих настанов особистості. Такі настанови служать глибинною основою мотивів поведінки особистості в ситуації, яка споріднена з реалізацією попередньої настанови. Зміст настанови залежить від засвоєних особистістю соціальних цінностей і можливості їх реалізації з певних позицій. Повторення актуальних настанов створює цілісну та відносно гармонійну систему фіксованих настанов. Це й є ціннісна орієнтація особистості як певне відношення до цінностей даної культури. Орієнтація – це спрямованість уваги та дій особистості на досягнення певної цінності, яка має актуальне значення. Ціннісні орієнтації визначають сприйняття індивідом соціальної ситуації та вибір відповідного образу дій, таким чином, настанова й ціннісна орієнтація взаємопов'язані.

Дослідники позначають поняттям ціннісна орієнтація елементи мотиваційної структури особистості, на основі яких нею здійснюється вибір цілей, мотивів конкретної діяльності з урахуванням конкретної ситуації. Так. Здравомислов А. Г. зауважує: “Сукупність таких, що склалися та усталилися, ціннісних орієнтацій утворює ніби вісь свідомості, яка забезпечує стійкість особистості, спадкоємність певного типу поведінки та діяльності, котра виражена спрямованості потреб та інтересів” [14, с.202]. Глибинною основою цієї спрямованості, на нашу думку, служать ціннісні орієнтації, які при цьому

постають найважливішим фактором, що регулює та детермінує мотивацію особистості. Якщо розуміти під мотивами усвідомлювані, такі, що є властивістю особистості спонукання поведінки та діяльності, що виникають при вищій формі відображення потреб, то можна сказати, що ціннісні орієнтації постають основою цих спонукань як прагнень до задоволення потреб. Особистість формує протягом життя своє аксіологічне «Я» як систему ціннісних орієнтацій. І якщо людина орієнтована на задоволення, перш за все, наприклад, естетичних потреб, та очевидно, глибинне аксіологічне «Я» такої особистості основане переважно на естетичних, а, можливо, і гедоністичних цінностях. Це, так би мовити, приклад програмної життєвої спрямованості. Але і в реальних, конкретних вчинках людина опосередковує мотиви своїх дій аксіологічними структурами особистісного «Я».

Таким чином, провідним компонентом змістовної структури ціннісних орієнтацій, на нашу думку, виступає той компонент поведінки, який виражає загальну спрямованість особистості та організовує в єдине ціле всю мотиваційну структуру особистості. Однак для того, щоб ціннісні орієнтації могли стимулювати поведінку й вчинки, діяти як фактор мотивації особистості, людина має визнати й прийняти певні цінності, дати їм оцінку з точки зору своїх потреб та інтересів. Таким чином, орієнтація на певні цінності може виникнути лише як результат їх попереднього визнання, позитивної оцінки. За Б. Додоновим, необхідно, щоб суб'єкт “запланував” певну цінність у своїй свідомості, щоб спрямував свою діяльність на оволодіння нею. Вони дають важливий імпульс для пізнавальних, емоційних і вольових процесів, які відіграють важливу роль у програмі життєдіяльності людини” та “програмі потреб” [15, с. 8].

Спочатку особистість отримує інформацію про існування цінності та умови її реалізації, потім здійснюється трансформація, тобто переклад інформації на власну індивідуальну мову. Далі йде активна діяльність: цінність, яка пізнана, приймається або відкидається. Залежно від цього

відбувається інклюзія (включення в особисто визнану систему цінностей) та динамізм (зміни особистості, які зумовлені прийняттям цінностей), або ж негативно– байдуже, іноді навіть вороже ставлення до цінностей. На нашу думку, описаний процес пізнання й прийняття цінностей дозволяє виділити ще два рівні або компоненти в структурі ціннісних орієнтацій: когнітивний (змістовий) та емоційний. На цих двох рівнях оснований компонент поведінки, описаний раніше. Когнітивний або смисловий рівень включає в себе всі визнані цінності та сам процес їх визнання.

Отже, у ньому зосереджений соціальний досвід особистості. Емоційний компонент передає переживання індивідом свого відношення до даних цінностей та визначає особистісний зміст цього відношення.

Глава 3. Проблема типології цінностей.

Проблема типології та ієрархії цінностей полягає в тому, що завершеної та повної систематизації цінностей у літературі немає, а всі спроби її створення залишилися благими намірами. І справа тут не стільки в множині та розмаїтті аксіологічних концепцій, скільки в самому змісті проблеми. Дійсно, якщо життя у Всесвіті вічне й нескінчене, а людина смертна, кінцева в просторі та часі, то чи вмирають разом з нею і її цінності? Якщо так, то зникає і сама проблема, а якщо ні, то що може бути абсолютною цінністю відносно життя і людини, і людства, у всякому випадку земного? Тому тут важливі не конкретні варіанти типології, яких може бути як завгодно багато, а самі їх вихідні принципи. Маються на увазі, по– перше, зв'язок цінностей з людиною, без якого вони позбавляються свого змісту. Можна сказати, що цінність і є вихідна умова та місце зустрічі кінечної людини з вічністю. Цінність у цьому значенні виступає як свого роду сходинка до безсмертя. Якщо, зокрема, оцінка веде з підсвідомості в свідомість і соціум, то цінність – із свідомості й соціуму – у надсвідомість і сферу духу, хоча, звичайно, за допомогою свідомості та через той же соціум. Тому, подруге, важлива й необхідна не сама по собі класифікація, а саме

ієрархія цінностей. Дійсно, якщо цінність є посере- дником між людиною та не самим буттям, а його вищим змістом, то цінності стають сходинками сходження людини цією ієрархічною драбиною. Таке сходження можна вважати реальним прогресом культури й суспільства, як– що вже вводити це поняття. Звідси, по– третє, важливо не просто описати чи вивести подібну ієрархію з тієї або іншої концепції, а й установити внутріш– ню тенденцію зміни ціннісних прерогатив та змістів, особливо в процесах пе– реоцінки цінностей на переломних рубежах історії. “Найважливіше завдання аксіології, – стверджує М. О. Лоський, – полягає у встановленні абсолютних цін– ностей та подоланні аксіологічного релятивізму, тобто вчення, яке стверджує, що всі цінності відносні та суб’єктивні” [16, с.288]. А це має в принципі виключати побудову якої б то не було ієрархії, хоча, як ми бачили, поняття вищої цінності у вигляді всезагальної системи інтересів присутнє, наприклад, у неореалізмі, а французький екзистенціалізм може вважати абсолютною самою безмежність свободи індивідуального вибору.

Усім вищеназваним принципам відповідає тією чи іншою мірою, мабуть, лише персоналістсько– феноменологічні концепції, якщо, звичайно, мати на увазі тільки власне аксіологічне вчення. Сам М. О. Лоський, безсумнівно, прийняв до уваги в своїй концепції названу ним “дивовижною спробою” ціннісну ієрархію М. Шелера, головним в якій саме і є визнання ієрархічності цінностей як їх сутнісної ознаки, без якої вони втратили свій сенс. Будувати свою ієрархію М. Шелер починає з поняття “приємного – неприємного”, що виражається почуттями болю та задоволення, котрі можуть бути віднесені до групи чуттєвих цінностей. Над ними підносяться життєві (“вітальні”) цінності типу “благородного – низького”, які змінюються, у свою чергу, цінностями духовними, до яких входять групи естетичних (“прекрасне – огидне”), морально– правових (“справедливе – несправедливе”, “праве– неправе”) та гносеологічних цінностей “чистого пізнання”. І насамкінець, вищими є цінності святості, які за звичною нам схемою можна назвати релігійними. Зміст цієї типології в тому, що

“становлення Бога та становлення людини з самого початку взаємно передбачають одне одного”. Тому “людина є місце зустрічі” [17, с.94] буття з Богом, а це означає, що людину робить людиною те, що виходить за межі її життя, тобто дух. А оскільки вічний божественний дух здійснюється в людині і через людину в пориві світової історії, то оживотворення духу є мета та межа кінцевого буття та процесу.

М. О. Лоський у своїй аксіологічній концепції також відмовляється від спроб створити завершену систему цінностей, хоча його типологія, яка враховує окрім шелерівської ще ряд класифікацій, є більш проробленою саме в плані цілісності всієї ієрархічної системи. У цій телеологічній по своїй суті ієрархії субстанційний діяч (від електрона до людини) як суб’єкт цінності має пройти всі сходинки нормальної еволюції, якими й визначаються ранги відповідних їм цінностей. Слідом за В. С. Соловйовим він позначає ці етапи як неорганічний, рослинний, тваринний, людський та божественний, на кожному з яких відповідний суб’єкт– діяч має послідовно бути живим, свідомим, розумним і, нарешті, досконалим, досягнувши абсолютної самоцінності в царстві Божому. Усі цінності тваринного земного буття, неорганічного, біо– логічного й соціального, є, природно, відносними. Ця обмеженість визначається, по– перше, неминучою наявністю в них зла тією чи іншою мірою, а тому, по– друге, одна й та ж сама цінність може бути джерелом різних і навіть протилежних норм та правил соціальної активності. Зло тут не є випадковим непорозумінням або похибкою, а об’єктивною умовою нормальної еволюції до абсолютного добра. Його можна досягнути лише за умови свободи суб’єктів цінності, але сама свобода пов’язана з можливістю не тільки добра, але й зла у вигляді егоїстичного самолюбства та ізолюваності від інших суб’єктів. Тому “зло є деякий особливий вид буття... є вільний акт діяча... у погоні за найбільшою позитивною цінністю... однак на неправильному шляху. Зло в цьому розумінні є все те, що перешкоджає досягненню абсолютної повноти життя (хвороба, огидність, ненависть, смерть). Але з’являється воно на шляху до абсолютного добра, “хворобливо

торкаючись тих істот, які і самі вносять зло у світ, служить для них або карою, або попередженням... У цьому розумінні навіть і зло має свою позитивну цінність: у царстві злих духів воно використовується як засіб зцілення їх від зла.

Важливим моментом є те, що зло, за Лоським, виникає в земному житті не лише при реалізації відносних, але й при реалізації абсолютних цінностей. “Учення про те, що абсолютні цінності непорушні та що природа абсолютної цінності сама по собі ніколи не породжує зло може призвести непроханих “благодійників” людства, людей з революційною натурою до переконань, що вони мають право змінити з шляху без звертання до совісті всі перешкоди заради відстоюваних ними абсолютних цінностей (а насправді вони борються ... не за абсолютні, а за відносні цінності, хибно абсолютизуючи їх)”. Подолання найважливішої з людських помилок, згідно з яким, якщо служиш “великій меті”, то все дозволено, можливе тільки на шляху постійного та поступового перетворення кожної людини у процесі її нормальної еволюції до світового духу. “Ця мета, як і личить Духу, може полягати в тому, щоб увесь устрій світу та будь-яка подія в ньому служили спонуканням до розвитку духовності в особах душевно-матеріального світу, а, отже, виховували б їх для возз’єднання з Царством Божим” [18, с.301]. А досягнути цього царства, абсолютної повноти життя, а, отже, абсолютної самоцінності може лише вільна особистість на шляху свого одухотворення. Тому не абстрактні й далекі від реалізації цілі та ідеали, а царство особистостей є сферою вищих абсолютних цінностей... Усі інші абсолютні цінності такі як моральне добро, краса, істина, свобода, суть лише окремі цінності: вони мають зміст тільки як аспекти життя персональних істот. Звідси ясно, що вищий вид любові є любов до індивідуальної особистості.

Цей ієрархічний персоналізм, як, назвав свою концепцію Лоський, не просто відображає основні больові точки ХХ ст., але й демонструє, на відміну від багатьох західних учень, реальний, та головне, повсякденний та позитивний шлях від всеохоплюючої кризи як кризи духовності в першу чергу.

Мова йде про принципи духовного самовдосконалення всіх і відразу, але не в недалекому майбутньому, а сьогодні, кожного і власними зусиллями, на якій би щабліні соціальної драбини людина не знаходилася. Головна відмінність цих аксіологічних учень від соціально– політичних утопій, а, отже, конкретне значення для нас полягає в тому, що тут здійснюється ієрархія цінностей, а не людей, тому що кожна людина в них розглядається як актуальна та потенційна самоцінність.

Другий урок, який варто було б урахувати, – це сам принцип відношення до абсолютної цінності як сенсу людського існування. Наприклад, у позитивістсько– матеріалістичних концепціях вищою цінністю безумовно вважається людське життя та засоби його забезпечення; що, здавалось би, може бути гуманніше? Але чи помітимо ми при цьому момент перетворення людини з самоцінності в засіб реалізації його біологічного існування? Чи помітимо ми різницю в загибелі людини за народне добро й рідну владу чи за честь та гідність свою, близьких людей, свого народу? План будь– якою ціною – як перша заповідь чи життя з гідністю? Подібне протиставлення відразу зникає, як тільки кожна з цінностей починає займати в ієрархії своє місце.

Третій урок полягає в тому, що сама ця ієрархія не абсолютна, для цього достатньо порівняти всеохоплюючі філософські системи Платона, Гегеля та Соловйова, щоб зрозуміти головні принципи зміни ціннісних пріоритетів. І в будь– якому випадку на вершині ієрархії можуть бути лише самодостатньо безмежні, вічні й невичерпні ідеали, яких неможливо досягнути раз і назавжди, а потім забути про них та прагнути нових. А ними можуть виявитися лише вищі духовні цінності, наприклад, любов як джерело життя й єдності людського роду та краса як головна умова любові.

Вищою цінністю, що пов'язує моральність і мораль, є, безумовно, добро, яке, як писав В. Соловйов, є належне, але воно може бути лише добром тільки за умови, коли ми його бажаємо. Тому добро й стає ядром та внутрішньою основою культури у сфері моралі чи моральної культури як

прояв моральнісних цінностей. Мораль же, будучи сукупністю норм людського гуртожитку, при переході в право буквально нав'язує йому справедливість як вищу цінність, а значить – норми, цілі та основи правової культури, до якої реальному праву дуже важко дотягнутися.

Об'єкт– носій цінності як посередник міжсуб'єктних відносин виступає тут як матеріальна цінність, незалежно від того, чи йде мова про землю, воду, повітряний простір, продукти природи або духовної праці у вигляді креслень, розрахунків, картин та скульптур. І як будь– яка матеріальна цінність він може виступати в ролі товару з ціною, що відповідає його соціокультурній значимості та кон'юнктурі ринку. У цьому випадку продається не духовність, а саме річ як її носій. Об'єкти– посередники загальнозначимих цінніс– них відносин як матеріальні цінності й складають ядро та основу матеріальної культури. Саме культури як матеріальні цінності постають перед нами не лише як корисні речі, але й як носії духовних цінностей, перш за все самі люди, які продають свої руки, тіло, душу, майстерність і талант як мінімум в якості робочої сили. Роковим для нашої культури є те, що її матеріальна частина розвивалася набагато сильніше, ніж духовна. Рівновагу її порушено. Культура, що розвиває тільки матеріальну сторону без відповідного духовного прогресу, подібна до корабля, який, залишившись без рульового управління, втрачає свою здатність маневрувати та неухильно рухається назустріч катастрофі. Саме тут, у цьому розриві духовної та матеріальної культур, знаходиться основне джерело небезпеки тепер уже для земного життя людства в цілому. Тому що саме у сферу всезагального відчуження давно вже потрапила й сама Природа. Відношення до неї як до носія морально– естетичних цінностей на рівні ідеалу фактично ніяк не впливає на її матеріально– економічне використання як об'єкта та засобу біотехнічного життєзабезпечення суспільства й держави в першу чергу, а не людини як індивіда та особистості. Та й поняття екологія (від грец. “otxog” – місцеперебування) виникає з проблеми взаємовідношення суспільства та природи як оточуючого середовища. Але ж хіба природа просто оточує

людство, а не є єдиною та головною умовою і джерелом його існування? Хіба людство з його ноосферою не є органічною частиною природи? Щоб виконати своє завдання, еко–логія природи має бути поєднана з екологією людини в єдиній планетарній культурі людства, тому що Природа і є головний засіб подолання розриву матеріальної та духовної культур. Вона об'єднує людей належно від будь–яких видів соціальної відмінності, що вносяться недосконалістю суспільного життя людства, яке тому і має бути встановлене згідно з природою відносин ціннісного рівня.

Між тим нерозвиненість ціннісної свідомості як однієї з головних ознак соціокультурних криз призводить до соціальної короткозорості. Простіше кажучи, мова йде про відсутність елементарного ціннісного стрижня в структурі нашої індивідуальної чи колективної душі. І ми чекаємо і вимагаємо ззовні, від кого завгодно, лише не від самих себе, і елементарних життєвих благ, і доленосних ідеалів. Але хто може вирішити за людину проблему сенсу її життя? Ніхто, здавалось би, але, на жаль, світ поки що влаштований так, що бажаючих учити нас більше ніж достатньо, і це є зворотна сторона тієї ж нерозвиненості ціннісної свідомості. Вона призводить нас до переконання, що хтось повинен, і, головне, може дати нам ці блага та ці ідеали. Утілювати нове ціннісне мислення в саме життя, у процеси реального перетворення всіх сфер суспільства без зусиль самого суб'єкта неможливо.

Дійсним питанням і завданням аксіології є обґрунтування системи вищих цінностей як сукупності норм та ідеалів. Будь–яка система цінностей є багаторівневим складним утворення як за змістом цінностей, котрі входять в неї, так і за їх місцем у цій системі. Можна говорити про систему цінностей певної особистості, конкретної соціальної групи, класу, суспільства, усього людства. Усередині системи цінностей будь–якого рівня можна виді–лити різні групи цінностей залежно від їх значущості для соціального суб'єкта: вищі цінності, які виступають як ідеали, цілі, критерії оцінки, а також цінності, які підпорядковуються першим і виконують роль оперативних

регуляторів у повсякденному житті того чи іншого суб'єкта. Загально визнано, принаймні в гуманістичній традиції, що першою вищою цінністю є сама людина. При цьому передбачається, що людська особистість має абсолютну цінність, так би мовити, самоцінність, незалежно від соціально– політичної, громадянської, будь– якої іншої позиції, від реального вкладу в життя суспільства. Однак коли ми звертаємося до конкретної, а не абстрактної особистості, виникає питання про її відносну цінність. При цьому критерій оцінки набуває конкретно– історичного характеру, наповнюючись реальним змістом, який відображає рівень соціально– морального розвитку суспільства. Що ж стосується абсолютної цінності людини, то тут неможливий ніякий зовнішній критерій, оскільки людська особистість як вища цінність сама являє собою всезагальний критерій для оцінки всієї дійсності.

Наш час вносить деякі нові моменти з питання оцінки людини. Усе більше усвідомлюється той факт, що оцінка людини не може відбуватися ізольовано від суспільства та природи, а тим паче протистояти їм. Тому статус людини як вищої цінності не повинен відсовувати природу на задній план, а навпаки, передбачає нерозривну поєднаність людини з природою та, відповідно, їх однакову цінність. По суті мова йде про подолання антропоцентризму в його вульгаризованій, часто телеологічній формі, пов'язаній з принципом панування людини над природою. Сучасна екологічна ситуація висунула замість цього принципу новий – принцип співробітництва, згідно з яким природа має розглядатися не лише як передумова існування людського суспільства, але й як невід'ємний компонент життя взагалі. Звідси нові акценти в аксіологічній методології. Новий підхід залишає людину в центрі ієрархії життєвих цінностей, але при цьому сама її цінність наповнюється новим, більш багатим змістом, включаючи людські, суспільні аспекти природного середовища.

Визнання людини і природи вищими цінностями означає разом з тим, і визнання, як вищих цінностей таких феноменів, як життя, свобода, честь,

гідність людини. Виступаючи проявами людського існування названі явища можуть бути мірилом гуманізації, демократизації суспільства, взаємної відповідальності всіх його членів. Саме ступінь економічної, політичної, юридичної, духовної свободи особистості характеризує рівень суспільної свободи й визначає ціннісний статус честі та гідності особистості. При цьому діалектика життя така, що чим більше людина відчуває та усвідомлює себе вільною, тим більше вона здатна підкорити свої інтереси інтересам суспільним, тим більше утверджується внутрішня єдність людини та суспільства.

Усі перераховані цінності виступають як вищі цінності – цілі. Однак система вищих цінностей, окрім цінностей– цілей включає групу цінностей– засобів, необхідних для її досягнення. Такими виступають пізнання, наука, мистецтво, принципи загальнолюдської моралі, стан миру між народами, вільна творча праця, соціальна справедливість тощо. Система вищих цілей суспільства носить конкретно– історичний та мінливий характер. Сьогодні, наприклад, у всій повноті виявилася цінність для нашого суспільства таких феноменів як правова держава, демократична форма правління, товарно–ринкова економіка та ін.

Найбільш поширеною основою для класифікації цінностей у науковій літературі, звичайно, називають характер видів або сфер людської діяльності. За цією основою розрізняють цінності матеріальні, соціально– політичні та духовні. До матеріальних цінностей відносяться матеріальні блага, призначені для задоволення безпосередніх потреб людини в засобах для життя, а також умови й фактори, що забезпечують споживання та виробництво цих благ. Це можуть бути природні ресурси, засоби виробництва, предмети споживання, які забезпечують фізичне існування людини. До соціально– політичних цінностей відносять явища і стан соціального та політичного життя суспільства, що забезпечує його функціонування та відтворення як власне людського утворення. Це такі цінності, як сім'я, етнос, держава, права людини, політичні свободи.

Соціально– політичні цінності – це найбільш динамічний і мінливий елемент системи суспільних цінностей. У них найбільш безпосередньо проявляється характер суспільного устрою, рівень розвитку, ступінь прогресивності суспільства, характер взаємозв'язку суспільства та особистості. Духовні цінності – це такі явища, які постають об'єктами духовного виробництва, продукти якого покликані задовольняти потреби людей у «духовній» їжі. Це накопичені людством знання, у тому числі наукові, принципи світогляду, філософські концепції, релігійні ідеї, моральні норми, естетичні канони, правові настанови; політичні вчення, тобто все те, що пов'язане з різними способами духовного осягнення світу.

Особливий характер духовної діяльності дає підстави деяким авторам розуміти цінності як суто духовні утворення, а по суті справи – для ототожнення цінностей взагалі з духовними цінностями. Саме так підходить до питання про цінності А.Г. Здравомислов. Згідно з цим дослідником цінностей, існує три види стимулів людської діяльності: потреби, інтереси та цінності. Кожен з цих стимулів діє у відповідній сфері життєдіяльності суспільства: матеріальній, соціальній та духовній. Якщо в матеріальній сфері стимулом активності людини виступають потреби, у соціальній – інтереси, то у духовній сфері такими стимулами є цінності, котрі автор розуміє в основному як цінності– ідеали. Подібне тлумачення, з одного боку, позбавляє об'єкти матеріальної та соціальної сфер статусу цінностей, а з другого – розглядає цінності лише як духовні (ідеальні) утворення, які ніяк не пов'язані з інтересами й потребами, тобто це означає суб'єктивізацію цінностей, що значно звужує сферу ціннісного підходу та позбавляє його універсального характеру.

Другою основою класифікації цінностей є ступінь їх загальності або характер суб'єкта ціннісного відношення. За цією основою розрізняють цінності загальнолюдські, національні, державні, класово– корпоративні, групові та індивідуальні. Відмінність цих цінностей визначається особливостями тих інтересів, на задоволення яких вони спрямовані.

Специфіка цих інтересів значною мірою зумовлює й певні суперечності і навіть конфлікти, які виникають між різними цінностями, їх носіями та агентами.

Різноманітні колізії, які супроводжують весь хід людської історії, є живою ілюстрацією конфлікту цінностей. Багаторазові суперечки, зіткнення, реформації, революції та війни значною мірою були результатом влади над людьми багатьох ілюзій, хибно витлумачених інтересів, тобто, кажучи сучасною мовою, аксіологічних помилок. Якщо ніколи в історії ніяка ідеологія та по-літика не піднімалися до рівня загальнолюдських цінностей, хоча багато пророків і намагалися говорити від імені людства, усе ж у реальному житті перемагали ті або інші егоїстичні прагнення, якого б вигляду вони не набували – державних, національних, конфесійних тощо. Оскільки сьогодні людство опинилося в принципово новій ситуації, яка загрожує небезпекою знищення самої цивілізації, то сьогодні ідея загальнолюдських цінностей, їх пріоритету перед усіма іншими набуває якісно нового, позбавленого будь-якої ілюзорності та утопічності звучання, отримує свій вираз в утвердженні нового мислення, зміст якого і полягає в подоланні егоїстичних прагнень суб'єктів історичної дії, пошуку загальної мови в розв'язанні гострих проблем сучасного світу. Очевидно, що ідея пріоритету загальнолюдських цінностей не означає забуття всіх інших, а лише прагнення всі їх узгодити з метою уникнення самознищення людства.

Залежно від форми прояву розрізняють цінності утилітарні, етичні, правові, політичні, естетичні, релігійні тощо. Можливі й інші класифікації, які висвітлюють другі сторони ціннісного ставлення до світу. Так, стосовно міри адекватності розрізняють цінності дійсні й уявні, за рівнем значущості – цінності вищі (базові) та оперативні (периферійні), за характером реальності – цінності предметні й ідеальні, за призначенням та способом їх використання виділяють цінності– об'єкти, цінності– цілі, цінності– умови, цінності– норми та цінності– ідеали. Кожен з цих підходів дозволяє виявити якусь нову

грань реального ціннісного ставлення до світу, а всі разом вони забезпечують всебічний і глибокий аналіз усього розмаїття суспільних цінностей.

Однією з засад, яка визначає зміст і характер ціннісних орієнтацій особистості, є моральна позиція. В основі конкретних типів ціннісної орієнтації лежать певні принципи, які розвиваються в різних етичних ученнях та теоріях. Такими принципами виступають евдемонізм і гедонізм, утилітаризм й індивідуалізм, аскетизм і стоїцизм, колективізм та альтруїзм тощо. Ці принципи, звичайно, ніколи не реалізуються в поведінці людини в чистому вигляді, можна говорити лише про перевагу того або іншого стилю життя, тієї або іншої позиції. Гедонізм, як відомо, орієнтує людину на егоїстичний образ життя, на зневагу усім, що не обіцяє задоволень та насолод. Від гедонізму слід відрізнити евдемонізм, який долає настанову на чуттєві задоволення. До евдемонізму примикає стоїцизм, який проповідує ригоризм (неухильне виконання життєвих правил), спокійне спостереження життя, безпристрасність мудреця. Орієнтація не на пристрасті, а на розум, не на зовнішні почесті, а на покірливість долі, робить стоїцизм досить піднесеним та важко досяжним ідеалом поведінки. Принципом, протилежним гедонізму та таким, що виростає з стоїцизму, є аскетизм, який передбачає утримання від життєвих благ, умертвіння плоті як засіб досягнення моральної досконалості та наближення до святості. Проповідь покірливості, терпіння як загальнолюдських чеснот була сприйнята у стоїків християнством, яке втілило у своїй етиці моральний принцип аскетизму, котрий став для офіційної церкви моральним ідеалом на багато століть.

Починаючи з XIX ст. у Західній Європі все більше укорінюється буржуазний утилітаризм. Згідно з цим моральним принципом, основою морального життя та критерієм оцінки людських вчинків постає безпосередня користь. Усі основні моральні категорії, такі як добро, благо, щастя в етиці утилітаризму (І. Бентам, Дж. С. Мілль) зводяться до досягнення користі, зиску, задоволення. По суті тут ми маємо справу з відродженням принципу гедонізму в нових історичних умовах для нового класу – буржуазії.

Згідно з етикою утилітаризму, моральна оцінка зводиться до простого розрахунку вигоди та втрат, насолоджень та страждань. Така моральна настанова витікає з психології споживацтва як домінуючої життєвої позиції суспільства вільного підприємництва. Утилітаристська мораль пов'язана з укоріненням індивідуалізму як особливої життєвої позиції, яка утверджує пріоритет інтересів окремої особистості над інтересами колективу та суспільства. Виникнення індивідуалізму супроводжується появою класово-антагоністичних формацій, в яких індивіди, з одного боку, набувають певної самостійності, а з другого – виявляють дію їх соціального відчуження. Ця суперечність, що все більше зростає у найбільш розвиненому вигляді представлена в буржуазному суспільстві та повністю відповідає його прагматистському духу.

Принцип індивідуалізму може отримувати свою реалізацію не тільки з позицій егоїзму та прагматизму, але й служить основою гуманізму. Прикладом останнього є моральне вчення І. Канта. Вихідною посилкою етики Канта стало положення про те, що будь-яка особистість має розглядатися як самоціль та ні в якому випадку не розглядатися як засіб для досягнення цілей. Цей моральний принцип отримав у Канта форму внутрішнього повеління, яким має користуватися кожна людина у своїй поведінці – категоричного імператива: "... чини лише згідно з такою максимою, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом" [19, с.260]. Не дивлячись на абстрактно-ідеалістичне тлумачення Кантом самого цього принципу як вічного закону моральності, у його змісті отримала відображення ідея зв'язку особистості та суспільства і тому він може використовуватися в гуманістично орієнтованих концепціях моралі, через це людство знову й знову повертається до цього принципу, що має коріння ще в новозаповітних книгах раннього християнства.

Відношення особистості та суспільства може виступати також і у формі такої життєвої позиції як колективізм. Позитивний зміст цієї життєвої позиції полягає у відданості людей загальній справі, у почутті високої

відповідальності перед колективом, суспільством у цілому, у солідарності та постійній готовності надати безкорисну допомогу іншим. Так зрозумілий колективізм не означає приниження особистості або нівелювання індивідуальними відмінностями, а, навпаки, передбачає колективну турботу про найбільш повну реалізацію своїх задатків та здібностей людини. Будучи виразом соціальної позиції людини, колективізм проявляє свої позитивні сторони в таких умовах, для яких характерні єдність корінних інтересів людини щодо соціальної справедливості.

Альтруїзм – це близький до колективізму моральний принцип, згідно з яким благо іншого та він сам є морально більш значимі, ніж власне благо. Альтруїзм протилежний егоїзму, який висуває правило – жити для себя. Історичний приклад альтруїзму дає гуманістична етика А. Швейцера, в основу якої був покладений принцип благоговіння перед життям, який базується на положенні «Я» є життя, яке бажає жити серед життя. Протипоставляючи культуру та цивілізацію, піддаючи критиці технічну еру та зовнішній прогрес за забуття людини, Швейцар бачив шляхи виходу з кризи у встановленні єдності культури з етикою, науки з моральним життям. Подвижництво Швейцера, приклад його власного життя були покликані довести можливість морального переутворення сучасної цивілізації. Альтруїзм і самозречення – ось, за Швейцером, засоби оздоровити суспільство, а саме їм має належати майбутнє.

Оригінальної форми набуває принцип колективізму в ученні найяскравішого представника філософії російського космізму М.Ф. Федорова, який жив у ХІХ ст. Трактуючи смерть як основне зло для людини, М.Ф. Федоров шукав шляхи до безсмертя людини через оволодіння природою засобами науки та техніки. При цьому, на відміну від християнства з його ідеєю особистого спасіння, Федоров розглядає досягнення безсмертя як загальну для всіх людей справу, яка дозволяє добитися всезагального братства і спорідненості, подолати будь-яку ворожнечу, розрив між

думкою й справою, вченими та невченими, багатством і бідністю, містом та селом.

У світлі сучасної ситуації у сфері міжнаціональних, міждержавних і міжрегіональних відносин заслуговує на особливу увагу метафізика всеєдності, розроблена відомим ученим філософом XIX ст. В.С. Соловйовим. Виступаючи проти будь-якого національного чи релігійного егоїзму, націоналізму та релігійної нетерпимості, В.С. Соловйов бачив шлях установлення єдності людства в союзі Заходу та Сходу. Ми знаходимо в працях В. С. Соловйова, по суті, діалектичний підхід до розв'язання проблеми співвіднесення національного й загальнолюдського на основі ідеї всеєдності, яка реалізується у вільній теократії (царстві божому на землі), що має бути створене в результаті об'єднання католицизму та православ'я в рамках церковно-монархічної держави. У такому теократичному суспільстві зможе існувати людська мораль, освячена абсолютним добром, принесеним на землю І. Христом. Не дивлячись на містико-релігійну форму, ідея В.С. Соловйова про єдність усіх людей містить значний конструктивний потенціал для досягнення взаємопорозуміння людей найрізноманітніших культурних традицій, політичної орієнтації та світогляду.

Багатство форм і способів людської діяльності породжує розмаїття цінностей. Вищі цінності – це фундаментальні системи відліку, що існують у культурі. Ці абстрактні, загальнозначимі пріоритети (цінності, ідеали, норми, ціннісні уявлення) відносяться до абсолютних позитивних цінностей і служать своєрідною змістовною рамкою, з якої виходять міркування людини певної культури. Орієнтація на вищі цінності, які безпосередньо констатують духовність особистості, ми слідом за Федотовою В. Г. визначаємо як ціннісний склад свідомості. “Мова йде про такий склад свідомості, відмічає Федотова В. Г., який визначено не предметом відображення, а цілями та цінностями людського суспільства” [20, с.76]. При цьому ми вважаємо його вищими цінностями. У цьому ж ключі висловлюється й Діденко В.Д., який вважає, що в найзагальнішому вигляді “духовне можна визначити як власне

людський спосіб відображення й освоєння дійсності, що детермінований орієнтацією пізнання та діяльності людини на вищі цінності життя та культури, в основі яких лежить ідеал вільного всебічного розвитку людини як конкретно– історичної єдності індивідуально– неповторного та універсально– всезагального” [21, с.144]. Духовність є якісна характеристика свідомості. При цьому мова йде про таку якість свідомості й діяльності, котра акумулює в собі здатність людини вийти за межі безумовно необхідного, такого, що продиктовано наявною ситуацією та будує своє життя відповідно з уявленнями про призначення людини, її гідність та досконалість. А ці уявлення складаються на основі вищих цінностей. Таким чином, відношення людини до вищих цінностей буття, міра їх освоєності й інтеріоризації є критерієм і показником духовності (тобто людяності та культурності), так само як відношення суспільства до конкретної соціальної системи є критерієм розвитку його культури.

До вищих цінностей людського буття ми відносимо:

– життя в його індивідуальному, родовому та планетарно– космічному вимірі. Ця цінність іманентно включає в себе цінності самозбереження особистості (здоров’я, захищеність) і суспільства (мир, безпека, у тому числі екологічна, політична, економічна);

– свободу як глибинно необхідну умову життя людини та соціуму. Ця цінність являє собою узагальнений образ цінностей соціального устрою, політичних правових цінностей (справедливість, стабільність, толерантність, незалежність, правова захищеність особистості), духовних цінностей (повага свободи іншої людини, внутрішнього світу);

– цінність індивідуальності, яка втілює в собі цілий спектр цінностей самоствердження та самореалізації особистості (соціальний статус, спектр можливостей, бажаний образ я, честь, гідність, доброта), цінностей спілкування (дружба, любов, довіра, вірність), моральні цінності (обов’язок, совість);

– творчість як дійсно людський спосіб життєдіяльності. Ця цінність включає в себе все багатство цінностей діяльності (праця, творення, пізнання істини, цінність споглядання, уяви, мрії, інтелекту, гри), естетичні цінності (краси, піднесеного).

Таким чином, вищі цінності в концентрованому, “знятому вигляді” містять у собі найбільш значимі уявлення людей про життя, діяльність, призначення людини, а також усталені загальноприйняті культурні змісти, взірці, норми, еталони життя, особистості та всього людства. У цьому значенні вони відносяться до загальнолюдських цінностей, хоча й можуть виражатися на особистісному рівні.

Вищі цінності – не пусті абстракції. За кожною з них конкретний емпіричний зміст, який втілюється в найрізноманітніших економічних, політичних, культурних цінностях (що ми й показали, змістовно розкривши вищі цінності). На особистісному рівні розуміння та переживання вищих цінностей може бути дуже індивідуальним. Так, наприклад, цінність свободи для конкретної людини може бути втілена в цінність справедливості чи незалежності, при цьому останні саме й складають для неї свободу. Загальнокультурний позитивний зміст свободи як цінності зберігається та є загальнолюдським надбанням, не дивлячись на те, що окрема людина може тлумачити свободу як вседозволеність або в іншому негативному розумінні.

Чому перераховані нами цінності є вищими? По– перше, тому, що вони виражають змістожиттєві параметри й орієнтири буття, його духовно–творчу природу; по– друге, всі інші цінності особистісної сфери розуміються та освоюються людиною залежно від ставлення до вищих цінностей; по– третє, вищі цінності виступають інтегральними регуляторами діяльності, вони спрацьовують на рівні фундаментального вибору, коли людина визначає себе як особистість.

Більше того, ці цінності, наприклад, людське життя, навіть не просто цінність – мета. Як писав великий іспанський письменник Х. Ортега– І– Гассет, “у спонтанній системі оцінок, які несе з собою нова людина, якою

вона сама є, виникла нова цінність – життєва – і однією своєю присутністю вона пригнічує всі інші... Варто відчутти життя як незалежну цінність, яким би не був його зміст, то навіть при збереженні науки, мистецтва та політики в цілісній перспективі нашого серця їх порівняльна цінність зменшиться” [22, с.44]. Вищі цінності є фундаментальними значимостями, які є особливо важливими для світовідношення та діяльності. Як регулятори діяльності, вони домінують ніби надситуативно: не на рівні окремих випадків, а на рівні цілого життя, його програми. Але в житті конкретної особистості й суспільства не завжди домінує одна і та ж сама вища цінність, а їх своєрідний набір. Іноді вони являють собою певну ієрархію, а часто виступають як такі, що знаходяться на одному рівні. Тому неможливо назвати яку– небудь одну цінність, яка б завжди займала абсолютно перше місце. Вищі цінності існують потенціально в граничній ситуації, коли людина опиняється перед вибором. У цьому випадку може відбутися перебудова ціннісної системи і як абсолютно вища виступити яка– небудь одна цінність.

Різноманіття конкретно– історичних ціннісних систем ставить питання обидва типологізації. Зараз існують різні крапки зір на цю проблему, серед якого слід виділити формаційний і цивілізаційний підходи. Формаційний підхід характеризується співвідношенням типів ціннісних систем з етапами розвитку людства або з типами суспільно– економічних формацій, як це прийнято в марксистською теорії цінностей різних суспільств. Але ретельне дослідження культури різних суспільств в один і те ж часовий період показує, що поряд із загальними основними елементами їх ціннісних систем спостерігаються і значні відмінності деяких інших цінностей. Так система цінностей середньовічних феодальних суспільств Європи насилу може бути зіставлена з цінностями феодального Сходу. У зв'язку з цим заслуговує на увагу дослідження ціннісних систем з позицій їх цивілізаційної приналежності. Цивілізаційний підхід використовується в тих випадках, коли системи цінностей розглядаються у зв'язку з їх приналежністю до існуючих і існуючих конкретних цивілізацій. Прибічники даної методології говорять

про «східну» і «західну» цивілізації, «традиційною» і «техногенною», «домашньою» і «ринковою». У основу визначення культури західної і східної цивілізації Ф. Нортроп поклав відмінності в способах пізнання світу в східних і західних культурах. Східна світоосвяжність має інтуїтивний характер, що сприяє розвитку описових наук та імпресіоністського мистецтва. Час, природа, історія сприймається як замкнутий цикл. Ієрархічна модель родинних стосунків переноситься на соціальну сферу. Влада персоніфікується і обожнюється. Свобода особи трактується як відхід у внутрішні простори душі. Технічний розвиток суспільства не носить характеру пріоритетної цінності.

Визначення основних цінностей східних і західних суспільств було метою великого кросскультурного дослідження, що проводилося співробітниками американських університетів і направлено на виявлення особливостей світосприймання в різних сучасних суспільствах [23]. Завдання дослідження включали вивчення і класифікацію цінностей різних культур. Типологізація цінностей була проведена на двох підставах: за значенням цінності і по локальній приналежності до культури.

За останньою ознакою були виділені західні, східні, африканські, мусульманські і чорні культури Америки. Основні порівняння проводилися між західними і східними культурами. Шкала значень ділила цінності на первинних, вторинних, третинних і неістотних. Аналізу було піддано 29 цінностей, наявність яких передбачалася в більшості суспільств. За результатами дослідження система цінностей західних суспільств характеризується присутністю в ній як первинні наступні цінності: індивідуальність, ієрархія, гроші, пунктуальність, порятунок, першість, агресивність, пошана до молоді, колір шкіри, рівність жінок, людська гідність, ефективність, релігія, освіта, безпосередність. Первинні цінності східної системи представляють: материнство, ієрархія, мужність, потужність, світ, скромність, карма, колективна відповідальність, пошана до страхаємо, гостинність, успадковане майно, збереження середовища, колір шкіри,

святість орної землі, патріотизм, релігія, авторитаризм. У різних цих двох систем неважко прослідити ознаки тієї підстави, за якою Ф. Нортроп розділив західні і східні культури.

Цінності Східної цивілізації лежать в основі культури «традиційних» суспільств [24, с.10– 22]. Так, цінність індивіда і особистих свобод ніколи не розташовується у верхній частині шкали цінностей. Особа реалізується лише через приналежність до якоїсь корпорації, і можливість змінити свій корпоративний зв'язок вельми обмежена. Цінність інноваційної діяльності також не висока, а ідеї прогресу не є домінуючими. Творчість тлумачиться як наслідування традиції, золотий вік відноситься не до майбутнього, а до минулого, коли були створені традиції. Сам час розуміється як циклічний процес.

Західний спосіб пізнання світу бере почало в Древній Греції, де як метод пізнання стали використовувати логічну дедукцію і теоретичні концепти. Західні ціннісні концепції включають принципи рівності, однакових норм, демократії. Рівень технічного розвитку суспільства представляє безперечну цінність. Мистецтво засноване на геометричних формах і перспективі. Цінності техногенної культури склалися на основі Західного способу пізнання світу. У межах системи цінностей техногенного суспільства перетворююча діяльність відносно як природи, так і соціальних об'єктів розглядається як головне призначення людини. Оскільки передумовами появи даної системи були досягнення античності і європейського середньовіччя, для неї характерне розуміння навколишнього світу як впорядкованого і закономірного, в якому людина, що володіє розумом здатний пізнавати його закони і підпорядковувати його своїй владі. Об'єктивне і наочне значення, що розкриває сутнісні зв'язки речей, їх природи, законів, відповідно до якого можуть змінюватися речі, виступає як самостійна цінність. У зв'язку з цим особливу цінність представляють наукова раціональність, науково– технічне відношення до світу. Наука і науково– технічний прогрес стають традиційними цінностями техногенної

цивілізації. У науці головне місце займає установка на постійний приріст об'єктивного знання про світ, вимога постійної новизни результату дослідження, фундаментальну цінність розвиненої науки представляє принцип самооцінки об'єктивної істини. Як вищі цінності техногенної цивілізації час розглядається як незворотний рух від минулого через сьогодні до майбутнього. Особливе місце в системі цінностей техногенного суспільства займає ідеал автономії особи. Особа суверенна тому, що не прив'язана ні до однієї спільності і може вільно включатися в будь-яку з них. Суспільство ж має бути побудоване на основі угоди суверенних осіб, а влада базується не на особистій залежності, як це було в традиційних суспільствах, а на речовій. Під предметом панування розуміється вже не сама людина, а вироблена ним річ [25, с.10– 22].

Ще один різновид цивілізаційного підходу представляє теорія «домашньої» і «ринкової» цивілізації. У ринковій цивілізації будь-яка цінність доступна будь-якому індивідові, переважаючий спосіб здобуття основної цінності людини як істоти соціальної (соціального визнання) – ринок. Головні цінності «ринкової» цивілізації – багатство, справа, майстерність. У «домашній» цивілізації цінності доступні як представникам соціальних груп, а переважаючий спосіб здобуття соціального визнання – це оцінка членами даного суспільства правомірності домагань індивіда і володіння цінністю. Головні цінності «домашньої» цивілізації – влада і слава. «Ринкова» цивілізація існує і розвивається на основі «риночноорієнтованої діяльності», і її господарство виробляє продукцію з метою здобуття прибули, а «домашня» – з метою задоволення суспільної потреби на основі «службової діяльності». «Ринково орієнтована діяльність» забезпечує безперервний і швидкий саморозвиток, але не гарантує тривалого існування в умовах обмеженості ресурсів. Службова діяльність дає можливість розвитку [26, с.182– 193].

Перераховані цивілізаційні підходи об'єднують те, що представлені з їх допомогою класифікації містять два типи ціннісних систем. Один

представляє цінності суспільства, що знаходиться на відносно невисокого рівня індустріального розвитку, другого, – на вищому. Обидва типи не є повною мірою самодостатніми. У розвитку як першої, так і другої цивілізації рано чи пізно повинен настати критичний момент. Спробу пояснення механізму виникнення кризи містить теорія А. Кребера, а передбачає, що кожна культура, пройшовши кульмінаційний період свого розвитку, вступає в стадію повторення вже пройденого і приходять до занепаду, заздалегідь створивши передумови для виникнення нової культури. Відповідно до цього шаблону змінюється і система цінностей: оформившись в стійке утворення, воно втрачає гнучкість і поступово перестає відповідати змінним потребам суспільства. Але в його надрах з'являються і знаходять силу нові цінності, які формують основу чергової нової системи.

Згідно з деякими іншим точкам зору зміна ціннісних систем носить циклічний характер у межах однієї цивілізації [27, с.202]. Як правило, вона відбувається в кризові для суспільства моменти. Моменти, що змінилися, вимагають нової системи нормативно – регулятивного контролю, функції якого виконує система цінностей. Циклічність зміни цінностей американського суспільства спостерігалася вже кілька разів лише впродовж нашого століття [28, с.64]. У 20 – і роки головною цінністю вважалося досягнення ділового успіху, 30 – е були ознаменовані критикою капіталістичних цінностей. Якщо до середини століття традиційними принципами американського суспільства були самоконтроль, пуританська свідомість, почуття обов'язку, то в 50 – і роки стало помітно переважати прагнення до негайного успіху, високого престижу, зріс інтерес до достатку, вжитку матеріальних благ, ослабив інтерес до творчої діяльності. У 60 – і роки – знов обговорюються звичайні шляхи досягнення успіху, а консервативні тенденції 70 – х можна вважати поверненням періоду загальноприйнятих традиційних цінностей. 80 – і роки складно охарактеризувати, оскільки вони представляють суміш суперечливих тенденцій попередніх років. Н. Смелзер визнає, що процес змін цінностей не

однорідний, суперечливий, відбувається у різних напрямках. «Услід за періодами, коли традиційні цінності є загальноприйнятими, можуть настати часи, коли вони повергаються сумніву. Оскільки цінності і суспільні настрої постійно змінюються, важко передбачити які зміни стануться в майбутньому. Але не всі цінності відповідають змінам, що відбуваються в світі. Технічний прогрес приводить до руйнування довкілля і виснаження природних ресурсів. Перспектива недостатніх ресурсів поряд з іншими чинниками, такими як зниження рівня виробництва і добробуту суспільства, глибоко турбують американців, яким не властиві песимізм і фаталізм, характерні для деяких інших народів. Оскільки американці звикли до достатка і прогресу, їм буде важко пристосуватися до гірших умов. Через ці причини в майбутньому може виникнути суперечка між тими, хто надає основне значення прагненню до успіху і матеріального прогресу, і тими, хто вважає ці цінності застарілими у зв'язку з руйнуванням довкілля, виснаженням ресурсів і перспективою мізерного існування» [29, с.64].

Дійсно, в останній третині ХХ ст цінності "техногенної" цивілізації стали братися під сумнів. У 60– і роки на рівні буденної свідомості були зафіксовані ознаки кризи техногенного суспільства і його цінностей. Усе частіше стали говорити про незадоволення становищем особи, про відчуження людини від ним же породжених соціальних структур, про дегуманізацію соціальних зв'язків людей, формалізації безособовість контактів на всіх рівнях суспільства, про цінність самоосуществлення особи і змістовної творчої праці, про встановлення реальної демократії «участі». Загострилися глобальні проблеми, породжені науково– техногенним прогресом. Виникла загроза ядерного знищення людства, виявилася екологічна криза. Крайнім проявом реакції на виникнення цих проблем стало поширення в певній частині суспільства антисциентістських концепцій, які покладають відповідальність за всі проблеми на науку, вимагають обмежити і загальмувати науково– технічний прогрес і повернутися до традиційного типу суспільства. Виникла необхідність того, що

передивляється існуючої системи цінностей техногенної культури. Вихід вбачається один – у розвитку людської цивілізації у бік повнішої реалізації гуманістичних цінностей. З цією метою стало необхідним додання гуманістичного виміру науці, формування її нової подоби, що включає в явному вигляді гуманістичні орієнтири і цінності. Потрібно було переглянути розуміння ідеалу свободи, що розуміється не просто як зняття залежності людини від зовнішніх чинників, що змушують його до тих або інших дій, шляхом оволодіння ним своїм оточенням, а як встановлення рівноправний партнерських стосунків з навколишнім світом. Велику цінність придбали такі поняття як інтеграція, діалог, консенсус, ненасильство, толерантність, дбайливе відношення до природи, рівноправ'я, самоцінність людської індивідуальності. Формуванню нової системи цінностей повинне передувати усвідомлення нових потреб людського суспільства, їх глобального характеру, взаємозв'язаної і актуальності, усвідомлення самого факту, що загальногуманітарні цінності – це об'єкти потреби збереження всього людства як системи. Перші ознаки переходу сучасного західного суспільства до нових пріоритетів в системі цінностей були зафіксовані Р.Інгельхартом у сфері політичних орієнтацій [30]. Зміни, які спостерігались, дозволили висунути гіпотезу про глобальний перехід від цінностей «матеріалістичного» суспільства до цінностей «постматеріалістичного».

«Матеріалістичний» тип цінностей споріднений «техногенному» і «ринковому» і включає набір цінностей, потреб нормального існування особи і функціонування суспільства, що є об'єктами, служить лише збереженню індивіда, робить його існування спокійнішим і безпечнішим. У системі переважають інструментальні цінності, орієнтація на сьогоднішній день, на сьогоднішній день. Найважливіші цінності такої системи – це підтримка високого рівня економічного зростання, стабільність економіки, підтримка порядку на національному рівні, боротьба з інфляцією, боротьба із злочинністю, забезпечення дієвих заходів по обороноздатності країни.

"Постматеріалістичні" цінності є умовами, які дають максимальну можливість розвитку і самореалізації особи. Ця система дає імпульс ініціативі і творчим можливостям. Переважають термінальні цінності, орієнтація на майбутнє. Перехід до тієї системи означає моралізацію, одухотворення, демілітаризацію всіх форм суспільної діяльності. Дана система включає такі елементи як важливість думки кожного члена суспільства, просування у напрямі до гуманнішому і менш безособовому суспільству, демократичні методи ухвалення державних рішень, захист свободи слова, високий рівень естетичних вимог до повсякденного життя, пріоритетне значення ідей перед значенням грошей. Поза сумнівом, що поширенню постматеріалістичної системи цінностей сприяє задоволення первинних вітальних потреб людини, досягнення певного рівня життя. Але це не є визначальною умовою, оскільки рівень самих вітальних потреб і запитів може бути різним. Визначальним моментом формування нової системи цінностей все ж повинне стати прагнення зберегти людську цивілізацію і її культуру. Практика показує, що стихійні механізми саморегуляції суспільства не справляються зі своїми функціями, і тому в долю цивілізації повинні втрутитися «колективний розум людства, якість глобальне, загальнопланетарне цілепокладання» [31, с. 11].

Резюмуємо викладене в розділі про цінності.

Цінність – це людський вимір речей. Виступаючи по відношенню до речей як творець в практичній і як мислитель і художник в духовній діяльності, людина вкладає в речі свою працю і свою душу і, тим самим, наділяє їх сенсом, робить їх значимими і значними для себе. Цінність є буття речі для людини, її функціональне буття, усвідомлене як таке самою людиною, тобто необхідне суб'єктивне визнання предмету цінністю, її освоєнність ціннісною свідомістю. Отже, ми розуміємо цінність як позитивну або негативну значущість речі, події, явища, процесу і так далі для людини, що виникає в результаті ціннісного відношення на об'єктному для суб'єкта і межсуб'єктному рівнях.

Цінність – це то, ради чого робляться певні зусилля (щоб завоювати, утримати, зберегти.), то, ради чого людина живе і діє, що заставляє його удосконалюватися, що являє собою не лише належне, але і бажане. У цінності, як феномені соціокультурного буття людей і суб'єктивного світу особи, збігається значиме і належне, засоби і цілі, суще й ідеал. Тому все різноманіття цінностей розташовується в багатовимірному аксіологічному полі від вищих абсолютних духовних цінностей– ідеалів, промовців як мети індивідуального і суспільно розвитку, до соціально– політичних і утилітарних (матеріальних) цінностей, що є нормативно– значимими засобами, регулюючими взаєминами особи і суспільства. Цінність має подвійну природу. Вона об'єктивна і суб'єктивна. Цінність є категорія взаємодії об'єкту і суб'єкта. Значущість предмету («предмет» при цьому розуміється в найширшому сенсі слова, не лише матеріальна річ, але і будь– який об'єкт людської уваги: інша людина, стосунки, дії, вчинки, явища суб'єктивній реальності.) встановлюється в результаті зв'язку, відношення суб'єкта і об'єкту, а також на міжсуб'єктному рівні. Цей зв'язок між предметом і суб'єктом діяльності, що характеризується з точки зору значення першого для другого, є ціннісне відношення. В процесі ціннісного відношення за допомогою оцінки встановлюється значущість об'єкту, тобто цінність. Цінність конститується для свідомості індивідів в акті оцінки. Вони співвідносяться як процес і результат. Цінність завжди підсумок оцінювання, встановлення значущості предмету для свідомості.

Оцінка – це суб'єктивне вираження цінності, виступаюче результатом ціннісного відношення до предмету, події, вчинку, факту, думки. Оцінка складається з акту порівняння (власної оцінки) і рекомендації до відбору(вибору) того, що визнається цінністю. Оцінка має складну структуру, в яку входить: а) оцінне відношення як співвідношення об'єктивних властивостей явища з усвідомленням потреби суб'єкта, що емоційний– переживається; б) оцінна думка(поняття) як логічна форма усвідомлення і фіксації результату оцінного відношення. Оцінка як

аксіологічна категорія є єдністю оцінного відношення(оцінка – процес) і оцінної думки(оцінка – результат).

Цінності, існуючи у формі емоційних образів, несуть межі прагнення, потяги і виявляються тісно пов'язані з волею, з пусковими механізмами діяльності. На основі ціннісних стосунків, засвоєних особою в процесі формування, складаються переконання, які стають дійсним спонукачем поведінці завдяки тому, що в їх структурі в «знятому» вигляді присутні емоційні компоненти. Без них переконання залишилися б простим розумінням моральної необхідності, нездібним дати імпульс до втілення в життя. Емоційна ж природа цінності робить людську діяльність достовірно суб'єктивною, «упередженою», сприяє формуванню всіляких інтересів, установок, і, як наслідок, стійких ціннісних орієнтацій особи.

Специфіка «ціннісної орієнтації» як аксіологічної категорії полягає в тому, що, на відміну від всіх останніх ціннісних понять, вона найтісніше пов'язана з поведінкою суб'єкта, управляє цим процесом як усвідомленою дією. Ціннісна орієнтація – це стійкі, системно зв'язані ціннісні утворення, в основі яких лежать фіксовані установки, мотивуюча діяльність і поведінка особи відповідно до певних інтересів, потреб і цінностей. Ціннісна орієнтація – це відношення до предметів, явищ, направлене на цінність. У цьому відношенні виявляється схильність до певної оцінки тих або інших соціальних явищ і готовність діяти відповідно до цієї оцінки. Таким чином, оцінка з позиції певної ціннісної орієнтації виступає як умова актуалізації діяльності особи в певних умовах. Ціннісно– орієнтаційна діяльність це і є конкретний механізм здійснення цінностей, який залежить, як мінімум, від двох умов. По– перше, від активності не просто соціального суб'єкта, а саме суб'єкта цінності і, по– друге, від самої цінності, тобто її рівня, структури і вмісту. У літературі ж під ціннісною орієнтацією розуміють, як правило, процес і результат свідомого оцінного вибору індивідом або соціальною групою явищ, життєво значимих для задоволення їх потреб або самих цінностей як норма, образ і ідеал як критерій оцінки. Їх зводять при цьому до

функціонування оцінної свідомості і вироблення соціально– психологічних установок тобто, по суті, йдеться про оцінку, а не власне ціннісній діяльності.

При встановленні сучасної ієрархії цінностей потрібно виходити не з соціальних функцій і зовнішніх умов їх прояву, а з внутрішнього вмісту і цілісної структури самої цінності. Бо кожен з її сутнісних елементів – об'єкт– носій, значущість, норма і ідеал виступає, як правило, в тій, або іншій ситуації як самостійна цінність, стаючи при цьому основою відповідного рівня культури. Структура цінності може бути розгорнута в ієрархічну типологію цінностей і рівнів культури. При цьому вища цінність, гранично доступна реалізація на кожному з рівнів, і визначає відповідний вигляд культури. А встановлюється ця межа мірою проникнення в кожен з рівнів вищих духовних цінностей. Інакше кажучи, культура на кожному з них визначається мірою одухотворення і олюднення відповідних межсуб'єктних стосунків. Так, на рівні ідеалу функціонують духовні цінності, що найадекватніше виявляються в релігії, моральності і мистецтві як видах власне духовної культури з її вищими цінностями, такими, наприклад, як віра, любов і краса. Цінності ідеалу пронизують, звичайно, всі рівні і сфери людських зв'язків і взаємин. Проте їх дія значно обмежується вже на рівнях норми (належне, імператив) і, тим більше, значущості, де утворюються соціальні і економічні цінності моралі, права, політики, економіки і відповідних рівнів культури.

Світ цінностей так само багатообразний, як сама дійсність. Щоб орієнтуватися на цьому світі цінностей, необхідні якісь інструменти. Як такі інструменти в науці використовуються такі типології і класифікації, які можуть будуватися по самих різних підставах. Будь – яка класифікація передбачає рішення питання про вихідні принципи побудови таких класифікацій. Найважливішим принципом наукової класифікації цінностей є, вимога відповідності об'єктивній реальності, а також визначення об'єктивних підстав класифікації. На наш погляд, в основу класифікації цінностей має

бути покладений, перш за все, функціональний підхід, тобто облік того, які потреби суспільства задовольняються завдяки тим або іншим цінностям. Такий підхід дозволяє побудувати самі різні класифікації за самими різними підставами. За своїм значенням для суспільства і особи можна виділити наступний ряд цінностей:

- Вищі цінності – фундаментальні явища духовної культури, задаючи параметри розуміння і освоєння інших цінностей.
- Матеріальні і духовні цінності, що виділяються залежно від різних способів людської діяльності (матеріальною, духовною).
- Економічні, соціально– політичні, правові, етичні, естетичні, релігійні і ін., що виділяються залежно від характеру суспільних стосунків і різновидів духовної культури, входять в клас, так званих, соціальних цінностей.
- Індивідуальні, групові, класові, національні, загальнолюдські (розділяються на підставі різних носіїв цінностей).
- Термінальні (цінності – ідеали, цінності – цілі) і інструментальні (цінності – норми, цінності – засоби).

Цінності, як правило, розділяються на матеріальні та духовні. Цей поділ виступає в різних видах: вітальні, утилітарні, інтелектуальні... До матеріальних цінностей зазвичай відносять «матеріальні блага», а до духовних – досягнення пізнання, науки, культурні явища, мистецтво. Ми, услід за деякими авторами, вважаємо, що матеріальні і культурні цінності не можна механічно розділяти як взаємно незалежні. Їх не можна відірвати один від одного і не лише тому, що вони взаємообумовлені, але і тому, що матеріальні об'єкти незрідка мають велику культурну цінність і, навпаки, більшість культурних цінностей нерозривно пов'язано з матеріальними об'єктами, які є їх носіями. Що стосується вищих цінностей, то, на наш погляд, їх не можна однозначно віднести до матеріальних і духовних цінностей. Вищі цінності, як представляється, мають духовну природу. Основна функція цінності вищих цінностей – продукування життєвого сенсу.

Вищі цінності конституюють сенс буття за рахунок того, що допомагають людині визначити його місце і призначення на цьому світі через залучення до сім'ї, народу, людства, земної природи і космосу. Вищі цінності залучають індивіда до того, що вище за нього самого, чим визначається його власне життя, з чим нерозривно пов'язана його доля. Вони володіють принципово неінструментальним і неутилітарним характером: є кошовними не тому, що служать для чогось іншого, ніж вони самі, навпаки, всього інше набуває сенс і значущість лише в світлі вищих цінностей. Отже, вони є термінальними за своєю природою, тобто виступають як цінності – цілі, цінності – ідеали. Вищі цінності, будучи не просто необхідною і належною, але і бажаною метою, стають ідеалом, тим самим вони беруть участь в зворотній нормативно–регулюючій дії на міжсуб'єктні, міжлюдські стосунки, а через них на соціальну практику. Евристично плідною є також класифікація цінностей за підставами, інакше важко піти від поганої нескінченності. Як такі підстави автори виділяють сфери людської діяльності, міру спільності цінностей: форми їх прояву, значення для суспільства і особи. У ієрархії цінностей на перше місце автори виділяють вищі цінності, оскільки вони задають параметри розуміння і освоєння інших цінностей, є фундаментальними константами духовної культури і задають сенс буття. Обґрунтування системи вищих цінностей є дійсним завданням аксіології.

У зв'язку з виникненням глобальних проблем виживання людства, стає нагальним питання про гуманізацію і глобалізацію ціннісної свідомості, формування нової загальногуманістичної системи цінностей. На зміну культурі індустріального суспільства приходить нова культура постіндустріального суспільства, основними цінностями якої повинні стати: свідоме обмеження науки і техніки етичними гуманістичними заборонами; використання досягнень НТП для створення глобальних систем інформаційного спілкування; політика загального ненасильницького світу; подолання духовної, релігійної, національної нетерпимості; рух до

добровільного об'єднання етнічних і національних общностей при збереженні їх самобутності на основі єдиних загальнолюдських цінностей.

Іншими словами, глобальні цінності – це «ті суспільні предмети, загальнолюдські матеріальні, духовні і соціальні блага, від яких залежить доля всього людства і які існують як продукти спільною, міжнародною, всепланетної діяльності держав, громадських організацій, окремих осіб. Глобальна цінність визначається в контексті міжнародної соціально– цілісної діяльності як продукт погоджених зусиль суб'єктів глобальної спільності людей»[51, с.236]. Тому велику важливість представляє визначення того, на якому етапі усвідомлення необхідності нових цінностей знаходиться сьогодні суспільство.

Для дослідження системи українських цінностей має сенс використовувати як формаційний, так і цивілізаційний підходи. Формаційний підхід дозволяє пояснити, що відбувається в українській ціннісній свідомості процеси, як причину і одночасний наслідок переходу до нового типу соціально– економічних стосунків. Необхідність використання цивілізаційного підходу обумовлена існуванням української культури на стику різних культур і цивілізацій, еkleктичністю і своєрідністю її системи цінностей. Зокрема, терміни, що існують в рамках цивілізаційного підходу, для позначення українських типів ціннісних систем здаються недостатньо коректними. Говорити про переважання «західних» чи «східних» цінностей не можна, оскільки українську ціннісну свідомість включає їх синтез. Складність представляє також застосування терміну «традиційного» суспільства, оскільки він може бути віднесений як до дореволюційного, так і до соціалістичного періодів. Використання поняття «ринкова» система поки також не представляється правомірним, оскільки не сформовані і не відлагоджені механізми ринкових економічних стосунків. Тим більше передчасно говорити про «матеріалістичні» цінності в Україні. Проте перехід до нових цінностей, що намітився, обумовлений потребами розвитку не лише українського суспільства, але і людства в цілому, вимагає своєї

термінології. Для позначення української динаміки ціннісних систем найбільш прийнятним використовуватиме дихотомію «матеріалістичних» – «загальногуманістичних» цінностей.

Впровадити нове ціннісне мислення в саме життя, в процеси реального перетворення всіх сфер суспільства без зусиль самого суб'єкта неможливо.

Подібні ілюзії про можливість штучного формування світогляду і впровадження цінностей в життя і свідомість людей виходять не в останню чергу з трактування ціннісних орієнтацій лише на зовнішньоціннісному рівні. На самій же справі ціннісно– орієнтаційна діяльність – це не зовнішня оцінка, перевага і вибір готових цінностей, а сам процес їх формування в структурі суб'єкта. Зовнішня оцінна діяльність входить, звичайно, як допоміжна в цей самостійний творчий процес створення цінностей або, точніше, відтворення знов і знов кожною людиною, кожним поколінням своєї ієрархії загальнолюдських і духовних цінностей і відповідних ним рівнів культури. Цей спонтанний, але зрештою свідомий процес зміни ціннісних пріоритетів і є внутрішній механізм переоцінки цінностей. Цінності не можна нав'язати і відібрати силоміць або хитрістю, їх неможливо купити, продати і навіть подарувати в готовому вигляді. У них не можна увійти як в нову квартиру, надіти, як новий костюм, спожити як хліб і воду. До цінностей неможливо просто залучитися, їх потрібно створити самостійно, створити в собі і відтворювати кожного разу в кожній ціннісній ситуації заново, долаючи відчуження, слабкість, боязкість і невіру. Цінності любові, віри і мужності, добра і справедливості функціонують лише в процесі самостійного і вільного їх створення людиною і суспільством.

Наш час вносить деякі нові моменти до питань оцінки людини. Усе більше усвідомлюється той факт, що оцінка людини не може вироблятися в ізоляції від суспільства і природи, а тим більше протиставлятися їм. Тому статус людини як вищій цінності не повинен відсовувати природу на задній план, а навпаки, передбачає нерозривну зв'язаність людини і, відповідно, їх рівну цінність. По суті, йдеться про подолання антропоцентризму в його

формі, що вульгаризується, не рідко телеологічній, пов'язаної з принципом панування людини над природою. Сучасна екологічна ситуація висунула замість цього принципу новий – принцип співпраці, згідно з якою природа повинна розглядатися не лише як передумова існування людського суспільства, але як невід'ємний компонент життя взагалі. Звідси нові акценти в аксіологічній методології. Новий підхід залишає людину в центрі ієрархії життєвих цінностей, але при цьому сама його цінність наповнюється іншим, багатшим вмістом, включаючи людські, суспільні аспекти природного середовища.

Глава 4. Проблема формування і розвитку вчення про цінності в українській соціально– філософській думці.

Філософська думка Київської Русі мала свій образ, свій духовний досвід і відтворювала дух своєї епохи. У ранньосередньовічній думці можна виділити такі принципи, ідеї й особливості: загальна спрямованість на вирішення актуальних питань суспільного буття; домінування духовно–практичної форми освоєння світу; основна увага до питань соціальної практики, проблеми людини, пізнання, змістожиттєвої проблематики; беззавітна вірність духу й букві Святого Письма і Святого Предання, неухильне дотримання всіх канонів та традицій православної віри. У сфері соціальних і моральних стосунків домінували загальнолюдські ідеали добра й краси, зверненість до духовних благ, активної життєвої позиції, боротьби за соціальну справедливість, переконання в тріумфі духу та розуму повага до суспільних інтересів, ідеали мужності, вірності, чесності, щирості й простоти. Єдність слова та вчинку, безнастанне плекання духу й моральності – неперехідні цінності тогочасної духовної атмосфери. Добро розглядалось як сукупність факторів, що позитивно впливають на окремого індивіда або спільноту. Базовою установкою мислення виступала ідея добра, іманентно притаманна Богу, і зла як позабуттєвого, не суцього, протилежного суцям добру та благу. Джерело зла вбачалось у відпаданні від істинно суцього Бога, у волі до гріха, біблійному гріхопадінні людини й частини янголів. Добро

породжує лише добро, зло не існує саме в собі, а існує в чомусь іншому. Воно незаконімірне для буття, випадкове, несамодостатнє. Це є зіпсоване благо. Кінцева мета людства й окремої людини – подолання зла, спокута першородного гріха, порятунок себе та інших. Велика увага приділялася проблемі людської долі. Рукописні тексти кваліфікують суть людини як „живот словесьм й сьмртьн”. Саме розум і мова відрізняє людину від тваринного та рослинного світу. Тварини теж мають душу, проте тільки людина має словесну силу. Від неживої природи людина відрізняється наявністю душі та почуттів, від янголів – тим, що вони безтілесні, хоча й здатні говорити. Мислилося, що в ієрархічній будові всесвіту, який сконструйовано у вигляді східців, нагорі стоїть людина, створена інакше, ніж долішній світ. Високе покликання людини пов'язане з творінням її за образом і подобою Божою. Людина безсмертна, призначена для духовного життя, вона наділена Божою благодаттю й душею. Тіло – це лише гріховна, тимчасова оболонка, сховище душі. Суть людини – душа і розум.

Актуальним було питання про добро і зло в людині. Визначалося, що людина не була створена злою, можливістю добродчинства володіє кожен. Природно– соціальні задатки однакові у кожної людини, вони розвиваються й примножуються в діяльності та практиці. Відмінності в мірілі добродчинності походять через відмінності в способі життя. У боротьбі з особистим гріхом і суспільною гріховністю реалізувалась одвічно притаманна індивідові свобода. Критерій розрізнення добра і зла – розум. У боротьбі з гріхом вбачалася боротьба духовного й плотського початків, моралі та аморальності. Свобода – це можливість відмови від гріха, можливість відмовитися від будь– чого. Благо полягало не в задоволенні біологічних потреб, а в постійній моральній праці, самовдосконаленні, постійному піклуванні про ближнього. Оригінальні пам'ятки акцентують увагу не на особистому спасінні, а на суспільному, активному, діяльному характері людської природи, необхідності мужньо протистояти негативним впливам. Антропологічне вчення Русі несе в собі величезний заряд

людяності, воно визнає примат духовно– раціонального й водночас культивує містико– духовне, пропонує цілий спектр стилів життя. Умова єдина – кожен з них має наближатися до Бога. Абсолютним Ідеалом етичної думки поставав Ісус Христос, тому більшість моральних норм було запозичено з Нового Заповіту. Ґрунтовні моральні настанови містились у Святому Переказі та іншій християнській літературі. Моральні питання посідали значне місце в суспільній свідомості; вони були в центрі уваги вітчизняних мислителів. Так, складений на вітчизняному ґрунті «Ізборник 1076 р.» надзвичайно плідно використовував християнську ідею милосердя. За такої умови на землі пануватиме мир і злагода. Принагідне зауважимо, що цей принцип згодом став традицією, його активно впроваджував у життя князь Володимир Мономах. Нова, докорінно відмінна від попередньої, християнська мораль формувала нову людину – духовно досконалу, чисту в своїх помислах і вчинках, перетворену зі старої, дохристиянської багатобожності й моралі в нову, спрямовану до Бога. Обоження людини, наслідування Богові було надзавданням і квінтесенцією тодішньої моральної практики. Свідома орієнтація києворуської моральної традиції на людинознавство, людинолюбність, людяність, альтруїстичність, була тією наскрізною парадигмою, що відрізняла українську духовність протягом усього часу її існування. У цьому полягає вагомий внесок вітчизняної етичної думки у світову культуру. Погляд на світ у цілому крізь призму глобального конфлікту добра і зла. Описаний тип філософування становить зміст буття філософії в українській культурі протягом першого періоду її існування, що охоплює час із кінця X ст. і триває до середини XV ст. Ренесансний гуманізм, поширений в Україні в XV– XVI ст. став ґрунтом для переходу до наступного етапу, тобто до формування відмінного типу світогляду, що пов'язаний перш за все з реформаційною ідеологією. Значну роль у розвитку гуманістичних і реформаційних ідей в Україні в цей період відігравали братські школи, передусім Львівська, Київська, Луцька. У стінах Києво– Могиллянської академії творила плеяда видатних представників філософської думки

України – Ф. Прокопович, С. Яворський, І. Гізель, Й. Кононович–Горбацький, Г. Щербацький та багато інших. Вихованцем Києво–Могилянської академії був Григорій Сковорода. Його філософське вчення є вершиною у розвитку вітчизняної думки цього періоду.

Сковорода не побудував цілісної філософської системи. Він був скоріше поетом, аніж теологом чи філософом–систематиком. Зрештою, Сковорода й не ставив собі за мету створення самоцінних художніх образів. У його діалогах сперечаються не живі люди, а думки автора; у його трактатах проступає напруженість реальних, а не вигаданих душевних переживань. Сковорода не звертає уваги на догматичні богословські тонкощі та на логічні суперечності. Для нього важливе одне: передати свій внутрішній досвід, відобразити шлях сходження та перетворення власного “серця” до висот духовності. Тому найкращим твором можна вважати саме його життя, письменництво ж виступає порівнянно з ним дещо вторинним, епіфеномінальним.

Описи марності й плинності людського буття в світі (О, горе сутнім у ньому!), з його вічною невдоволеністю та гонитвою за порожнечою набувають у Сковороди мало чи не біблійського крику плачевного. Він використовує відомий іще з старозаповітних часів образ корабля в бурхливому морі. Серед поезій Сковороди зустрічаємо античну алюзію – віршовану фабулу про Тантала, який напросився на банкет богів, але пожалкував з того, бо з наказу Юпитера над його головою висів величезний камінь, котрий щомиті загрожував падінням.

Вихід із такого жахливого становища Сковорода вбачає в досягненні внутрішньої свободи, незалежності від зовнішнього світу. Треба звернутися всередину самого себе, подолати пристрасті, полишити гонитву за примарними принадами світу, за чуттєвими втіхами й досягти життя тихого, простого та бідного, тобто вмерти для світу. Тільки так можна здобути справжнє зцілення, досягти блаженного спокою й впізнати істинне щастя; саме в цьому полягає мицтецтво життя – філософія. “Філософствувати –

значить перебувати на самоті з собою”, – ствержує Сковорода в одному з своїх листів. Так само, як власну матір можна знайти вдома, – своє щастя людина здобуває всередині себе. Мета людського життя, те, чого всі прагнуть, – це радість серця, внутрішній світ, веселість серця, міцність душі. Саме вони є завершенням усього добра та найвищим благом для філософів.

Значні зміни, що відбувалися в ціннісних орієнтаціях суспільства, зафіксовані в філософській думці України XVII–XVIII ст., коли формуються два напрями: етико–гуманістичний та науково–просвітницький. Представники етико–гуманістичного напрямку (Данило Туптало, Стефан Яворський, Г. Сковорода та його сучасники В. Золотницький, П. Сохацький, Г. Полетика) відображали інтереси селян, ремісників, свій суспільний ідеал пов’язували з внутрішнім світом, з духовним життям особистості, самопізнанням людини, сродною працею та значно менше надавали значення досягненням науки як засобу для досягнення щастя людини. Підносячи духовне в людині, вони негативно ставилися до матеріальних благ та засуджували багатство, проповідували аскетичний образ життя. Представники другого напрямку (Ф. Прокопович, М. Козачинський, Я. Козельський та інші) пов’язували прогрес суспільства з прогресом науки й мистецтва. Ціннісні орієнтації засновувалися на цінностях людського розуму, наукових досягненнях і перш за все в математиці та природознавстві. Суспільний ідеал вони вбачали в просвітницько–абсолютистській державі, тому більше апелювали не до внутрішнього світу людини, а до сфери суспільних відносин, до державних, правових, політичних норм та цінностей і відповідних їм ціннісних орієнтацій. Приблизно в цей же період відбувається розмежування теології й філософії, що проявилось в переоцінці моральних якостей. Філософія стала більше звертатися до проблем людського щастя, ціннісних орієнтацій окремого індивіда. Висловлювалися думки стосовно особливої цінності людського земного щастя, про те, що людині варто шукати його в цьому смертному житті, а не сподіватися на

нього в потойбічному, безсмертному. Такі ідеї характерні для філософських праць Г. Кониського, Транквіліона Ставровецького, Д. Туптала та інших, які розглядали людину як мікрокосм, в якому відображається макрокосм. Найвищою цінністю починає вважатися сама людина з її здатністю мислити, з гармонією душі та тіла.

Представники вченої спільноти та особливо Ф. Прокопович не лише заперечували аскетизм як ідеал людського буття, негативно ставилися до пригнічення людиною своїх природних почуттів і прагнень, але й активно ідеалізували багатство чуттєвих переживань, емоцій, пристрастей. Вони засуджували лицемірство, видиме благочестя та милосердя. Як бачимо, в українській філософській думці цього періоду чітко простежується переорієнтація цінностей в уявленні про ідеал людини. Якщо І. Вишенський вважав, що таким ідеалом є людина– аскет і сам був носієм такого ідеалу, то Ф. Прокопович рідко засуджував аскетизм монахів як протиприродний стан людини. Простежується також розходження в поглядах на сенс життя. Поширеним було твердження, що головний зміст земного життя полягає в підготовці людини до смерті та потойбічного вічного життя, тобто ціннісна орієнтація християнської моралі була спрямована на спасіння та блаженство людини в потойбічному світі. Ф. Прокопович і його прихильники вважали, що сенс життя – у пізнанні існуючого світу, у праці, у подвигах, гармонійному задоволенні матеріальних та духовних потреб. Були розходження в поглядах на цінність людського життя. Якщо Ф. Прокопович вважав, що людина не може бути щасливою, якщо вона переносить злидні, голод та бідність, то Г. Сковорода навпаки вважав, що щастя несумісне з матеріальними благами, а це є внутрішня духовна якість людини. Як видно з викладеного вище, у філософській думці України даного періоду обґрунтовувалися різні ціннісні орієнтації. Його вчення є практичною метафізикою, далекою від інтелектуальних змагань так званої академічної філософії. І тому життєвий експеримент самого українського мудреця можна вважати найкращим викладом і справжнім утіленням його науки. Головна

мета вчення Сковороди полягає в проповіді набуття людиною містичного стану обожнення через внутрішнє перевтілення вольового центру особи – її серця.

У XIX– XX ст. проблема цінностей в українській філософії частіше всього розглядалася у працях П.Д. Юркевича та Д.І. Чижевського. Памфіл Данилович Юркевич – найвизначніший український філософ минулого століття. Без ґрунтовного вивчення його спадщини важко збагнути глибинний зміст тих процесів, що відбувалися протягом другої половини XIX – початку XX ст. у сфері української духовності та в духовному житті Росії. Основні засади філософії серця Юркевич виклав у праці “Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого”, де розгортається цілісна філософсько– антропологічна концепція про серце як визначальну основу фізичного й духовного життя людини. Юркевич пропонує досить оригінальний і не типовий для його епохи погляд на людину як на конкретну індивідуальність, котрий аж ніяк не вписувався ні в матеріалістичні, ні в ідеалістичні антропологічні теорії того часу. Серце в філософії Юркевича – це скарбник і носій усіх тілесних сил людини; центр усіх пізнавальних дій душі; центр морального життя людини, скрижаль, на якому викарбуваний природний мораль– ний закон. Увесь пафос цієї праці спрямований проти раціоналістичних спроб звести сутність душі, увесь духовний світ до мислення тому, що у такому випадку знімається проблема людської індивідуальності, а залишається якась абстрактна людина, яка ніде й ніколи не існувала, якесь колективне «ми», а не індивідуальне «я». Сутність же душі при подібному підході виявляється зовсім відкритою, прозорою та ясною. Її легко пояснити на зразок того, як це робиться – у царині природознавства. Тут, вважає Юркевич, ми маємо справу з тим випадком, коли сутності не надається більш значного змісту, ніж явищу. Проте якби людина виявляла себе одним мисленням, то багатогранний, багатий життям і красою світ відкривався б її свідомості як правильна, але водночас і безжиттєва математична величина. Вона могла б проглядати цю величину

наскрізь, зате вже ніде не зустріла б буття істинного, живого, котре вражало б її красою форм, таємничістю потягів і безконечною повнотою змісту. У справжній душі, переконаний Юркевич, такого однобокого мислення не існує. Важко навіть уявити, що було б з людиною, якби її мислення не мало б іншого призначення, окрім того, щоб лише відображати в собі сторонні для духу явища. Тоді людина у своєму знанні речей рухалася б тільки в ширину, а не в глибину.

Дмитро Іванович Чижевський розуміє людину як істоту, що перебуває на кордоні двох світів, – цей кордон пролягає в самій її душі. Наявність двох світів учений конкретизує в парах протилежностей: природна та соціальна детермінованість і свобода, тіло й душа, свідоме й несвідоме (що включає як підсвідоме, так і свідоме), добро та зло. Причому жодна з цих протилежностей не оцінюється лише негативно: навіть зло не є простим запереченням добра, а завжди є конкретним злом, – без знання конкретних видів зла людині важко триматися стежок добра. І ті загальні дороговкази, які намічає Д. Чижевський для знаходження справжнього місця в бутті, не здатні усунути той факт, що це має здійснювати кожна конкретна людина в цілком конкретній життєвій ситуації. Отже, названих передумов для досягнення онтологічної стійкості замало. По– перше, щоб знайти своє справжнє місце в бутті, людина має усвідомити саму себе (свої природні та психічні потенції), а вона для себе лише напівпрозора. Далі вона мусить зважити можливі шляхи своєї самореалізації саме в даному соціальному середовищі. Нарешті, ситуація ставить етично зорієнтованого індивіда перед вибором альтернатив, кожна з яких зумовлена соціально й вимагає від особи йти на компроміс – на певні жертви у випадку конфлікту між рівноцінними, але непокєднуваними ціннісними орієнтаціями. Д. Чижевський, безперечно, розумів усю цю складність, тому він бере під захист буржуазну, або обивательську мораль перед наївною простотою романтичної етики. Він прагне зберегти релігійно– ідеалістичну етику, заземливши її в конкретне буття. У культурології та філософії культури Д. Чижевський прагне виявити

як неповторність культурного явища – твору, епохи, особи, так і ті спільні елементи, що вони містять у собі. Це стосується й розуміння ним української національної культури та нації. Він розумів їх як єдність надісторичних та історичних джерел. Одним із джерел надісторичного в нації він, очевидно, вважав не лише архетипи, витворені на ранніх етапах культурогенези, а й землю (стаття “В’ячеслав Липинський як філософ історії”). Хоча дослідник нібито солідаризується з так званою характерологією, але варто мати на увазі, що він розумів характерологічні ознаки не як щось незмінне, незалежне від історії. У його розумінні вони є певними прообразами, тенденціями. Як прообрази чи архетипи, вони залежно від історичних та соціально–економічних обставин здатні одержувати різноманітні наповнення. До ознак українського характеру в “Нарисах історії філософії на Україні” та статті “До характеристики слов’ян. Українці” він відносить емоційність, індивідуалізм і психічну рухливість. З останньою пов’язана також бароковість світогляду й етнопсихіки українців – поєднання в їхньому світогляді не завжди сумісних між собою елементів (язичництва та християнства, смирення й бунту і т. ін.; див. його статтю “До проблем барокко”). Усі ці ознаки можуть мати в історії як ціннісно–позитивне, так і ціннісно–негативне наповнення. Але попри цей динамізм і навіть історизм у розумінні націй і національних культур, Д. Чижевський не вважає нації якимись тимчасовими історичними утвореннями: пояснюють зусилля дослідника захистити своєрідність національних культур і негативна оцінка культурної агресії, що призводить до їх знищення. Чижевський припускає, що він лише відкриває те щось, що стягує різноманітність, але з аналізу цих досліджень видно, що велику роль у стягуванні відіграє підхід самого дослідника. Коли, наприклад, мова йде про якісну визначеність якоїсь епохи, яку за думкою Д. Чижевського, найкраще виявити, розглянувши найяскравіших її представників, то кого вважати такими, – залежить від самого дослідника. Під цим кутом зору найважливішими є статті “Початки й кінці нових ідеологічних епох”, “Культурно–історичні епохи”, “Сімнадцяте сторіччя в духовній історії

України”, “Куліш – український філософ серця”. Зрештою, у Д. Чижевського ми не маємо загального розв’язання проблеми співвідношення об’єктивного і суб’єктивного в тлумаченні явищ культури – глибинні проблеми філософської герменевтики залишилися поза межами його досліджень.

Щодо радянського періоду в історії української аксіології, то про це конкретніше піде мова у другому розділі дисертації у зв’язку з відродженням аксіологічної проблематики в радянській філософії взагалі. Необхідно зазначити, що якісно новий етап у розвитку філософської думки в Україні почався в 60–ті роки. Діяльність шестидесятників була викликом тому догматизмові й консерватизмові, що довгі роки визначали сутність філософських надбань. Фундаментальні дослідження присвячені цінностям наукового знання належать таким українським ученим як П.В. Копнін, М.В. Попович, С.Б. Кримський, П.Ф. Йолан, Є.Є. Ледніков. Помітним явищем стали праці В.І. Шинкарука, А.І. Яценка, В.П. Іванова, В.Г. Табачковського, стрижневою темою яких була проблема співвідношення понять світогляд і філософія. У 70–80–тих роках нового імпульсу набула традиція наукової розробки питань студенської молоді, розвитку її творчих здібностей, художньо–естетичної культури, а отже, діяльності вищої школи взагалі. В Україні вперше почали проводитися широкі соціологічні дослідження, до яких залучалися філософи та соціологи Києва, Харкова, Львова, Одеси. Результати досліджень знаходили відображення у колективних працях та індивідуальних працях професорів І.М. Попової, В.І. Астахової, В.П. Андрющенка, Є.О. Якуби та інших. За умов становлення суверенної Української держави проблеми духовного відродження практичного формування національної культури виходять на перший план.

Фундаментальні дослідження присвячені цінностям наукового знання, належать також таким українським філософам, соціологам та психологам як А.О. Ручка, В.С. Бакіров, П.І. Гнатенко, Є.А. Подольська І.В. Бичко, А.К. Бичко, Е.П. Семенюк, Г.А. Заїченко, В.І. Шевченко, Ф.І. Прокоф’єв, О.С. Токовенко, І.А. Мороз, В.І. Шубін, І.Ф. Кононов, Ю.В. Борисова, Н.В.

Костенко, В.А. Малахов, Н.В. Фролова, А.А. Кавалеров, А.М. Маковецький, Є.В. Швачко, М.Г. Колесников, Л.П. Морозов, В.І. Абрамов та інші.

ЛІТЕРАТУРА

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2-х т. Т.1.– М.:Мысль 1972.Максимов А. Н. Философия ценности – М.: Высшая школа, 1997.
2. Платон. Сочинения в 3-х Т.– Т.1.– М.:Мысль. 1968.
3. Материалисты древней Греции. Собрание текстов: Гераклита, Демокрита, Эпикура.– М.: Госполитездат, 1955.
4. Лейбниц Г. В. Соч.: В 4-х т. Т. 2.– М.: Мысль, 1982.Платон. Сочинения в 3-х т. – Т. 3. ч. 1. – М.: Мысль, 1971.
5. Философский энциклопедический словарь/Редкол: С.А.Аверинцев, Э.А.Араб-Оглы, Л. Ф.Ильичёв и др.– 2-е изд. – М.:Сов.энц. 1989. – 815 с.
6. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – 434 с.
7. Дубровский Д. И. Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983. – 228 с.
8. Афанасьева И. Г. Социалистические ценности и ценностные ориентации личности. – М.: МГУ, 1986. – 57с.
9. Архангельский Л. М. Ценностные ориентации и нравственное развитие личности. – М.: Знание, 1978. – 64 с.
10. Бакиров В.С. Ценностное сознание и активизация человеческого фактора. – Харьков: Вища школа, 1988. – 147 с.
11. Бакурадзе О.М. Истина и ценность // Вопросы философии. – 1996. – № 7. – С. 45–48.
12. Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции (С.А. Аскольдов, Н. Бердяев, С. Булгаков и др.). – М.: Новости, 1991. – 344 с.
13. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 220 с.
14. Здравомыслов А. Г. Потребности. Интересы. Ценности. – М.: Политиздат, 1986. – 221 с.

15. Додонов Б.И. Эмоция как ценность. – М.: Политиздат, 1978. – 272 с.
16. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: Искусство, 1975. – 776 с.
17. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–96.
18. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – 434 с
19. Кант И. Сочинения в 6–ти Т. Т. 4. Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – 544 с.
20. Федотова В.Г. Практическое и духовное освоение действительности. – М.: Наука, 1991. – 132 с.
21. Федотова В.Г. Практическое и духовное освоение действительности. – М.: Наука, 1991. – 132 с.
22. Ортега–и–Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – 408 с.
23. Ситарам К.С., Когделл Р.Т. Основы межкультурной коммуникации // Человек. – 1992. – № 2. – С.51–64; № 3. – С. 60–68; № 4. – С. 106–116.
24. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1994. – 688 с.
25. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1994. – 688 с.
26. Смирнов П.И. Ценностное основание общества. Автореферат докторской диссертации. – СПб, 1994. – 52 с.
27. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1994. – 688 с.
28. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1994. – 688 с.
29. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1994. – 688 с.
30. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1994. – 688 с.
31. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1994. – 688 с.

Розділ II. Проблема функціонування цінностей у контексті сучасної епохи.

Глава 1. Філософський світогляд як соціальна цінність.

Кожна філософська система прагнула обґрунтувати світ людських цінностей: гармонія (Піфагор), щастя (Епікур), безтурботність (Марк Аврелій), краса (Августин), егоїзм (Гоббс), борг (Кант), свобода (Фіхте), розум (Гегель), любов (Фейєрбах), воля (Шопенгауер) і так далі. Без врахування, накопиченого філософією, неможливе сучасне аксіологічне мислення і взагалі гуманітарна культура.

Філософський світогляд багатофункціональний. У відношенні «суб'єкт– об'єкт» філософія є світоглядом, у системі «філософія– наука» вона виконує методологічну функцію; по відношенню до політичної свідомості філософія може знайти ідеологічне звучання, що особливо згубно для неї. У різних філософських системах можуть мати місце логічна, онтологічна, гносеологічна, праксеологічна функції і число їх можна множити.

Але все– таки, що є головним? Адаже функції – це канали впливу філософії на особисте і суспільне життя. Які ж цінності може і повинна запропонувати філософія особі і суспільству? Цінність є благо і, очевидно, філософія має бути заклопотана збереженням людського в людині, того, що Кант позначив емким терміном *Humanitatem*.

Інакше кажучи, найважливіша функція філософії, її соціальне призначення полягає в затвердженні культурного вектора людства. У теоретичному плані культуроохоронна і культуротворча функція філософії полягає в розробці онтології культури. Філософія має бути співвіднесена з людськими цінностями, але для їх нормального функціонування потрібне культурне середовище. Тим часом, як і раніше, домінує економічний раціоналізм в розумінні суспільства і людини і подоланню його може допомогти філософія людини, а не філософія бізнесу і ринку. Філософія

людини і є філософія культури. Культура має бути відкритою системою лише для таких цінностей, які сприяють самозбереженню і розвитку суспільства. Культура без імперативів є хаосом, вона не функціональна як середовище людських якостей, бо там, де все дозволено і все виправдано, не буде ні провини, ні відповідальності і замість дисципліни духу затвердиться буття поколінь, уражених духовною радіацією. Отже, рятівна місія філософії, її соціальна цінність полягає, перш за все, в її антропологічному призначенні; людському ж буттю у наш час все більшою мірою загрожує настання на природу і на культуру. Глобальні проблеми гостро виявили негативні наслідки установки на безоглядний активізм людини.

Стало зрозуміло, що криза цивілізації є, перш за все, криза завойовного відношення до природи та існуючих концепцій суспільного прогресу. У століття глобалістики філософія покликана проаналізувати допустимі кордони інструменталізації світу і альтернативні дороги цивілізаційного процесу. Зараз, на початку третього тисячоліття, немає нічого більш практичного, аніж збереження життя на землі, запобігання глобальною катастрофою людства. Сучасна філософія не може абстрагуватися від можливого Апокаліпсису, має бути філософією життя, і в цьому полягає її праксіологічна функція. І навпаки, було б непрактично підпорядковувати філософію безпосередній злободенності, обслуговуванню політичної боротьби, економічній політиці, конкретній соціальній утопії або науковій концепції. Як теоретична форма свідомості людства, філософія осмислює стратегічні дороги вселюдського існування і містить в собі заряд гуманістичного далекодійства. Прогностична функція філософії стає все помітнішою. Світова філософія, особливо філософія історії і філософія культури, спираючись на досвід минулого в історії людства, прогнозує можливі перспективи, у тому числі і негативні, і багато в чому по-новому оцінює сенс і цілі людської історії.

Ще про одну функцію філософії соціального масштабу. Можливо, жодна з форм суспільної свідомості не виражає так зримо загальнолюдські

цінності, як філософія. Свого часу Ф. Ніцше навіть повставав проти вираження «німецька філософія». Штучне конструювання національних філософій дійсно протирічить всеосяжності філософського світогляду. Проте і космополітичною філософія бути не повинна. Її зв'язок з народом і його долею не можуть обриватися і вироджуватися. Бажана альтернатива полягає не в надуманому створенні «своєї» філософії, а в захисті і множенні цінностей національної культури, і, природно, загальнолюдського вмісту в ній. Не може бути сумнівів у тому, що культура поза зв'язком з народом, з його побутом і традиціями гасне, втрачає свою вкоріненість. Саме безпідставність прокладає дорогу космополітизму. Вестернізація, що підігривається зняттям етичної цензури і гонитвою за наживою, загрожує проникненню антикультури в побут народу, що неминує веде до втрати його самоідентифікації. Зрозуміло, національна традиція має бути співвіднесена зі світовим досвідом, але з досвідом культури, а не безкультурності.

Хочеться закінчити міркування про «національну» філософію словами видного українського філософа М.В.Поповича: «Коли запитують про українську традицію, то під цим найчастіше мають на увазі створення якоїсь української філософії. Боюся, що у такому разі, ледве позбавившись від марксистської інтелектуальної в'язниці, ми переносимо марксистську ментальність на проблеми української культури. Нам негайно подай українську філософію. Ці небезпечні тенденції виходять як від політиків, так, на жаль, і від моїх колег, які ще вчора били себе кулаком в груди і говорили, що вони марксисты, а сьогодні вже за незалежність і кинулися на пошуки української філософії. А чи існує, скажімо, українська математика? Або українська гірнична справа? Я вважаю, що існує, але лише в тому випадку, якщо в Україні є математики, що не лише знають математику на сучасному рівні, але і публікують щось таке, що з цікавістю читається за кордоном... Те ж і з гірниками: якщо в Україні є гірнична справа такого рівня, як ніде більш, і, до того ж, його досвід має вихід в теорію, то можна сказати, що українська

гірничча справа існує. Але такий хотів би я бачити українську філософію. Не так, як ми оголосили сьогодні: мовляв, створюємо якусь суто українську філософську концепцію, засновану на українській національній традиції. Ми повинні мати таку філософію, яка була б на рівні світової філософської думки і яка зацікавила б тих, хто живе за межами нашої держави» [1,4– 5].

На порядку денному, таким чином, не замикання в національних кордонах, що буде убивче для філософського плюралізму, а подолання еkleктичної позиції і створення фундаментальних філософських робіт.

Свого часу німецька класична філософія здолала зведення філософії до теорії пізнання, до логіки і методології науки і вийшла на розуміння філософії як інтегрального духовного феномену, як самосвідомості всієї культури, а не лише науки. У той же час німецькі класики не створювали філософію для філософії, а підкреслювали її службову роль в суспільному і особистому житті. У Канта, наприклад, теоретична свідомість (розум), підпорядковано практичному, тобто моральному, у Шеллінга – естетичному, в Гегеля – усвідомленню епохи («філософія є в думках схоплена епоха»), у Фейербаха – антропології. Усі вони, долаючи методологічний ухил в новоєвропейській філософії, підкреслювали, що завдання філософії гуманістичне, а функції її – світоглядні. Усвідомлення того факту, що наука не всемогутня, а лише один із засобів зміни суспільному життю, і не універсальна, а один з елементів культури, привело до розуміння гуманістичного призначення філософії.

Які цінності несе філософія особи? У індивідуальному аспекті однією з головних функцій філософії є функція катарсису, тобто інтелектуально-етичного потрясіння свідомості. Потрясіння служить прологом до пробудження духу, до самостійного духовного життя особи, до самосвідомості. У цьому випадку очевидне, звичне перетворюється на проблему, думка – у сумнів, починається внутрішній діалог людини з самим собою (майевтика), інакше кажучи, народжується процес філософствування. Без цього філософії немає і їй не можна навчити, як, наприклад, можна

навчити математиці або хімії, якщо немає прориву до нових горизонтів своєї суб'єктивності, немає революції у власному дусі. І. Кант писав у трактаті «Про педагогіку»: «Взагалі не можна назвати філософом того, хто не може філософствувати. Філософствувати ж можна навчитися лише завдяки... самостійному вживанню розуму» [1а, 333].

Душа філософії – у рефлектуванні, без цього вона перетворюється на звичайне знання про щось, але лише не про себе самого. Але роздум є переосмислення, тобто перетворення знання на проблему, яка висвічує кордони знання, досвіду, уміння і виявляє нове незнання. Філософії тому абсолютно чуже самовдоволення; вона є втілена скромність і самокритика. «Початок філософії, – писав М. Мамардашвілі, – принципове нерозуміння. Відвага сказати навіть перед лицем поширеної очевидної істини: «Я не розумію» [66,3]. Такою відвагою володів Сократ, що сформулював дві фундаментальні інтенції філософії: 1) «Пізнай самого себе» і 2) «Я знаю те, що я нічого не знаю». Його ж великий учень Платон в діалозі «Тімей» розцінив філософію як такий дарунок богів смертному роду людей, краще за яке не було і не буде. Що означає сказати: «Я не знаю»? Це знайти в собі мужність засумніватися в завершеності, в остаточній своїй думок, Це, за висловом Миколи Кузанського, – «вчене незнання», але зовсім не неучтво. Навпаки, філософія вимагає безперервного поповнення знань про світ і людину, але в ім'я продуктивної роботи над собою, а не ради багатознавства. У особистому, в суб'єктивному плані імператив філософії полягає в одному – мислити! Бо де немає праці думки і мужності переосмисляти, там немає філософії. Але при цьому важливо пам'ятати, що екзистенціальний акт філософствування не є «чистою думкою», як вважав Р. Декарт, і не є «чистим відчуттям», як вважав Ж.Ж. Руссо, а єдністю ідеї і відчуття, тобто вищою відповідальністю думки перед самим собою і перед світом. Наш час, за висловом Д. Ясперса, є «осьовим», оскільки закладається матриця культури на наступне тисячоліття. Філософія майбутнього – філософія осьового часу і професіонали – філософи виявилися в ситуації історичного виклику. Гори

паперів списані на тему: якою буде наука в 2000 році? Правомірно поставити питання: якою буде філософія в наступному тисячолітті, ну хоч би в ХХІ столітті? Яка доля філософії на швидкоплинному світі? Відповідь залежить від того, що розуміється нині під філософією і в чому бачиться її призначення. Підсумки дискусій на цю тему, які велися, починаючи з середини 80-х років, привели лише до одного: до усвідомлення необхідності оновлення [2]. Проте установка на оновлення завжди загрожувала традиції, тим часом обурених як носіїв перетворювальнo-вольового чинника завжди вистачало, а імператив філософії був і повинен завжди залишитися в тому, щоб розуміти. Інша справа, що імпульси філософствування можуть бути новими. Древній грек філософствував із здивування, середньовічна людина – з благочестя, мислитель Відродження – з дерзання стати титаном, К'єркегор – з відчаю, а сучасна людина – із страху перед неусувністю трагічних протиріч епохи. Для філософії це згубно, бо методологічний сумнів і критична рефлексія втрачають сенс, якщо зло вважається неусуненим, а ще гірше, якщо воно виправдовується. Філософія відчаю не є справжня філософія і філософ не має бути співцем «нещасної свідомості» (Гегель). Виключно активне життя, так само як і виключно споглядальне, однаково неприйнятні для філософа, тому що він повинен втілювати в собі єдність теорії і практики, мислення і особистої поведінки. Причетність філософа епосі виражається у відповідності його особистої поведінки філософським принципам. Реальний цей збіг виражено в тому, що по відношенню до інших людей філософ виступає вчителем і просвітителем (практика), по відношенню до існуючого режиму – голосом совісті, а не кон'юнктурником (політика), а по відношенню до людства – мислителем, що уловлює «ритм тисячоліть» (Башляр). При цьому що уміє вдягнутися новий зміст в нову форму, а не мастити сірим по сірому.

Пробудження свідомості (майевтика) і поява самостійного життя духу є індикатор філософствування. Дві небезпеки підстерігають його. По– перше, зростання бездуховності в глобальному масштабі, засилля масової культури і

її комерціалізація. Друга небезпека зсередини: підміна філософії безособовим знанням. Але філософію менше всього можна назвати знанням. Відхід філософії лише в стерильне поле теорії теж позбавляє її історичної долі, як і пряма підлеглість ідеології. У виховному плані, тобто в плані розвитку особи і нових поколінь, філософія має бути знанням– умінням, інакше кажучи, практичним знанням, призначення якого – учити «благочестю думки». Важко уявити майбутню філософію без даного імперативу. Поки ж сучасна філософія вносить скромний внесок до дозволу актуальних проблем людського буття, тоді як руйнування розуму і підрив віри в моральні цінності все більше насторожує. Багато що на сучасному світі фатально зводить нанівець саму можливість етичних істин. Філософія ще не відповіла на виклик свого часу і хоча мають місце популярні течії і імена, але створення філософії «осьового» часу, тобто системній філософії щонайширшого проблемного обхвату, справа майбутнього. Борг філософів – розробка перспективних доріг думки, блокуючих дорогу людству в нікуди». Хто ж це може зробити? Ось суб'єкт філософської творчості, бажаний ідеал філософа – мислителя, як він «намальований» талановитим німецьким філософом Вітторіо Хесле: «Він покладає на нього, безумовно, обов'язки, які він ніколи не може виконати повністю; він знає, що ці обов'язки в екстремальних випадках мають на увазі самопожертву... І навіть в ті моменти, коли без його провини терпить крах результат багатолітніх зусиль, коли, здавалося б, тріумфально простує зло, він в змозі відчувати, що його підтримує цілісність буття і що в цьому полягає добро. Йому дістає сили змінити відповідно до етичного закону те, що він може – змінити: йому дістає і терпіння перенести те, що він змінити не може, – і дістає мудрості відрізнити перше від другого» [3, 215].

Можливо, що в XXI столітті станеться найдивніший технологічний переворот в історії людства, і зв'язаний він буде з так званими нанотехнологіями, що дозволяють працювати з об'єктами понадмалої величини. Можливість їх появи свого часу передбачав лауреат Нобелівської

премії, знаменитий фізик Е. Фейнман. За його словами, не за горами час, коли людство зможе конструювати матеріальний світ, маніпулюючи атомами і молекулами, як тепер болтами і гайками. Зараз вже створені перші «асемблери» – складальники атомів. Ентузіаст нанотехнологій, американський фізик Е. Дрекслер переконаний, що вже нинішнє покоління «складальників» може створювати інтелектуальне оточення людини, що самовідтворюється, покликане вирішувати і задовольняти будь-які його потреби. Яка культура відповідатиме нанотехнічній цивілізації – питання риторичне. Адже по суті, прецедентів в історії не було. Віддаленим аналогом, можливо, може бути паралель з переходом суспільства від варварства до цивілізації. Невизначеність ситуації посилюється тим, що нинішня культура, позбавлена «вершини» (ідеалів) і «підстави» (традицій), мало чим може допомогти в прогнозах зіткнення, що нестримно насувається, з майбутнім. Потрібний новий світогляд, тобто образ буття, в якому ціннісно–сміслові орієнтири були адекватними уявленням людини про світ і про саме собі. Цей образ народжується нині в зіткненні з класичним світоглядом. Сенс заперечення полягає у відмові від розуміння природи як механістичної системи, що протистоїть людині, на користь реальності, що саморозвивається, невід'ємним компонентом якої є людина. Подібне розуміння універсуму орієнтує не лише на добування наукового знання, але і передбачає включення в стратегію дослідження ціннісних, перш за все гуманістичних орієнтирів.

Погляд на світ як на континуум, тобто цілісну, органічно взаємозв'язану систему, виявляється співзвучним з інтуїтивними прозріннями древніх мудреців. У цьому сенсі сучасні наукові уявлення про Космос, життя, людині виявляються ближчими до інтуїцій даосів і античних греків, ніж до теорій класичної науки. Із здивуванням для себе мислячі люди виявляють, що майбутнє корелятивне з минулим, тобто має місце космічний кругообіг, що рух вперед є повернення назад – до гармонії з природою, з Космосом, що культивувати треба не окремі здібності людини (наприклад, мислення), а

розвивати всі сутнісні сили людини (ідеал античності); що нові підстави соціальних зв'язків вимагає асиміляція деяких гуманістичних принципів конфуціанства і так далі.

Пошук нових культурних і світоглядних підстав буття людини не може бути справою механічного запозичення з минулого досвіду або довільного конструювання ідеалів на зразок утопій XIX століття. Це завдання багато в чому є проблемою відбору – як з величезної соціокультурної спадщини різних цивілізацій, що існують, і зниклих, вибрати ті, що виявляться адекватними життєвим інтенціям екотехнічного суспільства. Головне, щоб в центрі залишалася проблема єдності, гармонії, цілісності, стійкого розвитку суспільства і природи, гуманізації суспільних стосунків і повноцінного розвитку особи. Майбутнє не зумовлене, туди веде безліч доріг, але треба пам'ятати, що є і тупикові. М. Хайдеггер любив повторювати вираження Гельдерліна: «де небезпека, там зростає і рятівне». Людській свободі і творчості в умовах потужної і техносфери, що все розширюється, потрібні «береги», причому не лише зовнішні, але і внутрішні, які ставить перед творцем його совість. Творчість має гуманістичну цінність лише в тому випадку, якщо воно розвиває і збагачує життя новим вмістом і тими якостями, які служать розвитку сутнісних сил людини і не ставлять під загрозу буття ні саму людину, ні майбутнє всього світу.

Глава 2. Філософія творчості.

Для молоді характерне почуття новизни, прагнення до ланки форм життя, до досягнення традицій, відсталості, застою. Інакше кажучи, для неї дуже важливий творчий пошук, імпульс, креативності, коли творчість ...

Творчість усвідомлюється як цінність, без якої немислиме життя суспільства і індивіда. Даний феномен займає міцне місце в ряду притягуючих ідей сучасності, таких як гуманізм, свобода, істина, добро, мир, краса. Не випадково епітет «творчий» вживається в якості позитивної оцінки діяльності особистості або колективу. Але необхідно відмітити, що і

раніше дослідників цікавила можливість рішення задачі, в якій відсутній точний алгоритм. На початку минулого століття виникає спеціальна наука про творчі процеси мислення – еврологія, у створення якої великий вклад внесли російські мислителі: Бердяєв М.А., Єнгельмейер В.С., Райнов Т.І. та інші. Після революції 1917 р. був створений інститут еврології, згодом ліквідований в 30–ті роки. В останні десятиліття інтерес до проблем творчості різко зріс і це пов'язано з переорієнтацією центру досліджень на суб'єкт, особистий світ, духовні процеси. Творчість передбачає багату суб'єктивність, активність особистості, розвинену свідомість. У той же час бездуховний практицизм як масове і глобальне явище блокує творчу діяльність.

Х. Ортега – і – Гассет у своєму творі «Повстання мас» намалював портрет «людини маси», характерними рисами якого є: 1. нескінченні жадання; 2. невдячність. Формування творчої особистості і потреби творчої діяльності для суспільства стає актуальним завданням. Але це вимагає демосифікації освіти, яке поки поставляє «серійних» фахівців, а в світоглядному плані – подолання рецидивів ототожнення знання (інформації) та свідомості. Сутність останнього найменше виявляється у відображенні світу. Сенс є завжди створенням царства, тобто нескінченний процес осмислення світу і себе, без чого неможливо утвердження духовності та самооцінки суб'єкта. Процес духовного самовдосконалення нескінченний, по самій суті своїй творчості і продуктом його є не просто знання, а цінності. Свідомість має бути зрозуміло, тому як творчість і самотворчість як робота душі і духу, як пошук людиною самої себе і набуття власної долі.

Творчість є проявом діяльної сутності людини. У ньому дано єдність духовного і практичного. Світ готівкового буття в творчому акті доповнюється світом реалізації життєвих цінностей, тобто синтезується світ теперішнього та майбутнього. Образ можливого буття дає свідомість і він може виступати у формі мрії, утопленої, наукової теорії, соціального ідеалу. У будь–якому випадку свідомість в силу своєї ідеальної сутності творить

моделі минулого, сьогодення і майбутнього, особливо бажаного майбутнього, а в процесі діяльності вчиняється пошук коштів для реалізації цих моделей.

Таким чином, творчість виступає як єдність двох складових людської діяльності: предметно – матеріальної та духовно – ідеальної активності людини. Ідеальна ціль виявляється в практичному результаті, в діянні, в творчості нових цінностей; перетворення ж предметного світу, тобто предметного і соціального буття, породжує нові потреби у творчості. Творчість неможливе без вольового акту, духовної енергії та інтелекту суб'єкта, бо матеріальне перетворення повинно передувати духовно – ідеальне освоєння світу. Як би не розуміли природу ідеального, але в будь якій ситуації ідеальне створює « душу »творчого процесу. Тоді як матеріальна дія – його « тіло ». Треба враховувати, що діяльність людини не проста активність, цілеспрямована на перетворення світу, а це доцільна активність. Ідеальна мета опереджає дії, а реалізація її в життя висуває потребу у свободі, оскільки вибір оптимальної можливості ідеальна ціль не може бути втілена в соціокультурну дійсність.

Тому, свобода виступає як міра людської активності у творчості, що переконливо доводиться в знаменитій праці Н.А. Бердяєва "Сенс творчості". "Творчість, – пише він, – невідривна від свободи. Лише вільний творить." [20, с. 386].

Однак, для М.А. Бердяєва характерно протиставлення необхідності, творчий акт у нього не чим не детермінований. Насправді, творчість, як і все в світі, має об'єктивну основу; його спонукальними мотивами в кінцевому рахунку є потреби та інтереси. У потребах виражаються вимоги людини до світу, в інтересах – усвідомлення незадоволеності сущим, а в цілях – бажання наблизитися до належного як до потрібного майбутнього. Протиріччя між сущим і належним, буттям і мисленням, інакше кажучи, незадоволеність людини даністю і знімається в акті творчої діяльності. Виходячи з цього, творчість є соціально – історичним феноменом, постійним

супутником всесвітньої історії; воно одночасно виступає і як спосіб існування людини і як його сутність. У творчому діянні в само– творчості початок є сенс людського буття, але в ньому таяться і фатальні небезпеки для людського роду, так як породжується відчуття всемогутності людини і завойовницькі ставлення до природи. Поза об'єктивних можливостей, творча діяльність не функціональна. Адже в міру розширення сфери свободи одночасно розширюється і сфера необхідності, а творче освоєння розсуває нові межі свободи. Без свободи творчість немислима, але вона не можлива, без необхідності і все це потрібне для самореалізації в житті.

Природа творчості суперечлива, двояка, у ній дано нерозривну єдність матеріального і ідеального, об'єктивного і суб'єктивного, духовного і практичного, вільного і необхідного. Ця єдність обумовлена одночасно як об'єктивними закономірностями, так і людськими цілями, тобто суб'єктивним фактором.. Необхідне в цій злитості відображає те що є, цільові установки, які фіксують спрямованість у майбутнє. Якщо ж забути про ці подвійності творчості, не враховувати його, то виникає ілюзія вседозволеності людини, яка втілюється в ідеології і практиці волюнтаризму.

Зворотний бік міфології титанізму, як пише Батищев Г.С., «... проявилось в принциповому індивідуалізмі, який приводив стихії безмежного людського самоствердження, до самовиправдання в абсолютно безсоромних злочинах, неймовірних пристрастях і пороках. Ось, що може таїтися за проголошенням «творчої сутності людини». У своєму послідовному, до кінця доведеному вигляді концепція, абсолютизує здатність до творчості, не може не завершитися вже явним само достатком своєї індивідуальності – антропотейзмом» [21, с. 53]. При такому підході складається культ прогресу, безперервна гонка за «новим» на шкоду традицій, наступності, як такої життєдіяльності [22].

Зазвичай творчість розуміється як процес людської діяльності, результатами якої є створення принципово нових матеріальних і духовних цінностей. Єдиною характеристикою творчості в даному випадку, вважається

наявність новизни. Однак цього недостатньо, оскільки не можна зводити творчість до будь якої діяльності, даючи нове. Людська діяльність різноманітна: 1. творча діяльність, в якій представлені насамперед продуктивні елементи; 2. репродуктивна діяльність як адаптована, орієнтована на відтворення наявного; 3. псевдо творча діяльність, що імітує творчий пошук і що дає плагіат, підроблення, сурогат новизни; 4. анти-творчість, володіє новизною, але в цілому провідне до регресу, спустошенню людини, розкладанню культури. Таким чином, творчість не є синонімом новизни. Очевидно, що потрібно доповнений критерій, яким є соціальна цінність новизни. Не може бути діяльність творчою, якщо вона не є способом саморозвитку суспільства і просто духовності людини.

Принципова новизна повинна оцінюватися з позицій вдосконалення суспільства, соціальної значимості; з позицій того, наскільки новизна орієнтована на задоволення суспільних потреб, набуття вищих цілей і ідеалів людства. Нині вже не можна не бачити того, що все нове в діяльності людини необхідно піддавати моральній експертизі і оцінювати в соціально історичному контексті.

Творчість лише тоді виконує історичне призначення, коли є мірою розвитку соціальної сутності людини і прогресивного розвитку суспільства. Необхідно погодитися з роздумами Л.В. Яценко, який у своїх роботах підкреслював критерій творчості: «творчість є позитивно спрямована діяльність, каталізатор прогресивних змін в суспільстві, культурі». Універсальною рисою творчого ставлення до світу є, таким чином, новизна, але підлеглу людському імперативу, тобто сприяюча торжеству Істини, Добра і Краси, саморозвитку людини в трудовій діяльності.

Історичні корені творчості необхідно шукати в трудовому процесі, в суспільному виробництві і головною сферою прояву і оприлюдненню творчих здібностей повинна бути праця, але виражаючи не в підкоренні природи, а в гармонії з нею, в наявності творчої соціальної практики. У силу високої історичної місії творчості до нього не слід відносити негативні

прояви активності, що не відповідають критеріям суспільного прогресу, а також стихійну несвідому діяльність.

Йдеться про те, що творчий процес неможливий без інтуїції, про що мова піде попереду, але в цілому він все ж носить цілеспрямований характер і протікає під контролем свідомості.

Творчість бере витoki не тільки в праці, а й в цілеспрямованій здатності свідомості. Зміна і навіть поява нового можливо і в результаті стихійної несвідомої діяльності. Згадаймо візерунки на склі в морозну погоду; сталактитові печери; химерні фігури з вапняку, що виникають в результаті вивітрювання; боброві греблі і гігантські термітники. Однак суб'єктом творчості є тільки людина. Ні тварина, ні комп'ютер не діють, хоча і є носіями змін, тому наявність цілеспрямованості є третьою сутнісною характеристикою творчості. Творчість є притаманна тільки людині, здатність створювати принципово нові цінності, які є способом саморозвитку людини і суспільства і можливі лише при наявності цілеспрямованої активності свідомості і запитів суспільно – історичної практики.

Про творчість написано багато, як в філософському, так і психологічному аспекті. Якщо джерела і сутність творчості є, головним чином, об'єктом філософського аналізу, то структура творчого процесу досліджується переважно психологами. Англійський вчений Г.Уоллес розчленував творчий процес на чотири фази: підготовка, дозрівання ідеї, осяяння і перевірка. Оскільки другий і третій етапи часто не усвідомлюються, то ця обставина і послужило підставою для висновків про спадковий характер творчих здібностей (Гадьтон), або про вирішальну роль інтуїції в цьому процесі (Бергсон). Інтуїція дійсно втілює несвідомий момент творчого процесу, вона продуктивна, але аж ніяк не є самодостатнім чинником творчих прозрінь. Детальніше про це буде сказано далі, зараз лише зазначимо, що інтуїція, всупереч уявній без предпосилок, частково протікає в руслі цілеспрямованого пошуку і підпорядковується свідомості, вона нерозривна з ним, непродуктивна без свідомої асиміляції культурно –

історичного досвіду, а й одночасно корениться в сфері несвідомого, залежить від розвитку всієї людської суб'єктивності.

З ходом всесвітньої історії розширюються межі людської діяльності. У просторовому масштабі вона починає приймати космічний характер; у плані вдосконалення діяльності починає диференціюватися, що веде до зростання різноманітності. Нині вже можна говорити не просто про матеріальне і духовне, а конкретніше – про наукове, художнє, технічне, педагогічне, моральне, соціальне, філософське, політичне, релігійне, правове.

Особливо широкий розмах нині отримали наукова і технічна творчість, що свідчить про все зростаючу роль науково – технічного прогресу в житті сучасного суспільства. Інтенсифікація наукових досліджень і інженерних пошуків гостро поставила проблему вдосконалення стилю наукового мислення і розширення сфери творчості, яке стало об'єктом пильного вивчення.

Зазвичай, коли пишуть про народження нових наукових ідей, посилаються на емпіричні дані та їх теоретичні інтерпретації. Наприклад, кажучи про відкриття Ейнштейна, посилаються на досліди Майкельсона і Морлі, а також перетворення Лоренца; відкриття законів електродинаміки зв'язується з дослідженнями Фарадея, Герца і рівняннями Максвелла. Однак справа йде складніше. Само по собі відкриття нових фактів, їх опис і пояснення далеко не завжди призводить до нових ідей. Адже обов'язково виникає спокуса втиснути їх у рамки старих концепцій.

І коли новий емпіричний матеріал не вкладається в межі готівкових теоретичних схем, в науці виникає проблемна ситуація. У цій ситуації вирішальне значення набуває творчий стиль мислення. Що володіють їм вчені виявляють рішучість замахнутися на нібито добудовану будівлю науки, похитнути устояні концепції та їх новаторський підхід викликає в науці зміну парадигм. «Найбільша трудність відкриття, – справедливо писав Дж. Бернал, – полягає не стільки у проведенні необхідних спостережень, скільки в ломці традиційних ідей при їх тлумаченні» [23, с. 34].

Зрозуміло, мова не повинна йти про якомусь одному прийомі дослідження або єдиною, нехай навіть унікальною, рисі інтелекту, які б виконували роль універсальної відмички і автоматично забезпечували успіх в науковому пошуку. До речі, не є такою і ерудиція сама по собі, так само як і магія математичних формул, тобто володіння математичним апаратом. На початку XIX століття панували уявлення про магнітні силах подальші дії, які були розвинені Лапласом, Ампером і Вебером. Їх теорія була чудово математизованих, але рухнула після простих фактів, отриманих Фарадеєм і підкріплених Максвеллом. Творчий потенціал особистості вченого зовсім не знаходиться в прямому зв'язку з його математичним багажем.

І ще одне застереження. Науковий пошук припускає безкорисливість. Резерфорд вважав, що найзначніші для людства відкриття в цілому витікали з досліджень, які мали єдину мету: збагатити наші знання про природні процеси. Чудовою ілюстрацією до даних словами є діяльність згаданого нами Майкла Фарадея, який вирішив завдання перетворення магнетизму в електрику. Для нього не існувало нічого крім науки, яка була його всепоглинаючої пристрастю. Він міг би стати мільйонером, експлуатуючи свої відкриття, але байдужів до них, коли відкриттями зацікавлювати промисловці. Фарадей народився, жив і помер у бідності, але заняття наукою були йому найкращою нагородою в житті.

Таким чином, інтуїція, творче осяяння не в'яжуться з прагматичної установкою і не породжуються нею. Повсякденне знання безпосередньо прикладемо до практики, і це є його основною цінністю. Наукове знання утилітарно не прикладне, інше питання, що воно може стати суспільно значущим, але для вченого його справу – служіння істині, а перед істиною всі рівні. Такий перший етичний норматив науки, її етнос, до речі, що сформувався ще в античну епоху. Інша інтенція науки – орієнтація на новизну, без цього вона перетворюється в інформаційний шум, тобто переспівування старого. Пошук же нового надихає на творчість, а воно можливе лише коли дослідники прагнуть нового без жодного розрахунку, бо

для того, щоб служити виробництву, наука повинна спочатку служити істині, останнє ж завжди подвиг.

Але вся справа в тому, що успіхів ніхто не гарантує, оскільки невдачі теж постійний супутник творчого пошуку, тому, що не можна сказати наперед: чи марними виявляються жертви, покладені на віттар науки. «Я тепер займаюся знову електромагнетизмом, – писав Фарадей в приватному листі, – і думаю, що потрапив на вдалу річ, але не можу ще стверджувати це. Дуже може бути, що після моєї праці я в кінці витягну водорості замість рибки» [24, с. 211].

Тільки пошук істини, а не прибуток приходить на допомогу творчої інтуїції, про роль якої в звершенні відкриттів неодноразово говорили самі вчені. Луї де Броль, наприклад, підкреслював, що «... людська наука, по суті раціональна в своїх основах і за своїми методами, може здійснювати свої найбільш значні завоювання лише шляхом небезпечних раптових стрибків розуму, коли виявляються здібності ..., які називаються уявою, інтуїцією, дотепністю» [25, с. 259]. Подібні думки не раз висловлював Пуанкаре, який вважав, що за допомогою логіки доводять, а за допомогою інтуїції винаходять, відкривають. Зате саме відкриття є справжньою нагородою за тернистий шлях до істини [26].

«Сила і глибина радісних емоцій, – зауважував академік Енгельгард В.А. – Які несе з собою творчий успіх вченого – це і наймогутніша, і найвище почуття задоволення, яке тільки може випробувати чоловік. Саме тому творчість – це найвищий прояв людського духу, найдорогоцінніший джерело радості і щастя» [27, с. 333].

Сенс технічної творчості полягає в якісній модифікації інженерної діяльності, метою якої є створення технічних засобів, які замінюють виробничі функції людини і полегшення своєї праці. Те, що сформувалося в новий час, інженерна діяльність керувалася вибировським принципом раціональності і беконівським принципом панування над природою. Обидві установки увійшли в різке протиріччя з сучасними вимогами до інженера в

умовах прогресу техніки інформаційних процесів і наростаючої екологічної катастрофи.

У технічній творчості головне значення має здатність до винахідництва та проектування нових технічних систем і технологічних процесів. Однак при забутті того, що техніка сама новіша повинна бути засобом, а не самоціллю, формується технічне мислення і технічна практика в самій агресивнішій формі. Техніка виробляти до раси людей інвалідів. Одним з перших цю проблему поставив Н. Вінер, але з тихий пір ситуація тільки ускладнена. У науковій, на сьогоднішній день, літературі, присвяченій аналізу техносфери і технічної творчості, все сильніше звучить голос на захист людини від ворожої вже їй техніки і про межі технічного прогресу [28].

«Техніка, – пише Ж. Еллюль, – оточує нас як суцільний кокон без просвітів, що робить природу ... абсолютно марною, покірною, вториною, малопомітною ... Природа виявилася демонтована, заінтересованою наукою і технікою» [28а, с. 147]. Небезпечна й інша крайність, описана А. Платоновим в «Чевенгуре», коли технічна творчість оголошується ілюзією, котру видають за дійсність. Герої роману вигадали машину, яка перетворює сонячне світло в електроенергію, але винахід не відбулося. Тим не менш, хоча машина не працювала «... все– таки вирішили, як знайшли за потрібне: вважати машину правильною і необхідною, раз її вигадали і заготовили своїм тілесним працею два товариші» [29, с. 383].

Продуктом наукової творчості є нова ідея, технічного розвитку – нові винаходи; художня ж творчість має на меті народження нового образу. Тут особливо велика роль уяви і в цілому емоційно – образної сфери психіки. Мистецтво, на відміну від науки, володіє індивідуальною нотою, пронизане суб'єктивністю, відкриває шляхи спілкування з людською душею. Його найбільше перевага полягає в тому, що воно може перетворити душу, не викликаючи почуття примусу, а навпаки, даючи відчуття задоволення. Виховання людини вчиняється тут не за механічним імперативу, а за

законами краси. Сказане зрозуміло, не означає, що інші сфери культури відокремляться від образного відображення дійсності. Без цілющого образу не функціональні ні наука, ні філософія, але в мистецтві відзначена особливість є домінуючою. [30].

Чи означає це, що художня творчість виключає пізнавальну силу? Ні, звичайно. Греки вважали «Іліаду» невичерпним джерелом відомостей про життя. Про древньому Єгипті найкраще свідчать його статуетки, про Елладі – пантеон і трагедії Есхіла, про середньовіччя – лицарські романи і готичні собори. Ортега-і-Гассет наголошував, що мистецтво Леонардо да Вінчі дає справжнє уявлення про епоху ренесанса універсалізму [31]. Сенс «Трійці» Рубльова не може бути зрозумілий без Куликовської битви. «Мистецтво, – вважав Уайтхед, – виконує в людському досвіді цілющу функцію, коли раптово відкриває нам сокровенну, абсолютну істину про природу речей ... Наука та мистецтво являють собою свідоме прагнення до істини і краси». [32, с. 177].

У даний час у суспільстві вчених має місце незадоволеність тим обставиною, що в науці перемогли абстрактні моделі і майже зовсім витіснені метафори. Це заважає народженню нових концепцій, і як реакція на потребу в новому імпульсі для наукової творчості виник інтерес до проблем гармонії, краси, віри, що в принципі виходить за рамки власне науки [33].

Кілька зауважень про філософській творчості, яке має риси як наукового, так і художньої творчості. Філософія оперує категоріями, але на відміну від науки вона за своєю природою є особлива форма рефлексивного знання. Рефлексія є оперування суб'єкта зі своєю власною свідомістю, що робить можливим акт самопізнання. Продуктом філософської творчості є ідеї, які позбавлені очевидності, тобто не можуть бути об'єктами спостереження, а виступають як людських імперативів. Свобода, відповідальність, цінність, абсолют, совість, розум та ін. Ідеї виникли як узагальнення можливого буття людини і знаходять статус світоглядних принципів, що орієнтують на певний спосіб життєдіяльності. Усі ці цінності,

за висловом швейцарського філософа Агацци Е., є «істотними елементами людської реальності» [34, с. 31]. Інакше кажучи, ідея є одночасно і формою повинності, у силу чого філософська діяльність є граничною формою всякого нашого свідомого досвіду» [35, с. 10]. Хайдеггер також підкреслював, що філософія – не наука чи не світоглядна проповідь, а «... вона є мислення в поняттях, питаннях, яке в кожному питанні, а не тільки в кінцевому підсумку, питає в цілому» [36, с. 125]. Ціле ж є буття людини у світі, його доля, тому філософські ідеї з неминучістю залучаються для обґрунтування соціальних альтернативних. Цей факт не благає саму цінність філософії, він лише фіксує зв'язок філософських прозрінь з досвідом людства, з напруженими пошуками соціальної гармонії.

Соціальна творчість є насамперед творення нових суспільних відносин відповідно до висунутих ідеалом. Для традиційного суспільства характерно відтворення існуючих форм життєдіяльності. У свідомості, як правило міфологічному, затверджується образ циклічного часу, тобто соціального кругообігу. Перехід від «пульсуючого» часу родового суспільства до лінійної форми соціального часу означав подолання традиційного суспільства і прорив до динамічної європейської цивілізації. Соціальна творчість тому нерозривно пов'язане з утвердженням ідей соціального прогресу. Можна навіть сказати, що прогрес є функція соціальної творчості [37]. Усяка ж творчість, і тим більше соціальна, впирається в проблему свободи. Отримання свободи, боротьба за неї є неодмінною умовою соціальної творчості і спосіб його реалізації, але свобода має два виміри: свобода від чого – або і свобода для чого – небудь; насамперед для втілення в життя певного соціального ідеалу.

Свідомість безпосередньо творить ідеальну мету, але вона може бути реалістичною, а може бути і утопічною. Соціальна творчість тому завжди пов'язане з ризиком, бо навіть здійснення життєво – реальної мети за допомогою неадекватних засобів може деформувати сам ідеал; тим більше небезпека, якщо мета виявилася завідомо утопічною. «Утопізм є постійний і

неминучою спокуса людської думки, її негативний полюс, заряджений найбільшою, хоча і отруйною енергією» [38, с. 83]. Це є віра в завершене розвиток історії, в соціальний Абсолют. Реалізація такого ідеалу вимагає абсолютних жертв.

Драматизм людського існування полягає в тому, що людина живе одночасно в сфері необхідності, тобто приймає світ таким, який він є; і в сфері свободи, тобто прагне перетворити світ згідно поданням, яким він має бути. Це і є основне протиріччя між соціальною статикою і соціальним творчістю. «Життя без ідеалів і ідеальних орієнтирів» порожня і безбарвна, але ідеали і «ідеальні орієнтири», відірвані від реального життя, прирікають на соціальне міфотворчість і утопію. «Підступність» подвійний світоглядної орієнтації полягає в небезпеці маніловщини в спокусі ототожнення ілюзорного з реальною можливістю [39, с. 178]. Але, мабуть, ще більш небезпечним у цьому випадку є прямолінійний активісти, який на догоду соціальному прожектору здатний покласти на вівтар в принципі нереалізованого ідеалу мільйони людських життів.

Таким чином, соціальна колізія творчості полягає в тому, що без ідеального проекту майбутнього і активності суб'єкта воно неможливе, але в обох випадках можуть бути самі негативні наслідки. Тому в історії соціальної думки та соціальної практики були постійні коливання то в бік «здорового глузду», виправдання даності, то в сторону ломки існуючих порядків в надії на краще майбутнє.

Крайнім вираженням першої позиції є східний квієтизм, крайнім вираженням другій позиції – соціальний екстремізм. Ваги історії перебувають у постійному коливанні і лише всесвітньо – історичний досвід дає з часом можливість відрізнити позитивні результати соціальної творчості від негативних наслідків соціального прожектерства.

Як вже зазначалося, унікальність творчості в невід'ємних в ньому об'єктивного і суб'єктивного моменту. При всій своїй таємничості воно детерміновано, тобто має об'єктивну основу. Але з іншого боку творчість

продукується всієї людської суб'єктивністю: волею, емоціями, пам'яттю, інтуїцією, інстинктами, а не тільки свідомістю. Творчість корелюється з усією психічною діяльністю людини, з миром ідеального, якого не було до людини і який виступає онтологічною основою свободи і творчості. Доля людини – творчість, бо вона сприймається як найбільший акт життя, джерело духовної насолоди. Саме тому воно може бути активним засобом формування особистості та подолання відчуження. Функція розуму – відображення дійсності в думці, в акті ж творчості виражається ставлення людини до дійсності і внутрішнє перетворення людини. Саме в силу вкоріненості творчого процесу в усій людській суб'єктивності творчість є таємниця. Це особливо видно на прикладі пояснення інтуїції і геніальності.

У психологічному плані творчий акт і феномен геніальності поки нез'ясовні. Успіхи у вивченні інтуїції виявилися явно скромніше, ніж в дослідженні мислення, особливо дискурсивного мислення, яке стало об'єктом вимірювання. Найбільш цікава спроба відмежувати інтуїцію від інтелекту і зрозуміти її як раціональний потік образів була зроблена А. Бергсоном в його творі «Творча еволюція». З його точки зору саме інтуїція відповідальна за творчий процес. З іншого боку має місце пониження ролі інтуїції в людській діяльності. М. Бунге, наприклад, наділив дуже скромне місце інтуїції в пізнанні й мисленні. Зараз намітилася тенденція розглядати інтелект ширше, ніж здатність до абстрактного мислення. У нього включається ефектна, вольова, мотиваційна сфери. Як відомо, Л.С. Виготський, а слідом за ним і інші дослідники, підкреслювали єдність афектів та інтелекту. При такому підході інтуїція розглядається як форма інтелекту, а не форма інстинкту або «містичного осяяння» (У. Джемс).

Набагато ширший розкид у розумінні природи геніальності. Культ генія сформувався в епоху Відродження і досяг свого апогею в XVIII столітті, не в останню чергу під впливом романтиків. Геніальність є талантом вищого рівня. Правда, Бердяєв М.А. у своїй праці «Сенс творчості» (гл. VII) оскаржував цю тезу, доводячи, що геніальність нічого спільного з талантом

не має: «в таланті є поміркованість і розміреність». У геніальності – завжди безмір. Як би там не було, але в суб'єктивно – індивідуальному плані талант і геніальність є обов'язковою умовою творчої діяльності. Але звідки вони? Згідно Платону інтуїція, натхнення, талант в цілому, є дар божественного Ероса. Аристотель вважав талант природним, природним даром. Кант теж схилився до думки, що геніальність від природи. «Геній, – писав він, – це талант (природне обдарування), який дає мистецтву правило» [40, 322]. Геній творить вільно, створюючи при цьому принципово нове – цінності, а складовими геніальної творчості є розум і продуктивна уява, тобто чуттєва необхідно уяву. Надалі, в межах філософії інтуїція. Кант рішуче відкинув концепцію інтуїції як раціонального пізнання (інтелектуальна інтуїція), яку обгрунтував Декарт, Лейбніц, Спіноза. Одного лише розуму, доводив він у «Критиці здатності судження», недостатньо для створення художніх творів, і інтуїтивізму (А. Бергсон, Н. Лоський, Б. Кроне, Е. Гуссерль) було піддано різкій критиці сценічне, суто раціоналістичне розуміння творчості. Але лише на початку ХХ століття був по-справжньому осмислений факт, недооцінений навіть Кантом: інтуїція властива не тільки художньому, а й будь-якій творчості. Інтуїція носить універсальний характер, а стало бути феномен геніальності не обмежений якоюсь однією сферою діяльності.

Однак талант повинен служити позитивним цілям. Руссо одним з перших виступив проти фетишизації таланту, поставивши проблему егоїзму генія, а егоїзм він вважав найбільшим моральним злом. Але ця позиція не має нічого спільного з дискредитацією таланту, розпочатої Ч.Ламброзо, який, ототожнив геніальність з божевіллям, позбавив його всякого піднесеного сенсу [41]. Загальна тенденція в дослідженні феномену геніальності зводиться зараз до наступного висновку: сутність генія неможливо зрозуміти, якщо ігнорувати продукти його творчості і епоху. Тільки психологічний і тим більше біологічний підхід (Ф. Гальтон, З. Фрейд) до геніальності безперспективний. Американський психолог Р. Ельберт виділив чотири ознаки генія: величезна продуктивність, розробка стрижневий проблеми,

довговічність визнання, наявність прихильників і послідовників, хоча і нерідко після смерті.

Д.Саймонтон (США) докладно досліджував соціокультурні детермінанти творчості і виділив сім факторів, що сприяють прояву геніальності, тобто перетворенню генетичної обдарованості в продуктивне творчість. Особливо велике значення має «дух часу», інакше кажучи, соціальний клімат, наявність потреби в таланті. «Якщо суспільство говорить своїм членам, що творчість в кінці кінців не багато значить, то струмки творчості в такому суспільстві пересихають і ні багатство, і ні генетичний потенціал талановитості не зможуть врятувати становище: клімату для великих звершень не буде, і мало ймовірно, що великі звершення [42, с. 139–140]. Такою є думка американського вченого Л. Трахмена і з ним важко не погодитися, хоча в нашій пресі раз у раз з'являються публікації, витримані в дусі Гальтона і, по суті, зводять проблему геніальності до генетичному спадкоємству.

Геніальність – граничне вираження творчої обдарованості; цим даром, звісно. Володіє далеко не кожен, хоча Ш. Фур'є в свого часу мріяв про суспільство, в якому даний унікальний феномен мислився як масове явище.

Але якщо геніальність – доля небагатьох, то здатністю до творчості може і повинен володіти кожен. Зрозуміло, для цього потрібні зусилля, спрямовані на саморозвиток. Однак на які особистісні цінності орієнтуватися? Які особливості творчої особистості?

Першою, з них, безсумнівно, є гнучкість розуму, протилежна їй буде відсталість мислення, несумісність з почуттям новизни. В особистому плані вона може породжуватися невпевненістю в собі, у своїх силах і здібностях, що призводить до стійкої орієнтації на чужу думку, авторитети, на традиційні стереотипи. І навпаки, сміливість, незалежність, рішучість виступати проти сформованого в попередньому досвіді шаблону сприяє творчим устремлінням. Зрозуміло, творець в цьому випадку ризикує бути незрозумілим своїми колегами або навіть сучасниками. Історія рясніє такими

фактами. Досить згадати випадок з Ф. Беконом, який не прийняв систему поперна, не оцінив її революційного характеру. Гегель теж не знайшов визнання в природознавстві свого часу, та й пізніше, хоча він передбачив (особливо в критиці ньютонів) деякі ідеї, що стали частиною сучасної наукової картини світу.

Інша риса творчого стилю – широта мислення, тобто здатність вирватися з вузького кола ідей, усвідомити кінцівку тієї проблеми або кола проблем, якими займається вчений або художник. Протилежним даній властивості буде його убогість, обмеженість мислення. Широкий кругозір є супутником творчого пошуку. Широта думки, пошуку, нічого спільного не має з загляданням в усі галузі знання, що характерно для дилетантизму, а передбачає цілеспрямованість, пошук оптимального варіанту в дослідженні. Ідея оптимуму підказана природою. Книга природи написана точним і економним мовою, і, читаючи її, вчені прийшли до усвідомлення тієї обставини, що оптимальними можуть бути не тільки траєкторія руху або форма бджолиних сот, а й саме мислення, сам пошук. Принцип економії мислення («бритва Оккама») якраз і полягає в тому, що число положень, використуваних для побудови теорії, повинно бути найменшим. І, якщо при поясненні одного і того ж явища виникають конкуруючі теорії або гіпотези, то критерій простоти служить надійним орієнтиром для співтовариства вчених при виборі однієї з них. До речі, система Коперника на початку імпонувала саме цією якістю, вона була стрункішою і простішою в порівнянні з цим, з незграбною і громіздкою системою тихо Бразі.

Наступна риса творчого підходу – самостійність; протилежним їй є епігонство. Гнучкість і широта думки, цілеспрямованість у пошуку неминуче передбачає самостійну постановку проблеми і, тим більше, її рішення. Самостійність породжує критичність, яка проявляється не тільки в прагненні осмислити через сумнів чужі ідеї, а й свої власні. Усі знають, що догматизм – ворог науки, але далеко не всі мають мужність побачити власне прагнення до нього. Філософія Декарта – справжній гімн сумніву, але в той же час у нього

виразна тенденція створювати закінчену систему, втім характерна для всіх найбільших мислителів XVII століття, що дало Канту привід назвати всю філософію цього часу догматичною. Самостійність породжує рішучість порвати з традицією і піти на перегляд усталених канонів. «Сміливість всупереч скутості, наповнення традицій хвилюючою новизною – ось у чому бачить він (художник – авт.) Свою мету і свою найпершу задачу, і думка про те, що цього «ще ніхто і ніколи не робив», незмінно служила двигуном його творчих зусиль», [43, 179 – 180]. Ці слова Томаса Манна з повним правом можна віднести до будь-якого виду творчої діяльності.

Безумовно, відмічені ознаки не вичерпують психологічного портрета творчої особистості. У літературі вказуються й інші. [44]. Підкреслюється величезна роль емоційно – образної сфери психіки для вирішення нестандартних завдань і проблем. Креативність, як здатність до творчості, вимагає для свого прояву і розвитку всіх духовних якостей особистості, постійної роботи над собою. Однак це посилене завдання, бо кожна людина володіє творчими задатками, будь-який нормальний індивід здатний до продуктивної діяльності. Для цього потрібні, власне, дві умови: особисті зусилля, спрямовані на розвиток власних здібностей і зацікавленість суспільства в талантах. Але на початку все ж таки потрібна духовна мутація, тобто радикальний зсув у індивідуальній і суспільній свідомості в уявленнях про саму людину, про його призначення та цілі. Бо досить стійка концепція людини як «продуктивної сили», «масового працівника», «особистого фактора виробництва» і тим більше пасивного споживача хліба і видовищ не стимулює формування «людини–творця» і виявлення в повній мірі сутності людини. А раз так, філософія повинна бути філософією свободи і творчої активності.

Глава 3. Цінність сім'ї та шлюбу.

У 1997 році в Італії (Верона, видавництво CIERREGRAFICA) накладом 500 екземплярів вийшов у світ розкішний альбом художника і поета Б.

Левіта– Броуна «Номоerotikus». Унікальне видання як за якістю підготовки, так і по своєму образотворчому і смислового змісту. Ми якось вже відвикали від книг, в яких оприлюднена висока поліграфічна культура. Тут же є все: вищої якості папір, граничне чітке зображення (чорне – на білому фоні); розкішна палітурка із золотим тисненням, що гарантує цілісність альбому на довгий час, і навіть твердий глясовий футляр для зберігання книги. Продумано все для дбайливого користування і естетичного сприйняття видання. Звичайно, все це відбилося на роздрібній ціні альбому (по наших мірках вона дуже висока), але, мабуть, лише так і повинні видаватися витвори високого мистецтва. Супровідний текст дан англійською мовою, але в справжній главі, де це було потрібно, приведені російські еквіваленти назв графічних малюнків– образів. Природно, виникає питання, а як же ознайомитися з альбомом; адже далеко не кожен може поїхати до Італії. Шанс є, хоча і невеликий: частина накладу поступила до Санкт– Петербурга, а останнє – справа випадку.

Спочатку альбом Б.Левіта– Броуна приковує увагу самою назвою: Номоeroticus. Чи не данина це моді? Чи не апологія сексу? Чи не дорогий рекламний шедевр із світу порно– бізнесу? Чи спроба за даною акцидентії надати ще одне визначення людини, продовживши тим самим їх вервечку, почату у Новий час Карлом Ліннеєм? Ні те, ні інше...Центральною темою альбому є проблема людини. Усі роздуми автора засобами графіки присвячені їй; це – роздуми художника про долю людини, про долю людського в людині та стурбованість за його майбутнє. Сміслові поле всіх графічних малюнків одне – застереження: Номоeroticus – це шлях в нікуди, до втрати людської подоби, до чистої тваринності без думки, кохання та краси. Не випадково альбом має підзаголовок: «Із глибини озвіріння до причаровування». Левіт– Броун Б. – художник–мислитель, художник–антрополог, із загостреним сприйняттям стану кризи людського початку у сучасному світі. Прихильність високим цінностям, сприйняття людини через належне, тобто людина як образ і подоба Божа, – змушує ретельно

вдивитись у суще, побачити приголомшливу глибину деформації ідеалу людини та виразити це у символічній формі. Навіщо? Щоб сучасник побачив це зором – символічні форми, вжахнувся відхилився у жаху від тої можливої альтернативи, яка підточує людське буття. Так, художник думає на межі, доведе до логічного кінця шлях Homoeroticus. Тяжким та моторошним здаються деякі графічні пасажі. Це у повному сенсі слова темна антиутопія та в той же час мужнє мальоване слово про загрозу катастрофи не від ядерної зброї чи екологічної кризи, а від деградації людського початку. Бо найскладніша проблема є проблема людини; всі інші будуть вирішені та подолані, якщо людські якості не будуть остаточно девальвовані. Ось і показує художник образи можливого майбутнього, коли стирається демаркаційна лінія між людиною і твариною. Але тварина має бути твариною, до нього ніяких претензій бути не може. Інша справа – людина...

Левіт– Брунїде шляхом, який пунктирно зазначений попередниками: Босхой, Гойей, Дом'є; У них потвор породжує відданість гріховності, сон розуму та не людська робота. У даному випадку – і це абсолютно новий феномен у образотворчому мистецтві – потвор породжує тварина пристрасть. Художник всю свою графічну творчість присвячує проблемі взаємовідносин статей – чоловіка та жінки – та показує, які небезпеки чекають тут людину, яким глибоким може бути падіння, якщо бачити в жінці лише самку, лише об'єкт статевого потягу. Альбом – яскрава полеміка з Фрейдом та безкомпромісна критика того сексуального ухилу у сучасній європейській цивілізації, який виникає із бездуховності та торгової експлуатації людських вад.

Тут, мабуть, треба зупинитись на поняттях «утопія» та «антиутопія». Скорочений заголовок головного соціально– філософського витвору Томаса Мора «Утопія» (1516 р.) дав назву цілому жанру мрій у літературі та науці. Дослівно «утопія» значить «ніде я», тобто місце якого нема. Звичайно, утопії були і до Мора, при чому задовго до нього. У старовину – це утопічні вчення Лао–Цзи, Гесіода, Платона, Маздака, тощо. Утопія є проектом ідеального

людського гуртожитку, яке мариться автору чи попереду, чи як спогади про «золоте сторіччя», який бажано реставрувати. У новій європейській культурі, починаючи з Мора та Френсіса Бекона, з його науково–технічної утопії «Нова Атлантида», утопія, головним чином слугувала виразом прогресистського розуміння історії. Невипадково улюбленим девізом Сен Симона було: «Золоте сторіччя попереду!». Лише романтики йшли не у ногу з часом, стверджуючи, що він був позаду, у ранньому середньовіччі, в епоху лицарства та хрестових походів. Романи Вальтера Скотта, наприклад, пронизані ностальгією за цією епохою. Однак, з нагромадженням соціальної напруги, пов'язаних із нею кривавих рапсодій, та кризою техногенної цивілізації, утопії замінюються антиутопіями. Якщо перші є ідеалом бажаного, потрібного майбутнього, то у іншому випадку малюється його негативний облік. Антиутопія – попередження про погрозу катастрофи, яке стало все частіше звучати з початку ХХ сторіччя у витворах Уеллса, Джека Лондона, Замятіна, Оруела, Хакслі, Бредбері, тощо. Антиутопія стає знаменням часу, симптомом тотальної кризи науково–технічного суспільства. У цьому ж руслі протікає і творчість Б. Левіта–Броуна, як художника, тільки об'єктом застереження є криза у відносинах статей, деформація еротичної культури. Установка на еротичну як абсолютні цінності також загрожує людині небезпекою, бо підточує, руйнує такі універсальні культури та цивілізації як кохання, шлюб, сім'я. Номінальне замкнення на статевому потязі неминуче веде до трагедії, при тому без катарсису. Такий сенс усіх 87 графічних та монотонних зображень альбому. Зміст його поділений на 5 частин: 1. «Обличчя бажань». 2. Обличчя насолоди». 3. Обличчя насилля. 4. Сни тлумачень. 5. Симфолізм. Від малюнка до малюнка зростає темна чуттєвість: «Мануальне знайомство» (№1)– «Пробуджуючи звіра» (№16) – «Межі насолоди»(№24) – «Динозавр»(№34) – «Дух насилля»(№43)– «Жіноче рабство»(№53) – «Блудниця на зорі» (№71) – «Політ валькірій» (№78) – «Зооморфізм»(№85) – «Збентежений Нарцис» (№87). Еротична темрява, ескалація тваринності, повне

болагозневажання, межі духовної дегенерації...Жінка, як правило, зображена на малюнку в образі страждальця; сексуальні монстри ті звіроподібні істоти, як правило чоловічої статі. Автор, судячи по малюнкам, підтримує ту точку зору, що у еротичному коханні жінка стверджує та зберігає себе, оскільки жіночій початок втілює в себе природу, а природа розквітає плоттю. Чоловік же за даною концепцією втрачає себе у плотському еротизмі, бо чоловік є, перш за все, духовне, реалізуючи себе творчо, а не природний початок. Як і Іван Єфремов, художник явно на стороні жіночої статі. З цим навряд можна погодитись. Кожна стать по-своєму сходить з розуму. До того ж жінка може провокувати на згубну для чоловіка розпусту, тобто неминуче є причасною до перевтілення його у Homoeroticus. Весь альбом – зорове застереження сучасній цивілізації, яка підштовхує людину до цієї жахливої трансмутації.

Утопія – милостива та радісна, вона сіє оманливі сни, та тяжке пробудження. Антиутопія – концентрат негативу, вона колапсує її та проектує з теперішнього у майбутнє, показує на згубність шляхів, по яким мучиться сучасне людство. Утопія завжди світла, бо дистанціюється від похмурих сторін теперішнього та заманує у світлу далеч; антиутопія ж завжди темна, бо застережує від цієї темної далечі. На відміну від утопії вона включає в себе терапевтичний ефект та підбурює до дії. Як полюбив виражатися Мартін Хайдеггер, рятівне світло бачиться на краю прірви. У цьому насамперед позитивне значення альбому Б. Левіта– Броуна. Згущаючи фарби, художник струшує глядача та читача для сприйняття позитивних цінностей, а значить і до пробуджує до осмислення проблеми взаємовідносин статей у позитивному дусі. Ще раз підкреслимо: художній витвір Б. Левіта – Броуна не можна розглядати як ще один альбом еротичної графіки. Чи мало таких у наш час, вільний від моралі час! Звичайно, деякий вплив на його творчість надали Обрі Берделі та відомий на Заході графік – еротик Ханс Белмер, але цей вплив не прямий, не методичний, а інтуїтивно – захоплююче, без імітаторства. Оцінюючи художню якість малюнків, їх

асоціативний ряд, звичайно необхідно враховувати перекличку художника з вчителями графічного мистецтва та діалог з традицією. Але поза смислового пласту, включеного в альбом, графічне мистецтво Б. Левіта– Броуна буде являти собою лише суміш витонченості розгнужданості, одіозних втілень та еротичних фантазій. У тому– то і справа, що художник не просто фантазує, але й думає; продуктом цього синтезу думки та образу є символ, а він завжди має значення.

Графічні асоціації Б.Левіта– Броуна і є символом епохи, у якій без труда продивляється тенденція до Homoeroticus, тобто культивування сексуальної одержимості, підігріта секс–бізнесом. Європейська цивілізація стала замішаною на плотському еротизмі і логіка розміщення малюнків у альбомі підлягає тому, щоб підкреслити зростання еротичного плотолюбства. У цьому сенсі книга художника безкомпромісно правдива; у ній у символічній формі вираження дуже темна правда. Альбом є судом над епохою, і над собою, бо кожен із нас несе в собі блиск та бідність свого часу. У своїй еротичній далеко дії альбом волає до усвідомлення особистої гріховності та своєї особистої вини за ескалацію тваринності. Терапевтичний ефект цього шедевр беззаперечний, інше питання – як знайти шлях до глядача та читача, бо альбом ще не став публічним надбанням.

Але чим замінити зруйновані цінності? На яких шляхах може бути поновлено їх нормальне функціонування? Сучасна цивілізація сильно деформувала людські відносини між чоловіком та жінкою. Весь задум художника пронизаний неспокоєм та містить уповання на подолання дисгармонії між статями. Але це можливо лише на шляхах, які ведуть до Храму, на шляхах усвідомлення святості кохання, шлюбу, сім'ї як універсальних цінностей людського буття. розглянемо їх детально, але вже у позитивному аспекті, у плані гармонізації взаємовідносин між чоловіком та жінкою, що для молодого покоління особливо актуально.

Кохання як прояв родової суті людини

Може бути ніхто так глибоко та натхненно не виразив словами цінність кохання як апостол Павло у Першому посланні до Коринфян:

1. Якщо я кажу мовами людськими та янгольськими, а кохання не маю, то я – мідь яка дзвенить або кінжал, який звучить.

2. Якщо маю дар пророцтва, і не знаю всі таємниці, і маю всяке пізнання та всю віру, так що можу і гори переставляти, але не маю кохання, – то я ніщо.

3. І якщо я роздам все, що маю сам та віддам тіло моє на спалення, а кохання не маю, – не має у тому ніякої користі.

4. Кохання довго потерпає, милосердствує, кохання не заздрить, кохання не величається, не має гордість, не безчинствує, ні шукає свого, не дратується, не думає зла.

5. Не радується не правді, радіє істині;

6. Усе покриває, всьому вірить, всього має надію, все виносить.

7. Кохання ніколи не припиняє, хоча і пророцтва припиняться, і язики умовкнуть, і закони скасуються...

8. А тепер прибувають три сестри: віра, надія, любов; але любов з них більша» [45, с. 1256].

Але про яке кохання тут іде мова? Про кохання як про особливе світло відношення, як життєвий принцип, орієнтований на єдність людини та Бога, природою та іншими людьми. У такому широкому розумінні кохання стає наживання людського досвіду, який веде до самообмеження «полум'я пристрасті», до приборкання егоїзму. Як підкреслював чудовий російський мислитель І. А. Ільїн: «Першим та найглибшим джерелом духовного досвіду є любов». Враховуючи міцну хвилю сцієнтизму, який зведе моральні пошуки до утилітаризму, нескладно помітити, що кохання як принцип відношення до світу просто ігнорується.

Сучасна техногенна цивілізація, по суті, відмітає з порогу просту і ясну інтенцію: світ, у якому перебуває людина, необхідно любити, а не спотворювати. «Духовне кохання, – помічає у цьому зв'язку І.А. Ільїн, – є як

би деякий голод душі за Божим, у якому б обличчі це Боже не виникало... Формула цієї любові приблизно така: «Цей предмет добрий (може бути навіть досконалий); він у дійсності добрий не тільки для мене, але й для всіх; він добрий – об'єктивно; він залишився б добрим та досконалим і у тому випадку, якщо б я його не побачив, чи не впізнав, чи не впізнав його якості; я чую у ньому є Божий Початок – і тому я не можу не прагнути до нього; йому – моє кохання, моя радість, моє служіння...» [46, с. 156– 157].

Є всі підстави припускати, що відомим фізиком Е.Фермі керувало не почуття кохання до світу, коли він, побачив вибух першої атомної бомби на випробувальному полігоні у США, вигукнув, звертаючись, до фізиків– колег: «Ви кажете, що це жахливо, а я не розумію чому. Я сциєнтист без жодних манівців, без сумнівів з приводу правильності чи не правильності скоєного, але ж вчора могутня наука подарувала людству здатність «гори пересувати». І що ж? Зруйнований атом як система, а кохання нема, бо Диявол не здатен на неї. Добро та зло онтологічні. Кант мав повне право сказати: «Світ лежить у злі», але при цьому протестував проти цього множення. Але і любов онтологічна, а не зводиться тільки до між людських, а тим більше лише до між статевих відносин, бо повинна бути любов до Бога та до Природа. Онтологія добра та зла – це, у кінцевому рахунку, діяльність людей, спрямована чи на збагачення духовного досвіду, чи на деструкцію людського початку. Воля до влади над світом над світом обертається руйнуванням людини. Принцип любові до світу повинен виявляти себе у творчості лише позитивних цінностей, що прославляють індивіда та суспільство. Відношення статей – не виключення; у супротивному випадку неминуче зведення кохання до сексу, що рівнозначно відмові від принципу кохання, яке неминуче без духовності. Саме на такому розумінні кохання наполягав Володимир Соловйов у своїй роботі «Філософія кохання».

Кохання до жінки... Неіснуюча воно, як і ілюзії, з нею пов'язані. Сучасний французький драматург та католицький мислитель, представник релігійного екзистенціалізму Габріель Марсель, йдучи за традиціями, який

йде від апостола Павла, також виділяє три ведучих модуси людського існування: віру, надію та кохання. Віра надає ентузіазму, але вона може погаснути. Тоді вступає у свої права надія, але і її можна зруйнувати. Вищим же акордом людської екзистенції є кохання, бо у ньому є все: віра, надія, ентузіазм, жертва та ін. Марсель формулює цінність кохання для людського життя наступним чином: «Існувати – значить бути коханим». У противагу тезі Локка – Берклі: «Існувати – значить коли тебе сприймають» (органами почуття).

Однак пристрасне бажання згідно законів психологічної компенсації може привести до ототожненню бажання кохати самим коханням. Бо першою умовою обману є самообман. Л.Н.Толстой перед своїм одруженням зробив запис у щоденнику: «А що, якщо це швидше за все бажання кохати, а не кохання?». Ця фраза не давала йому спокою все життя. Він так і не відповів собі на дане питання, так і не обрав віру, а все – таки на порозі не буття вирішив порвати з миром та виконати борг перед собою. А, по суті, яка різниця – об'єкт чи квазіоб'єкт ліричних пишань? У тому то й справа, що вона має місце, оскільки ідеальний образ який виношений від бажання кохати накладається на емпіричну жінку, що породжує спочатку обожнювання, а потім обертається розчаруванням. І прощальні слова Л.Н.Товстого: «Я люблю істину ...Дуже...Люблю істину» – мабуть, і є відповіддю на його запис у щоденнику.

Чоловік та жінка не можуть кохати один одного. Але тут підстерігають два емоційних вивихи: чи платонізм, чи донжуанство. Культ Прекрасної Дами виник у Європі в епоху хрестових походів, потім він трансформувався до шанування Недоступної Діви з його останнім різновидом у поезії руських символістів – Софії як «Вічної жіночості» (Вл. Соловйов) та Прекрасної Незнайомки (А. Блок). У Данте та Петрарки кохання до померлих Беатріче та Лауре знайшла саму рафіновану форму цього великого почуття. Далі йти нікуди, ідеальний образ настільки заколапсован, що втрачає всякий зв'язок з живим об'єктом. Духовний компонент любові так гіпертрофований, що

абсолютно витісняє фізично— реальне; це вже не любов до живого, конкретної людини, а саме до вигаданого ідеалу — образу людини.

Інша крайність — вигнання духовного компонента з почуття кохання, тобто відсутність ідеалу взагалі. У С'єрена К'єркегора носієм такого кохання має назву «естетичної особи», символом якого є Дон Жуан. У поєднанні «Чи— чи» він розглядає варіанти естетичної романтизації кохання та показує до яких парадоксів вона приводить. А саме: божество світлого почуття єднається з демоном темної чуттєвості; еротизм же, віднятий від моральності, перетворюється у внутрішню погоню за насолодою та веде приводить до внутрішньої спустошеності. Якщо ж суб'єкт сповідує християнство, то еротизм загострюється осмисленням гріховності скоєного або мислимого. Якщо ж парадокс такого кохання розкритий у іншого екзистенціального мислителя — у Ф. М. Достоевського. Останній стверджує безвихідність та трагічність любові до чоловічої долі, якщо відсутні своя Софія чи Діві, тобто коли відринуть ідеал Жінки. Кохання з'являється у цьому випадку лише способом самоствердження безбожної людини. На прикладі долі Ставрогіна Достоевський показує як кохання, будучи проявом свавілля та солодкої пристрасті, веде до погибелі. Темна, пристрасна, безшлюбна та позашлюбна, інакше кажучи — негативна, вона розчавлює особистість, не даючи нічого позитивного. Достоевський не є співцем кохання. Тема любові для нього не самоцінна, а необхідна лише для усунення трагічної долі людини, для випробування мужності свободою у антропології духу. Тому в нього і не має культу Мадонни. Він, як великий антрополог, піддає людину духовному експерименту — відпускає його на волю, не сумніваючись, що він перейде до свавілля. Якщо у Данте людина — елемент божого космосу (мікрокосм), у Шекспіра він зображується у площині наземного гуманізму, то у Достоевського розкриваються підземні глибини людського духу, у яких переховується Бог та Диявол, добро та зло, краса та неподобство. І кохання тут — не виключення, воно вміщує в себе всі ці іпостасі, бо яка людина — таке і кохання. У сучасній поезії чудовим прикладом зображення такого

кохання є збірка віршів Б. Левіта –Броуна «Строфи гріховної лірики» [47]. Темна чуттєвість пригнічує свідомість, вольовий імпульс та збірка цілого ряду віршів, які в ній містяться, зайвий раз показує, яку страшну владу може мати жінка над чоловіком, та перш за все своєю тілесністю та спрямованістю на предметність буття. Є давня максима: «Залізо випробовують вогнем, жінку – золотом, а чоловіка жінкою». Будда нарікав на те, що жінка в образі матері, сестри, дружини, доньки буквально переслідує чоловіка та прив'язує його до миру життєвої крутоверті, впливає на інстинкт, який пригнічує людське достоїнство. Тож багато поетів пройшли цей шлях гарячих плит, проклинаючи все на світі. Узяти хоча б Борбсова та його вірш 1911р.

«Там можна ненавидіти»... Чи врятує краса світ, як про це мріяв Ф. М. Достоєвський?! Можливо, але ж тільки не зовнішня жіноча, роковим чином, яка містить в собі волю до влади на чоловіком, а саме кохання, як життєвий принцип, як засіб укріплення людської солідарності, тобто любов по Вл. Соловйову. Бо зовнішня чарівність може поступатися місцем розчаруванню, на яке нерідко обертаються цинічними оцінками жінок та людей взагалі. У цьому випадку життєлюбний, радісний, мажорний погляд на світ зміщується у сторону туги та душевної втоми. Так буває нерідко, оскільки «гріховне кохання» не підіймає, а руйнує особистість.

Якщо визначити «кольорову гаму» почуття кохання, то для нього нерідко характерні два полярні «кольори»: червоний та чорний, як це і має місце у назві відомого роману Стендаля. Семантика кольорових позначень слугує однією з основних естетичних характеристик, бо з кольором людина здавна пов'язувала велику кількість асоціацій. У даному випадку з ним пов'язується настрій, почуття. Червоний колір, належить до числа найдавніших символів; на Русі спрадавна означав життя, радість, свято; з прийняттям християнства додалися нові сенси. Чорний символізує завершеність будь-якого явища. Цей колір кінця, смерті, пустоти, горя та скорботи. Опозиція «червоне– чорне», притаманна багатьом культурам, увійшла до східнохристиянської традиції з достатньо стійким значенням:

«початок– кінець». Ось і в коханні «естетичної людини» салют радісних емоцій змінюється на протилежне. Сомерсет Моєм у своїх повістях та романах постійно доводить, що кохання чоловіка та жінки і навпаки несе тільки нещастя, біду, розчарування, а то і смерть. Але хто б і скільки не лякав людей цим, тяга чоловіка до жінки один до одного неминуха. Питання в іншому: як вийти з трагедії, яка також неминуха, не руйнуючи себе як особистість, не натикаючись на хтивість та цинізм. Це можливо тільки на шляхах до життєстверджуючих орієнтирів, тобто на шляхах до більш широких цінностей, такими як до Бога, до Природи, до ближнього, до Батьківщини, до мистецтва, до саморозвитку, тощо, які неминуче наділяють духом відносини між статями.

Людина, яка не випробувала почуття кохання – це людина, яка не склалася, вона не проявила свою родову сутність та не проявила свою неповторну індивідуальність. При всіх невдачах інтимно – емоційного життя неможна сумніватися у здатності кожного особливо жінки бути носієм глибокого ті жертвенного почуття. «Кохання, – писав Гегель у «Лекціях з естетики», – чарівніше за все у жіночих характерах, бо в них відданість, відмова від себе досягає найвищої точки – вона концентрує та поглиблює всю духовну та дійсне життя у цьому почутті, тільки в ньому знаходить опору свого існування. І якщо на них, на їх любов падають негаразди, то вони тануть, як свічка, яка гасне від першого дуновіння» [48, с. 275– 276]. Ось про таке взаємне кохання тільки і можна мріяти, але чи кожен чоловік його оцінить та на нього озветься. Про це ж також не потрібно забувати.

Страшне не саме по собі нерозділене кохання, а відсутність кохання. Як вірно помічує опублікувавший декілька книг про почуття любові Юрій Рюриков: «Трагедія ненародженого кохання – одна з самих масових людських трагедій, та у повному сенсі можливо, що муки невипробуваного кохання куди страшніше до еволюції людства, аніж муки від нерозділеного кохання. Бо людина, яка не полюбила, – це людина, яка не піднялася на якісь свої вищі рівні, не стала реальною людиною...» [49, с. 133]. І далі: «Тому що

ідеал людини, реальна людина – це homoamans – людина, яка кохає» [40, с. 269].

Шлюб є санкціонована суспільством форма взаємовідносин статей. Після робіт Бахофену «Материнське право» і Моргана «Давнє суспільство», які з'явилися у другій половині 19 ст., стало ясно наскільки складні і різноманітні форми шлюбних відносин. Відкриття цих геніїв етнографії у доступній формі викладенні Енгельсом у його книзі «Походження сім'ї, приватної власності та держави», яка до сих пір залишається цінним джерелом у даній області, оскільки указані праці Бахофена та Моргана давно не перевидавались.

В основі шлюбу лежить статевий інстинкт та статева дивергенція, тобто ділення людей на чоловіків та жінок. На цю тему написано багато, але до сих пір у цілому ряді аспектів залишається неперевершеною книга Вейнінгера «Стать та характер», у якій дається змістовний аналіз проблеми статі, специфіки чоловіка та жінки, перипетій сексуальних потягів та особливо в таких главах, як: «Закони статевого потягу», «Чоловік та жінка», «Чоловіча та жіноча сексуальність», «Чоловіча та жіноча психологія», «Жінка та людство» [50].

Звичайно, після Вейнінгера написано багато та багатьма, але, нажаль, традиція, задана Фрейдом, сильно заплутала проблему шлюбних відносин та природи статевого потягу, хоча цілий ряд робіт вітчизняних та зарубіжних авторів заслуговують уваги. Багато з проблеми шлюбу та сім'ї писали Розанов В.В., Бердяєв Н.А., Фромм Е., Маркузе Г., при чому Бердяєв та Фромм принципово не приймали фрейдистську концепцію кохання та шлюбу.

Зовсім не заперечуючи заслуг Зигмунда Фрейда як вченого– психолога, який обґрунтував метод психоаналізу [51], приходиться все ж таки констатувати негативний характер світоглядних висновків з цього методу. Фрейд як філософ принизив людину, створив карикатуру на нього, доводячи до межі біологізацію людини. Ось три наріжні камені філософського

фрейдизму: 1. У поведінці людини головну роль грають неусвідомлювані процеси, тобто статевий інстинкт (Ерос) та інстинкт руйнування (Танатос); знаходячись у стані бінарної опозиції, вони не пригнічуються; 2. Неусвідомлювані інстинкти протилежні усвідомлюванню, соціальності, розумності, аморальні та несумісні з культурою; 3. Неусвідомлювані процеси вродженні, формуються в дитинстві і в подальшому психічне життя індивіду майже не розвивається.

Тут напевно все. Неусвідомлюване не зводиться до горстки інстинктів; людина не є їх рабом, а тим більш додатком до особистих геніталій; неусвідомлюване є лише частиною психіки, тому усвідомлюване та неусвідомлюване (інстинкти, безумовні рефлексії, моторні реакції, емоції, інтуїція) лише доповнюють один одного та створюють умови для нормальної психічної діяльності. Фрейд як лікар– психотерапевт дійсно спостерігав за фактами аномального психічного життя, але з хворих, з невротиків переніс свої спостереження на людину взагалі. Результатом такої екстраполяції і виявилась абсолютно помилкова концепція шлюбу, статевого потягу, викладена їм в ряді праць [52]. Для Фрейда людина за своєю природою – тварина і не більше, яку охопив сексуальний потяг.

У чому різниця між шлюбом та коханням? Кохання є почуття, тобто явище, перш за все духовно– психічне, у той час як шлюб відноситься до психофізичної сфери. Тому шлюбне життя має місце і у тваринному світі, там де, є статеві диференціації; кохання ж – тільки людський феномен. Звідси у край помилкове ототожнення кохання та сексу, з фізіологією, з статевим актом. За межами культури, соціальності, почуття кохання статевий потяг не буде облагороджувати шлюбні зв'язки як відносини між чоловіком та жінкою.

У силу безперервності усвідомлення кохання не обмежується лише даним моментом, актом, хвилюванням, а є одночасно хвилюючим спогадом та світлим чеканням, поєднане з фантазією закоханих та прагненням до особистого щастя. Кохання пов'язане з мораллю, розумінням добра та зла, з

почуттям альтруїзму та боргу, із прагненням поважати один одного та зберігати дружбу як істинне благо; навіть до самовіддачі, до безкорисного служіння. «Я впевнений, – писав Франкл, – у тому, що страждання, вина та смерть – названі мною «трагічним триєдністю людського буття» – ні у якій мірі благають сенсу буття, але, навпаки, у принципі завжди можуть трансформуватися у щось позитивне. Кажучи словами Р. У. Емерсона: «Є лише одна честь – честь надавати допомогу, є лише одна сила – сила прийти на допомогу» [53, с. 23].

Кохання творить красу, загострює здатність до її сприйняття, стимулює художню творчість; краса ж у свою чергу ушляхетнює шлюбні відносини. Шлюб без добра, краси, розумності дійсно тяжіє до голого сексу, до звичайної тваринності, до фізичного голоду, і це його перший парадокс. Людина долає односторонність статевого зв'язку, бо засобом регуляції між статями виступає не тільки система заборон, але й почуття сорому та вини, яких не має у тварин, оскільки вони породженні культурою та є моральною прикрасою чоловіка та жінки. У Фрейда ж навпаки: статевий потяг не бере участі у створенні краси відносин; природа та культура у нього – антагоністи, а тому має зміст неусувний конфлікт інстинкту та культури.

Навіщо люди вступають у шлюб? – Мати змогу постійно, а не потай, кохати один одного; взаємно задовольняти емоційні та соціокультурні потреби, але головне – відтворювати потомство. Шлюб – найоптимальніша форма для спільного життя чоловіка та жінки та задоволення потреби продовження роду. Але тут на шляху до реалізації указаних цілей встає інший парадокс шлюбу. Людина схильна перетворювати статевий потяг на об'єкт постійної насолоди, не слугую чого функції розмноження. Насолода стає самоціллю; гедоністська установка пронизує зв'язки між статями та настає інфляція у відносинах між чоловіком та жінкою. Руйнується інститут шлюбу. Так було в епоху пізньої античності, теж має місце і у наш час.

Гонитва за плотськими насолодами вбиває не тільки шлюб, але й кохання. Бо вона за самою сутністю є духовним станом, яке дає людині

право на фізичну близькість. Шлюб без кохання – це також парадокс, породжений чи голим розрахунком, чи сліпою пристрасстю. Не освітлений почуттям кохання, він позбавляється щирості та втрачає моральну гідність. Кохання безкорисне, не потерпає нерівності та схиляння, не відокремлена від краси, вона потребує фізичної та духовної досконалості, тобто сумує за ідеалом; у ній знімається антагонізм почуття боргу. Більше того, кохання є особливим видом діяльності, бо вона не погоджується з недосконалістю світу та прагне подолати егоїзм, жорстокість, оману та ін. – а значить, є синонімом людяності. Що ж залишається від шлюбу, якщо в ньому відсутня людяність?! Тільки секс, омана та лицедійство, так ще, як правило, й насильство.

Секс – спокуса для шлюбу та багато його не витримують, тим більш в умовах секс– бізнесу. Перетнувши розумні кордони, він руйнує шлюбні зв'язки та породжує зло. У всіх давніх вченнях чоловічий початок символізує активність, волю, енергію, щось таке, що дає. А ось у тантрізмі велику роль грає секс, для чого передбачені спеціальна медитація, йога та жертвоприношення. Чи потрібно після цього дивуватись тому, що у «Камасутрі» наданий опис 729 любовних позицій. Далі йти нікуди. Не випадково тому в тантрізмі ведучу роль грає у пантеоні Богів грає Богиня Калі, яка виявляє себе у кожній із жінок. Калі– символ запліднення, злиття, творіння, але водночас і руйнування, зла, темного початку. Хвороби, війни, вбивства – не від'ємні наслідки її діяльності. За індійською хронологією сучасна епоха як раз Калі– півдня (ера), тобто час господарювання темної богині. Тантра – це культ сексуального екстазу, оборонною стороною якого є зло, деструкція, смерть.

До сих пір покине було суспільства, в якому б господарювало саме кохання та існувало б культура почуттів. У наше цинічне століття, коли ствердився культ сексу, тантрізм, здається, отримав друге дихання. «Сексуальна революція», «вільне кохання», «індустрія розваг» – це знамення наших днів. Агресивна деструкція кохання пов'язана не тільки з культом речей та споживання, але й з розвіянням святості шлюбу, самобутності та

інтимності кохання. І зрозуміло, що практика «сексуальної відвертості» теоретично обґрунтована у руні школи фрейдизму, який бачить у приборканні людської сексуальності джерело невротизації населення, статевих відносин, проституції тощо. Ні хто інший, як лікар та психолог В. Райх – автор книг «Сексуальна революція» та «Функція організму» – виступав за емансипацію сексуальної розбещеності від гніту, мов, репресивної цивілізації. Оздоровлення західного суспільства він бачив у відмові від патріархату, від моногамної родини, від аскетичної моралі та сексуальної репресії, у відвертості жінки, сексуальних інстинктів та «оргазменній життєвої енергії».

Ці ідеї впали на блаженне підґрунття «масового суспільства» та отримали своє укріплення у творчості Герберта Маркузе, який видав у 1955 році книгу «Ерос та цивілізація. Філософське дослідження про Фрейда». Позичаючи у останнього ідею про репресивний характер культури, Маркузе проголосив «Велику Відмову» від всіх форм гніту, починаючи від сексуальної репресії та патріархально – моногамної сім'ї та закінчуючи державним репресивним апаратом. Соціальна революція, за його думкою, неможлива без сексуальної революції, інакше не може виникнути «лібідна цивілізація», у якій будуть господарювати творчій Ерос та «принцип насолоди», воля та фантазія, кохання та краса. Символами цієї нової цивілізації у нього є образи античної міфології – Орфей та нарцис, тоді як Прометей – символ репресивної цивілізації, написано гарно, але у концепції Райха–Маркузе є один недолік: вона не вірна, та наступна практика це підтвердила. На ґрунті споживацького суспільства та масової культури їх теорії обернулись вульгарно – гедоністською практикою. В умовах духовно – морального дефіциту іншого і чекати було не можна.

Сім'я є сукупність людей, яка виникає на основі шлюбу та кровно–родинних відносин. Не точно твердження, що сім'я – комірка суспільства; це чисто соціологічний підхід. У широкому сенсі слова сім'я є санкціонованою суспільством формою, у якій здійснюється продовження людського роду,

виховування дітей та догляд за людьми похилого віку. Звичайно, сім'я має й соціальні функції, але в основі її лежать відносини статей з поновлення населення, тобто відносини батьків та дітей. Це не просто соціальне суспільство (комірка суспільства), бо відносини статей та функція репродуктивності виходять за межі соціуму та беруть корені у природі. Значення сім'ї в історії людства полягає в тому, що в ній перш за все через неї виходить узагальнення статевого життя людей, відтворення поколінь та первісна соціалізація індивідів. Ніяка інша організація чи суспільство не може взяти на себе ці специфічні функції сім'ї і саме вони обумовлюють необхідність сім'ї для суспільства. Моральною засадою сім'ї є почуття кохання та боргу; якщо цього не має, сім'ю стримують тільки економічні та правові скріпи.

Кохання не потерпає нерівності; воно є втіленням волі, фантазії та альтруїзму. Сім'я ж не може існувати без права, обов'язків, боргу. Сім'я народилася із необхідності, а не з волі, але вона також необхідна, як і держава. Бо для самозбереження людського роду необхідно було напрацювати норми та обмеження для природної оргійності та хаотичності статевого потягу як природного феномену. Приборкання природного інстинкту далось дорогою ціною та буде відчуватися завжди. Бо таємниця статевого тяжіння є абсолютна таємниця і вона недосяжна для суспільства, не мириться ні з яким соціальним табу. Саме тому статево життя людства ніколи не вміщувалось ні в які форми сім'ї і завжди переливалась через встановлені суспільством межі. Також текучі на протязі людської історії види сім'ї (моногамія, полігамія, поліандрія, гавайська родина, левітін шлюб, тощо.) завжди натикались на проблему подружньої невірності, розлучення, насилля, та нерівності, взаємного лицемірства, егоїстичного розрахунку та підлої зради. Відомий трикутник впевнено слідував, наприклад, по п'ятам за моногамною сім'єю. Жорж Санд одна з перших намагалась навіть намалювати модель позитивного трикутника, особливо в романі «Жак». Не

все, напевно, забули ще щасливий трикутник з роману Н.Г. Чернишевського «Що робити?».

Романи Жорж Санд сильно вплинули на нього та відношення між Вірою Павлівною, Лапуховим та Кирсановим будуються у відповідності до концепції сім'ї та шлюбу французької письменниці. До того ж Чернишевський був фур'єристом, а Фур'є у принципі проти інституту сім'ї. Але не можна не бачити й позитивні моменти у спадку Фур'є – Жорж Санд та Чернишевського: вони були проти пригнічення одної статі іншою та відстоювали право людини на свободу вибору – по коханню.

Людство можна уявити пташкою, двома крилами якої є дві статі. Ясно, що не може бути вільного польоту, якщо одне крило придавлене іншим. Довгий час соціальна та статева дискримінація жінки супроводжувалась апологією чоловіка. Місце «Великої матері» (на Криті – Геката, у Фригії – Кібела, у Греції – Гея та ін.) зайняв «Великий батько», тобто Бог чоловічої статі: у Єгипті – Амон, у Індії – Вишну, у Фінікії – Ваал, у Греції – Зевс, у Римі – Юпітер, тощо, а злі духи, найчастіше, ставали носити жіночі імена. Єва породжується з ребра Адама, Зевс породжує із своєї голови Афіну. Дуже ядро це зміщення у сторону чоловічої статі показано у трилогії Есхіла «Орестея». Клітеменстра вбиває свого чоловіка Агамемнона, коли той повернувся з– під Трої в Аргос. Син Агамемнона Орест вбиває за це мати. Еринії–богині кровної помсти – переслідують Ореста, але він знаходить притулок у храмі Аполона, а потім у храмі Афін Палади, у якому відбувається суд над Орестом, судом же керує Афіна, і який фінал?! Еринії захищають Клітеменстру, Аполон захищає Ореста, Афіна виправдовує його (у неї ж не було матері!). Ерінеї потерпіли на суді поразки. Отримало перемогу чоловіче право, у тому числі й право чоловіка мати багато дружин, на розлучення, на зраду, на перетворення дружини в рабіню. Рано чи пізно це повинно було визвати хвилю крикливого фемінізму, але головне – привести до кризи інституту моногамної сім'ї.

У ХХ столітті ситуація у сімейному житті стала об'єктом ретельних та у той же час сумних роздумів багатьох видатних мислителів. Дуже багато на цю тему у Н.А. Бердяєва. «...Сім'я, – писав він, – пов'язана із соціальною обумовленістю та підвладна її законам. Сім'я всюди охолоджує кохання. Але б було помилково вважати, що у сім'ї немає ніякої глибини, та з легкістю заперечувати в ній всякий духовиний сенс. Сенс цей не тільки втому, що у нашому світі у форму сім'ї вкладається кохання. Сенс цей перш за все у тому, що сім'я є взаємне несення тяжкості та школа жертви. Серйозність її у тому, що вона є спілкування душ перед стражданнями та жахами життя. Вона подвійна, як і всі майже у падкому світі. Вона не тільки поліпшує страждання та туги життя, але й створює нові невичерпні страждання та туги. Вона не тільки духовно звільнює людину, але й духовно захоплює його та створює трагічні конфлікти з призначенням людини та його духовним життям. І тому людина повинна інколи, за Євангілеєм, залишити близьких своїх, батька та мати, чоловіка та жінку.

Вічний трагізм сім'ї у тому, що чоловік та жінка презентують різні міри, та цілі їх ніколи не співпадають. Це трагічний початок кохання, яке глибше та є попереду сім'ї та кристалізується в родині. У родині все ущільнюється та робиться важчою, і сам трагізм набуває буденного характеру. У жінки інша душевна структура ті іншу почуття життя, ніж у чоловіка. Вона має зовсім інші чекання від сім'ї та від кохання, невимірно великі. У відношенні жінки до статі є цілісність та абсолютність, яким ніколи не відповідають роздробленість та відносність чоловічого відношення до статі. По суті, велика частина шлюбів нещаслива» [54, с. 207].

Розрив ланцюга: кохання– шлюб– сім'я став постійною темою у творчості Еріха Фромма, особливо у його книзі «Мистецтво кохати». Підміна кохання сексом, внутрішньої гармонії людських відносин розрахунком та комерцією, ринковими відносинами перетворює, за його думкою, індивіда у автомат – споживача. Фромм констатує відокремлення людей від самих себе, від інших людей та від природи та вважає це найбільшою погрозою

цивілізації: «Ми хотіли запевнити читача, що всі його спроби кохати залишаться марними, доти доки він не спрямує всі свої зусилля на розвиток своєї особистості у всій цілісності, щоб виробити у собі установку на продуктивну діяльність; що неможливо отримати задоволення в коханні до однієї людини, якщо ви не здатні кохати ближнього взагалі, якщо у вас не має справжньої скромності, мужності та віри з дисциплінованістю, у культурах, де такі якості зустрічаються рідко, здатність кохати – також рідке явище. Спитайте в себе: чи багато ви знаєте людей, які кохають по-справжньому?» [55, с. 110]. І далі: «...Кохати – значить прийняти на себе обов'язки, не потребуючи гарантій, без залишку віддатися надії, що ваше кохання породить кохання у коханій людині. Кохання – це акт віри, і хто слабо вірить, той слабо кохає.

Здатність кохати потребує енергії, стану бадьорості, високої життєздатності, які можуть виникнути тільки в результаті плідної та активної орієнтації особистості у багатьох інших сферах життя. Якщо людина не є плідною особистістю у інших сферах, вона не буде плідною у коханні» [56, с. 175,176].

Фромм дуже багато уваги приділяє тому, щоб люди перестали ототожнювати кохання із сексуальним потягом. Низькопробні пісні, широко розповсюдженні фільми та всілякі «шоу» у рамках «порно– бізнесу» називають модель ринкових відносин у цій номінально інтимній сфері людського існування. Як на ринку, прагнуть привернути увагу не стільки споживчими якостями, а перш за все зовнішньою упаковкою, так і в родинно– шлюбних стосунках за часту на перше місце виходять чисто зовнішні ознаки: гроші, професія, соціальна роль, тілесність і т.д. І не дивлячись на те, що в товаристві масового вжитку всі горять пристрасним бажанням любити, вся енергія йде на досягнення соціально і матеріально значимих цінностей на зразок – успіх, багатство, влада – а не оволодіння кохання. До того ж майже вся масова культура, здавалося б, наповнена «інформацією про любов», а справжнього розуміння про любов немає;

людині нав'язуються сурогати кохання. У своїй книзі “Мистецтво кохання” Фромм дає опис братської, материнської, еротичної любові, любові до себе, до Бога, любові між батьками і дітьми. Він різко протестує проти модного розуміння любові, у витоку якої відчуття, що раптово налинуло, емоційна спонтанність, неприборкана пристрасть відповідальність, що виключає, духовно– етична спорідненість і взаєморозуміння між партнерами. Або розрахунок користі (тобто ринкові стосунки), або неприборкана, тваринна пристрасть ось два примітивні погляди на любов.

Фромм пише: «...Тут, однак, виникає важливе питання. Якщо весь устрій нашого суспільства та нашої економіки засновано на тому, що кожен шукає вигоди для себе, якщо його керівним принципом є егоцентризм, пом'якшений лише етнічним принципом справедливості, то як може людина займатися справами, жити та діяти в межах існуючого суспільного устрою та водночас по справжньому кохати? Невже останнє значить, що необхідно відмовитись від всіх світських інтересів та розділити життя бідняків? Християнські монахи і такі люди, як Лев Толстой, Альберт Швейцер та Симона Вей, підняли це питання та дали відповідь на нього рішучим чином.

Я впевнений, що визнання абсолютної несумісності кохання та «нормального» життя справедливо тільки у в відстороненому сенсі. Принцип, на якому засноване капіталістичне суспільство та принцип кохання несумісні.

Якщо людина здатна кохати, вона повинна зайняти своє місце зверху. Не він повинен слугувати економічній машині, а вона їй. Вона повинна бути наділена здібністю поділяти скоріше хвилювання та працю, ніж у кращому випадку прибуток. Суспільство повинно бути влаштоване так, щоб соціальна, «любляча» сторона людини була невід'ємною від його життя у суспільстві, складала з нею одне ціле. Якщо вірно, що кохання, як я намагався пояснити, є єдино нормальним та адекватним рішенням проблеми людського існування, то всіляке суспільство, яке так чи інакше обмежує розвиток кохання, неминуче рано чи пізно загине, прийшовши до заперечення до основних

потреб людської природи. Розмова про кохання – не тільки проповідь. За тою простою причиною, що ця розмова про найвищу та реальну потребу, притаманну кожній людині. І те що, що ця потреба прихована, не значить, що вона не існує. Аналіз природи кохання показує, що кохання, як правило, відсутнє; соціальні умови, які є причиною цього, заслуговують осудження. Віра у кохання, можливо як загально соціальне, а не виключно індивідуальне явище, є розумна віра, в основі якої – відображення самої сокровенної сутності людини». [57, с. 177– 178].

У книзі «Бути чи не бути?» Фромм викриває прагнення людей володіти коханням та один одним у подружжі, як володіють речами. Бо «шлюбний контракт, – помічає він, – не дає кожній із сторін виключне право володіння тілом, почуттями та увагою партнера. Тепер вже немає потреби нікого завойовувати ...докладати зусилля, щоб бути гарним та викликати кохання, тому обидва починають набридати один одному, та в результаті чого краса їх минає...Тепер замість того, щоб кохати один одного, вони задовольняються спільними володіннями, тим, що мають: грошима, суспільним положенням, будинком, дітьми» [58, с. 75– 76].

Кохання неможна «мати», не можна примусити кохати. Нагадуванням про це веде до взаємних обвинувачень у не коханні та до пошуку нового партнера. Так виникає дурна нескінченність. «Усе це не означає, – підкреслює Фромм, – що шлюб не може бути найкращим вирішенням для двох люблячих один іншого людей. Уся складність є не у шлюбі, а у особистій сутності обох партнерів та у кінцевому рахунку всього суспільства» [59, с. 76]. Є сенс, мабуть, уважно віднестись до цих слів. Так звані соціологічні опитування лише реєструють причини сімейних конфліктів зі слів людей яких опитують, а значить, нічого не пояснюють, бо головною причиною – є відсутність саморозвитку та агресивний егоцентризм у відповідях відсутні. Психологія власника, якщо вона є, виявляється всюди – стережуча, ревнива, надзираючи, але власність на людині нічого спільного не може мати з психологією вірності у коханні та шлюбі.

У цілому, за Фроммом, у суспільстві масового споживання мають місце наступні причини деструкції кохання та сімейно– шлюбних відносин:

- ринкова орієнтація у людських відносинах, яка породжує у індивідів бездушну розсудливість, емоційних збитків та моральну деградацію;
 - власна психологія людей, які звикли «мати», а не «бути»;
 - домінування цінності речей над духовно – моральними;
 - легковажне відношення до глибинних питань людського буття;
 - низький рівень самореалізації та духовної культури індивіда.
- поставив безкомпромісний діагноз суспільству та індивіду західної цивілізації, Фромм, як і Маркузе, висуває задачу формування «нової людини», для вирішення якої необхідно «олюднення» людей та їх взаємовідносин, а для цього необхідно «відродження кохання». Усе це звучить незвично актуально «тут та тепер», раз вже українське суспільство бадьоро пройшло шляхом ринкових відносин та ринкові амбіції стали пронизувати всі пори соціуму.

Фромм актуальний ще й тому, що він йде проти течії у питаннях кохання, шлюбу та сім'ї. Як вже відмічалось, починаючи з 60 – х років ХХ століття, на Заході упевнено упроваджували та упроваджуються зараз за допомогою «секс – бізнесу» ідея про тотожність кохання та сексу. Фромм застерігає від свідчення людини до сексу різко критикує Фрейда за білогізацію людських почуттів. У книзі «Мистецтво кохати» він виділяє специфіку статевого кохання, іменує її еротичною та при цьому підкреслює, що кохання породжує секс, а не навпаки. Фрейд упустив духовний компонент кохання. Секс без кохання, розповсюджений на Заході, констатує Фромм, не дає ні істинного щастя, ні радості, ні чистої людської насолоди. Він приводе відомий вислів: «Після злиття тварина сумна», вважаючи його правильним, бо фізична близькість не відсторонює відчуження між людьми. «Самотність удвох» – найгірший вид самотності. «Радість у сексуальній сфері, – помічає Фромм, – можлива лише тоді, коли фізична близькість є у той же час і духовною близькістю, тобто коханням»

[60, с. 143]. Кохання не річ, не власність і навіть не богиня, яка потребує приклонятися. «У дійсності існує лише акт кохання. Кохати – це форма продуктивної діяльності. Вона передбачає прояв піклування та інтересу, пізнання, духовний відгук, прояв почуття, насолоду...Вона збуджує та підсилює відчуття повноти життя. Це процес самооновлення та самозбагачення». Фромм постійно дистанціюється від «фальшивого кохання», тобто, як він виражається, кохання за «ознаками володіння», коли має місце замкнення індивіда на самому собі, на задоволенні своїх егоїстичних інтересів. Істинне ж кохання знімає егоїзм, забуває про себе, прагне подолати споживацьку орієнтацію, відкривається людям. «Той, хто кохає по – справжньому якусь людину, – помічає Фромм, – кохає весь світ» [61, с. 129]. Як це близько до руської літературної та філософської традиції, до поглядів Соловйова, Толстого, Достоевського, Бердяєва, Ільїна, Вишеславцева...Роздуми Фромма про кохання витримані у дусі високої європейської традиції, яка йде від Платона та апостола Павла та поетизуючої духовну сторону коханню. Небагато таких «співаків кохання» на Заході, бо окрім свідчення кохання до сексу, до фізіології у ХХ столітті у літературно-філософській сфері Заходу, ствердилася песимістичне, негативістське сприйняття кохання. Мабуть, тільки для Габрієля Марселя можна поставити в один ряд з Еріхом Фроммом. Для Марселя кохання також серце людського світу, яке перестало битися у сучасному світі. Марсель також мріє про спасіння людини у «континуумі кохання» та критерієм прогресу суспільства вважає саме прогрес кохання. Але Фромм не просто підносить нігілістам та цинікам, а водночас обходить абстрактний підхід до кохання, сім'ї та шлюбу, що має місце у Марселя, та намагається навчити людей мистецтву кохати, тут у нього немало тонких зауважень та детальних порад.

На жаль, сильніше інша позиція, особливо виражена у Сартра, а в літературі у Соммерсета Моєма, яка сприймає кохання не у позитивному аспекті, не як суспільну людську цінність, а ту, яка дає руйнівні наслідки кохання чи її не природні форми – мазохізм, садизм, а то й перетворення

кохання у свій антипод – ненависть. У постмодерністській культурі домінуючим стало саме негативне сприйняття кохання, кохання негативне та амбівалентне. Погляд пост модерністської літератури та філософії магічно прикований до вивороту кохання, до його прокльону. Усюди воно несе сумнів, невпевненість, вічний страх, вину, образу, ревності та помсту, забирає свободу, уведе в оману, сіє ілюзії та розчарування. Усе це є вже у роботі Сартра «Буття чти Ніщо», а пізніше – у неофрейдистів та постмодерністів перетворюється у істину «демонологію кохання». Питається, який шлюб і яка сім'я можуть бути побудовані порочно та основі такого окреслення світлого людського почуття.

Усі революції співпадали в одному: вони прагнули скинути існуючі форми державності, власності та шлюбу. Напади на сучасні сімейно– шлюбні відносини, мабуть, досягли апогею. Соціологи дають багато фактів про розлучення, про неповні сім'ї, про зростання холостяків та незаміжніх, про кількість позашлюбних дітей. Усе це вірно, але вірно й інше. Шлюб та сім'я були та будуть організуючим початком у суспільному та особистому житті. При всіх своїх мінусах вони зберігають себе, але при одній умові, якщо *Homo sapiens* не перетвориться остаточно у *Homoerotikus*. Тільки так людство може відгородити себе від духовної деградації та зберегти кохання як фактор людської солідарності.

Глава 4. Виховання та освіта як цінність.

Сучасна система освіти у своїх основних рисах склалась під впливом філософських та педагогічних ідей, які були висловлені у середині XVIII – на початку XIX ст. Я. Каменським, К. Песталоцці, І. Гебартом, а пізніше уточнені Д. Дьюї та іншими представниками наукової педагогіки. Класична парадигма освіти, заснована, насамперед, на працях Яна Амоса Каменського, забезпечила успіх європейській цивілізації. Вона втілилась у практиці європейських держав у формі загальної та обов'язкової системи початкової й середньої освіти, метою якої було отримання широкого, а в ідеалі –

універсального знання про світ, зрозуміло, знання наукового. Ідея навчання, розвинута В. Больцано та Й. Фіхте, багато в чому походила з даної уяви про мету освіти, згідно з якою наукове знання структурується з дисциплін, перетворюючись у дисциплінарне, та задається університетській освіті в якості ідеалу та зразка.

У даному випадку доречно згадати, що новоєвропейська філософія, починаючи з Ф. Бекона та Р. Декарта, складалася як самосвідомість науки. Система суб'єктивно– об'єктивних відносин як основа європейського раціоналізму, вперше чітко виражена Р. Декартом, лише частково описує людину. Вона представлена в ній тільки через свою свідомість, а точніше – пізнання; тоді коли буття ототожнюється з природою, постає як об'єкт діяльності суб'єкта, як об'єктивна реальність. Із буття випадає людина, надалі їй дозволяється бути сукупністю громадських відносин, а це – кінцева деонтологізація людини. Але і в тому, і в іншому випадку наука розглядається як найкраще ставлення людини до світу. Уявлення про науку як про вищу цінність, як про універсальне та єдине знання з унітарними зразками та нормами, очищеними від усякої суб'єктивності, повинно було сформувати саєнтистську педагогіку, що і мало місце. Але це є просвітницький ідеал освітньої діяльності та педагогічної теорії, тобто – людина втілювалась в освітню діяльність не без боротьби.

В останній третині XVIII – першій третині XIX ст. мав місце феномен німецької класичної філософії. Починаючи з Канта, вона складалась як філософія культури, як самосвідомість усієї людської діяльності, і не тільки наукової. Такий підхід визначав інше розуміння людини та мети її освіти. Уже у роботах І.Г. Гердера, В. Гумбольдта, Г.В.Ф. Гегеля, Ф.В.Й. Шеллінга та інших представників німецької філософії обґрунтовується необхідність гуманізації освіти, формування особистості як суб'єкта культурної творчості. Заслуговує на увагу насамперед гегелівське трактування освіти як відчуження природного буття та підйому індивіда «до загального», де сам індивід виступає, урешті– решт, як суб'єкт освіти. Суб'єктивність начебто

підготовлена до вступу у світ освіченості та відчуження від природного світу, що стає умовою її буття. Сама сутність освіти полягає в перетворенні людини на духовну істоту, на особистість у всій її багатогранності. Ця тенденція стала основою для пошуку нової системи освіти, нової педагогіки та частково була впроваджена в реформі вищої освіти, розпочатої В. Гумбольдтом на початку XIX ст.

Однак тоді час для утвердження нової педагогіки, зорієнтований на культурно– гуманістичні ідеали, ще не прийшов. В європейських країнах розгорталась промислова революція, і вся система освіти бурхливо еволюціонувала, вища школа отримала соціальне замовлення готувати фахівців. На арену вийшов інженер. А. Сен– Сімон, який випустив свій «Катехізіс індустріалів» (1880 р.), що став технократичним маніфестом. Філософське обґрунтування під дане соціальне замовлення підводить (в особі О. Конта, Д.С. Мілля та Г. Спенсера) позитивізм, який наполегливо відстоює зв'язок науки з життям і цим імponує зростаючому становищу індустріалів та промисловців. У 30– 40 рр. минулого століття в Англії розгорнулася дискусія про систему освіти. У ній брав участь такий великий вчений, як М. Фарадей, висновок якого був однозначний: країні потрібна природничо– наукова освіта. Особиста концепція освіти була принесена в жертву системі спеціалізованої та природничо– технічної освіти, що відповідало вимогам такої епохи.

У соціокультурному плані ця настанова відповідала вимогам підготовки саме спеціаліста, а не особистості. Навчальні заклади до сьогодні багато в чому залишаються заручниками саєнтичної та технократичної методології, перебуваючи у світоглядних рамках раціоналізму. І хоча більш ніж за два сторіччя ця система освіти, безумовно, мала ряд досягнень (прикладом тому може бути радянська інженерна школа) та еволюціонувала, її потужний фундамент просвітницької концепції не витримує навантажень третього тисячоліття. Головний виклик часу, перед яким опинилась освіта, полягає в тому, що раціоналістична настанова на отримання структурованих

знань не працює в умовах наукового прогресу, що швидко набирає небачених темпів. Необхідним є пошук нової загальної парадигми поза суворих рамок раціоналізму та сентизму. Поняття освіченості повинно бути розширено, охоплюючи всю людську тотальність. Освіта нашого часу повинна змістити акцент зі «Знання», до того ж, переважно, наукового на «Особистість» у всіх її проявах: професійному, емоційному, моральному, інтелектуальному, громадському, екологічному та вийти на антропологічну парадигму як у теорії, так і на практиці.

Очевидно, пошук нових рішень в освітній теорії та практиці повинен враховувати два моменти. По– перше, необхідно більш інтенсивно використовувати ідеї та практичні поради, інакше кажучи – педагогічної мудрості минулого, не обмежуючи її лише представниками професійної педагогіки. По– друге, продовжувати інноваційні пошуки на шляхах запровадження більш тісного взаємозв'язку філософії та педагогіки, оскільки ХХ ст. породило цілу низку оригінальних світоглядних концепцій, які можуть та повинні бути «опредмечені» у виховній та освітній сферах.

Зрушення у часі зобов'язує перейти від класичної філософії освіти до сучасної, некласичної, до «нової педагогіки», тому що перша сформувалась в умовах пануючої настанови на збереження «природних прав» індивіда, на перетворення природи та суспільства, першорядну значимість наукового та технічного знання. Зрозуміло, при цьому повинно бути підтримано із попередньої спадщини все те, що ми називаємо педагогічною мудрістю. Про кризу освітньої парадигми насамперед свідчить глибокий розрив між спеціалізованою та фундаментальною освітою, який має місце у сучасному університеті. Виник він не вчора, і тим більш не сьогодні, але він став загрозливим симптомом університетській освіті в цілому. Університет як феномен європейської цивілізації заворожував своєю універсальністю і був здатний навіть у кризових ситуаціях зберігати та розвивати інтелектуальні традиції. Що ж стало з університетом? Можливо, краще за всіх на це питання відповів М. Гайдеггер: «... університет став звичайною школою (ліцеєм). Він

не вчить мислити, він лише дає накопичення знань. Старий університет помер, і це була, без сумніву, неминуча смерть» [54, с. 13].

Так що ж зникло в університетській освіті і, отже, у вищій освіті взагалі? Розуміння та широта кругозору, – це є дві ознаки освітньої та інтелекгентної людини. Чому це сталося? Питання риторичне, бо на це вже давно та чітко відповіли такі мислителі як Гайдеггер, Ясперс, Ортега-і-Гасет, Сорокін, Бердяєв, Швейцар та інші. Тому що у ХХ ст. склалося масове споживче суспільство, і найвища, у тому числі університетська освіта, перестала бути елітарною. Ідеал культури високий, важкий та потребує напруги всіх духовних чинників людини. Масифікація ж громадського життя знизила планку освіченості, інтелекгентності і навіть професіоналізму. Серійне виробництво кадрів для серійного матеріального й духовного виробництва потребувало усередненого фахівця, відчуженого від цілісного світу культури та природи, орієнтованого на реалізацію прагматичних цілей.

Унаслідок цього проблема формування особистості та виховних впливів на неї неминуче увійшла до ряду найбільш злободенних. Педагогіка як теорія виховання та освіти пройшла у своєму розвитку шлях від суми ідей до концепції і нарешті, – до науки. Однак будь-яка педагогічна теорія своїм корінням заглиблюється у певну світоглядну систему, має свою філософську підставу. Р. Ратне, Я.А. Каменський, І.Г. Песталоцці надихалися ідеями свого часу і, відповідно філософськими концепціями епохи Відродження та епохи Просвітництва. Виховне значення філософії постійно підкреслювали Б. Спіноза та І. Кант, а Д. Дьюї був схильний взагалі ототожнювати педагогіку з філософією, під якою він розумів теорію вирішення практичних проблем виховання.

Саме на хвилі піднесення науки й культу освіченості (зрозуміло, насамперед шляхом розповсюдження наукових знань) засновник пієстичної педагогіки А.Г. Франке розширив зміст освіти за рахунок уведення в освіту природничо-наукових предметів та ремесел. Й. Гердер, І. Кант, І.В. Гете,

Ф. Шлейермахер випробували певний вплив даної педагогічної концепції. У романі Й. Гете «Роки мандрів Вільгельма Мейстера» досить відчутна ідея «виховного та навчального середовища» (на противагу природному). Але в цілому прихильники неогуманізму (Ф. Вольф, В. Гумбольдт, Ж.Ж. Руссо, Д. Філантропін, І.Г. Гердер) тяжіли до гуманітарної педагогіки, що характерна для німецької традиції кінця XVIII – першої третини XIX ст.

Наразі на педагогічну теорію і практику є помітний вплив фрейдизму (концепція психагогіки), позитивізму (особливо у діяльності П. Петерсена, який намагався емпірично обґрунтувати педагогіку школи за допомогою шліфування «педагогічних фактів»), «філософії життя» та феноменології (Е. Гусерль і О.Ф. Больнова), «розуміючої психології» (І. Шпрангер), філософського постмодерну. Кидається в очі метушня у пошуках нових (рятівних) засобів соціалізації індивіда. Як це далеко від спокійного та впевненого тону педагогічних творів Я. Каменського, який поставив за мету навчити «всіх всьому», та від педагогічних роздумів і практичних знахідок К. Песталоцці, який протиставив свою систему практиці формування або «однобічного раціоналіста», або «розумового егоїста». Але у той же час К. Песталоцці чітко позначив у педагогіці проблему суб'єктивно–об'єктивних відносин, розщепивши процес на суб'єкт виховання (дитина) та об'єкт (зміст виховання й освіти), а педагог був, зрозуміло, сполучною ланкою між об'єктом та суб'єктом педагогічного процесу. Впевненість у собі та глибокий зв'язок з передовими ідеями характерні для всіх представників педагогічної мудрості, розглянутих нами. Такий спокійний тон мав місце через те, що ці мислителі, починаючи з Арістотеля, одночасно були й теоретиками педагогіки. Педагогічна теорія не була відчужена від широких світоглядних пошуків епохи.

Між тим сучасна педагогіка неухильно йшла на спад, тому що опинялась або в обіймах вульгарного матеріалізму, або вульгарного соціологізму. Педагогіка виявилася байдужою до справжньої філософії, особливо до провідних шкіл сучасної екзистенціальної філософії, таких як

філософська антропологія, філософська герменевтика, філософія існування (екзистенціалізм), діалектична теологія. Саме у рамках цих філософських ідей XX ст. мала місце загострена увага до особистості, до значної сфери людського буття з принциповим розрізненням справжнього та несправжнього існування, з розумінням згубності редукціонізму, тобто наукового підходу до аналізу людських цінностей. Саме ці події, орієнтовані на особистість, можуть надати суттєву допомогу у розвитку педагогічної теорії і практики. У чому? Та хоча б, для початку в усвідомленні того факту, що педагогічний процес знеособлений, він функціонує у руслі вічного буття, де реалізується примат управління, а не самоуправління, виховання, а не самовиховання. Освітній процес суворо детерміновано, підпорядковано формуванню корисних якостей, необхідних даному класу, партії, незалежній державі і т.ін. що неминує породжує маніпулювання індивідом як суб'єктом виховання й освіти.

«Суб'єкт освіти у такій атмосфері зникає, він замінюється річчю, яку необхідно формувати відповідно до вказівок, директив, державних програм. Про самореалізацію, справжнє буття, діалог тут не може бути й мови. Це факт, що світоглядною основою сучасної педагогіки все ще залишається позитивізм з його культом науковості та вірою у безмежні можливості наукового аналізу людського буття. Не випадково, що у багатьох вузах є кафедри, які мають назву «кафедра педагогічних технологій». Редукціонізм як засіб пояснення природних та особливо людських феноменів, використання математичних методів, а у наш час і комп'ютерної техніки – механічно переноситься на світ людських цінностей, а звідси неминує програмування у заданому алгоритмі освітньої технології, яка покликана пригнічувати індивідуальність та видавати масового, усередненого індивіда як кінцевий продукт серійного виробництва. Для позитивізму, таким чином, характерний пріоритет науки й техніки над усіма формами духовності, і зрозуміло, що при даному ставленні гуманізація освіти залишається добрим наміром. Для того, щоб саєнтистська парадигма у педагогіці була визначена,

сама педагогіка повинна з'єднатися з передовими філософськими ідеями епохи» [63, с. 30].

Час, що визначає стик тисячоліть, сьогодні проходить в умовах збільшення загальної нестійкості світового розвитку: екологічні катастрофи, розгул тероризму, апогей насильства та жорстокості, ядерна загроза, безліч локальних та внутрішніх конфліктів. Сучасне людство переживає скрутний період у своїй історії – зміну типів цивілізаційного розвитку. Техногенна цивілізація, стартувавши приблизно 300 років тому в Європі, а потім активно поширившись по всьому світі, очевидно, вичерпала ресурси свого розвитку. Побічним ефектом процесу «розчаклування» світу (М. Вебер), в основу якого покладено раціональне наукове пізнання, виявилась «нова прозорість» (Ю. Хабермас). Сучасна філософія Постмодерну в особі таких мислителів як Ж. Деррида, М. Фуко, Ж.–Ф. Ліотар, Ж. Делез, Ж. Бодрійяр та ін. зафіксувала наприкінці ХХ ст. ряд констатацій, що виявляють стан культури на сучасному етапі. Основними «істинами» були: «смерть людини», криза раціональності, кінець історії. Саме знання як феномен стає проблематичним. Такі якісні його характеристики, як універсальність, достовірність, об'єктивність, сьогодні піддаються сумніву. Більш того, переосмисленню піддається не тільки принцип об'єктивності, але й формується нове розуміння суб'єктивності, що особливо показано у психоаналітичній концепції Ж. Лакана.

Час народжує нові проблеми, але час і створює умови для їхнього вирішення. Відносно пошуку педагогічної парадигми можна сказати наступне. З одного боку, збільшується увага до традиції, до її творчого переосмислення, а з іншого – у руслі Постмодерну радикально переосмислюється сам феномен навчання та освіти. У філософській антропології, наприклад, присутній інтерес до спадщини Макса Шеллера, який у свій час зробив цікавий аналіз форм знання та освіти. Феноменологічний аналіз освіти дозволив М. Шеллеру зробити висновок про наявність суттєвих взаємозв'язків між духовними актами та сферами буття.

Освіта була розглянута ним як відношення світу, як «...категорія буття, а не знання та переживання...» [64, с.21].

Близькими до цих роздумів М. Шеллера є висловлювання представників Постмодерну. Мішель Фуко визначає освіту як добровільний вибір, який робиться окремими людьми, як засіб мислити й відчувати, та у той же час – засіб дії та поведінки, який виступає як життєве завдання. Різниця між епохою Нового часу та Інформаційною епохою, згідно з М. Фуко, полягає тільки в одному – як розуміється в ту чи іншу епоху освіта. Освіта є внесенням сенсу у реальність. З точки зору М. Фуко, сучасне суспільство через масову культуру породжує у дорослої людини сумніви у власній ідентичності, закликає її: будь дорослим! (феномен Гаррі Поттера). Згідно з М. Фуко, перед освітою як філософським епосом або філософією освіти стоять два великих завдання. Перше – дослідження соціальних освітніх практик, оскільки в європейській цивілізації існує протиріччя між зростанням можливостей людини та інтенсифікацією відносин влади. Друге – дослідження «сукупностей практик», де, з одного боку, – форми раціональності, що організують засоби діяльності (технологічний аспект практик), а з іншого – свобода, з якою люди діють у цих системах практик [65].

У цілому можна позначити фундаментальні становища філософії освіти, актуалізовані в рамках філософії Постмодерну таким чином: по–перше, освіта повинна бути інтерпретованою у світі формування нової наукової картини світу, яка приходить на зміну класичній; по – друге, справжня освіта є освітою фундаментальною, яка дає можливість прилучення до загального. По – – третє, освіта є станом особистості, а не просто кумуляцією знань, духовним зростанням, у процесі якого здійснюється усвідомлення себе та одночасно іншого. Останнє актуалізує проблему культурної еліти та ролі освіти. По – четверте, освіта є не засобом, а буттєвим процесом існуючого виключно заради самого себе. Таким чином, поняття освіти не може трактуватися як навчальна підготовка. Навпаки,

будь – яка навчальна підготовка існує для певних цілей та освіти, позбавленої зовнішніх цілей, тобто такої, що існує для людини та її власного розвитку.

Останнім часом серед населення відбувається впровадження у життя науково– технічних досягнень у галузі інформаційних та комунікаційних технологій. Це явище деякі дослідники називають «демократизацією високих технологій», що, безумовно, не можна не оцінювати позитивно. Однією з його складових виступає використання інформаційних ресурсів глобальних комп'ютерних мереж, у першу чергу, мережі Інтернет, що розвивається, а напрями її використання розширюються. Постійно зростають обсяги інформаційних ресурсів. Щодня тут з'являється понад 3 млн. нових сторінок. Незважаючи на це, можливості, надані суспільству мережею Інтернет, дійсно грандіозні, але помітний і широкий спектр небезпек. Одержуючи безсумнівні переваги від використання інформаційних систем, побудованих на основі глобальних комп'ютерних мереж, суспільство поступове входить у залежність від їхнього нормального функціонування. Даний факт змушує виробляти нові підходи до захисту інтересів особистості, суспільства, держави у цій сфері.

Ряд небезпек пов'язаний зі спробами певних сил використовувати інформаційні можливості мережі для формування суспільної думки, впливу на маси з метою досягнення своїх інтересів. Безумовно, інформаційному впливу найбільше піддається масова й активна частина аудиторії Інтернету – молодь. На молодих людей буквально «звалюється» потік інформації, значну частину якої вони просто не в змозі адекватно сприйняти. Частина матеріалів, поданих в упередженому вигляді, здатна призвести до моральних деформацій, породити агресію, прагнення до прояву насильства.

Так, відсутність налагоджених правових механізмів впливу на інформацію, що подається в комп'ютерних мережах, дозволяє розміщувати тут матеріали відверто націоналістичного, фашистського, расистського змісту, порнографічну продукцію з елементами насильства, рецепти виробництва наркотичних та вибухових речовин і т. ін. У ряді країн

відзначається поява сайтів, що належать організованим злочинним угрупованням і терористичним організаціям, через які ведеться не тільки обмін інформацією, але і пропаганда відповідних ідей та способу життя.

Аналізуючи вплив мережевих інформаційних ресурсів на формування життєвих установок молоді, припускається, на наш погляд, розглядати Інтернет в якості специфічного середовища прояву суспільних відносин. У цьому середовищі представлені практично всі соціальні прошарки й вікові групи населення, тут знайшли втілення в тій або іншій формі більшість видів діяльності суспільства (політична, фінансово– економічна, комерційна, освітня, культурна і т. ін.), на основі спільності інтересів створюються численні «віртуальні» групи територіально відокремлених суб'єктів. У таких групах складається своя внутрішня соціальна ієрархія, з'являються формальні та неформальні лідери. Тут одержують розвиток невідомі раніше форми спілкування і взаємодії людей, йде процес формування особливої субкультури.

У кримінології проблема взаємодії особистості із соціальним середовищем, впливу середовища на протиправне поведіння відноситься до числа центральних. Спостереження показують, що мережеве середовище, як і соціальне середовище у цілому, впливає на особистісні характеристики людей, соціально– психологічні характеристики представлених у ній груп, породжує відповідну мотивацію поведінки, обрання конкретних засобів досягнення цілей (у тому числі протиправних). Саме тому мережеве середовище все частіше виступає предметом досліджень, спрямованих на вивчення особливостей спілкування та взаємодії користувачів, форм самовираження особистості, характеристик особливих «віртуальних колективів». Стає очевидним, що процес становлення соціальних відносин у новому інформаційному середовищі, не підкріплений ні відповідними законодавчими, ні моральними установками, породжує невідомі раніше форми негативного девіантного поведіння, особливо серед молоді.

Варто відзначити, що до цього моменту мережеве спітовариство відрізняється значним різноманіттям індивідів, великою соціальною та культурною диференціацією та стратифікацією, широким спектром поглядів на будь – які суспільні проблеми. Відомо, що ізоляція суб'єкта з нестандартними (у тому числі й негативними) установками від нормальних контактів у реальному мікросередовищі в більшості випадків призводить до того, що він шукає визнання в інших місцях серед собі подібних. У таких випадках мережеве спілкування може допомогти молодій людині у певній мірі перебороти внутрішньоособистісні і зовнішні конфлікти, що виникають у сімейних відносинах, відносинах з однолітками і т. ін. При цьому індивід може знайти у мережі підтримку й розуміння практично у будь – яких поглядах навіть тих, які відкидає його конкретне оточення. Спілкуючись в Інтернеті, він може на певний час «змінювати» стать та ім'я, з'являтися перед співрозмовником в іншому фізичному вигляді й навіть створювати свій новий образ – реалізовувати, нехай віртуально, свої фантазії, що важко або неможливо реалізувати у звичайному світі. «Віртуальний» світ дає додаткову свободу дій та вираження думок, емоцій, почуттів, що обмежується у реальному житті.

«Закомплексована» людина, що має серйозні проблеми у щоденному спілкуванні з оточенням, у мережі одержує можливість стати цілком розкутою. Однак при цьому вона може легко виявитися втягненою у спілкування маргінальних груп, здатних нав'язати їй негативні соціальні настанови. У мережі Інтернет можна легко знайти сайти, де позитивно оцінюються такі явища, як сатанізм, педофілія та інші види сексуальних збочень, наркоманія і т. ін. Молоді люди зі слабкою психікою при відвідуванні подібних сайтів можуть активносприйняти пропагандовані тут погляди і перенести їх у своє повсякденне життя.

Дослідники відзначають, що Інтернет підсилює процес опосередкованого спілкування людей, учасники якого найчастіше мають поверхневі, неглибокі міжособистісні відносини. Виниклі тут контакти часто

носять сурогатний, неповноцінний характер. Проте це призводить до скорочення впливу найближчого оточення на особистість підлітка як засобу соціального контролю, порушення механізмів детермінації позитивного поведіння. Більше того, можливість анонімної участі у мережевому спілкуванні часто формує у молодих людей уявлення про всюдозволеність та безкарність будь-яких проявів у мережевому середовищі. На думку психологів, анонімність та відсутність заборон звільняють приховані комплекси (у першу чергу, пов'язані з потягом до насильства та сексуальності), стимулюють людей змінювати тут свій стиль поведінки, поводитися більш розкуто і навіть переходити деякі моральні межі. Є чимало прикладів, коли підлітки використовують мережеві можливості, щоб псувати життя людям, з якими у реальному житті їх пов'язують неприязні відносини. У США одержало значне поширення явище, що називається «кіберпереслідування», коли зловмисник постійно переслідує свою жертву, направляючи їй погрози за допомогою мережевих засобів. Подібні випадки відзначаються й у вітчизняній практиці.

Аналіз літератури показує, що мережеве середовище здатне впливати навіть на психічне здоров'я особистості. Вченими відзначаються випадки хворобливої пристрасті до участі у мережевих процесах (так званої «Інтернет-залежності»). Дана залежність виявляється у нав'язливому бажанні необмежено довго продовжувати мережеве спілкування. Підліткам, що одержують доступ до Інтернету, віртуальне середовище іноді здається навіть більш адекватним, ніж реальний світ. Можливість перевтілитися в якусь безтілесну «ідеальну особистість» відкриває для них нові відчуття так, що їм хочеться випробувати її постійно або дуже часто. Фахівці відзначають, що певним чином зазначена залежність близька до патологічної захопленості азартними іграми, а її деструктивні ефекти схожі з ефектами, що виникають при алкоголізмі. Психологи виділяють кілька підтипів такої залежності, враховуючи те, до чого сформувалася пристрасть у конкретної особистості: «кіберсексу», віртуальних знайомств, мережевих азартних ігор.

Патологія виявляється у руйнуванні звичайного способу життя, зміні життєвих орієнтирів, появі депресії, наростанні соціальної ізоляції.

Особливої уваги вимагає і проблема впливу на становлення особистості до розповсюджених у глобальних мережах ігор з елементами насильства. Дослідження показали, що жорстокі ігрові епізоди часто призводять до наростання агресивності у поведінці молодих людей. Так, навесні 2002 р. у Німеччині німецький підліток Р. Штайнхойзер убив 17 і поранив 7 чоловік у гімназії, де він навчався. При опитуванні свідків з'ясувалося, що улюбленим його заняттям була участь у мережевих комп'ютерних іграх, що містять сцени насильства (таких як CounterStrike). Наразі у Німеччині обмежене поширення подібних ігор. Проте з розвитком технологій зазначена проблема буде ускладнюватися, оскільки компанії– розробники ігор постійно підвищують якість відповідності ігрового простору реальності, а це призводить до зростання ступеня занурення особистості у віртуальне середовище.

Таким чином, середовище, що формується у глобальній мережі Інтернет, здатне впливати на формування негативних психологічних настанов підлітків. Більше того, при уважному вивченні у мережевому середовищі можна знайти прояв відомих механізмів соціальної детермінації злочинності: шляхом визначеного соціального формування особистості; шляхом надання їй розпоряджень протиправного або суперечливого характеру; шляхом потрапляння особистості у різні ситуації.

Сучасні пошуки в галузі модернізації змісту шкільної освіти не можуть залишитись поза увагою нової реальності, що виникла в результаті появи глобальної комп'ютерної мережі Інтернет, комп'ютеризації навчальних закладів, розвитку нових інформаційних технологій. Безумовно, ці особливості соціального життя впливають на процес навчання. Тому важливо враховувати їх при організації навчання у дистанційній формі.

Зупинимось на деяких чинниках, які впливають на зміст освіти. Частина з них обумовлена змінами у соціальному житті у зв'язку із

застосуванням інформаційних технологій, а інша – безпосередньо особливостями взаємодії в мережі.

Наведемо дані, отримані в результаті опитування відвідувачів Американського центру науки (це своєрідний науковий і просвітницький центр– музей для школярів та дорослих) у 2008 р.

Відвідувачам ставилися запитання:

– як Ви дізнаєтесь про новини? 41% опитаних відповіли, що дізнаються новин з TV– програм, 41% – з Інтернету, 11% – з газет, 7% – за допомогою телефону;

– як Ви контактуєте з друзями? 32% респондентів контактують з друзями за допомогою текстових повідомлень (SMS), телефоном – 44%, електронні листи пишуть – 17%, листи – 7%;

– для написання листа Ви надаєте перевагу ручці чи клавіатурі? Опитування показало, що понад 60% надають перевагу ручці, 25% – клавіатурі.

У статті англійського автора узагальнюються результати досліджень у галузі застосування Інтернету студентами і старшокласниками і подається характеристика нової генерації сучасних молодих людей, так званих net– generatio (генерація людей мережі). Самі вони говорять про себе таке:

– комп'ютер – головний інструмент моєї роботи;
 – коли мені потрібна інформація, я користуюся мережею;
 – для комунікації я найчастіше використовую комп'ютер та мобільний телефон;

– я зазвичай виконую п'ять дій одночасно.

Ці молоді люди не знають світу, в якому немає Інтернету; вони використовують Інтернет– технології у всьому, що роблять, плавно переходять від «реальної» до цифрової комунікації; чекають негайної відповіді на запитання, клацаючи по клавішах миші; вважають за краще вчитися на практиці, ніж у процесі обговорення або читання.

Наведемо дані з російських джерел. Згідно з Національним проектом «Освіта», у 2008 р. забезпечено підключення до Інтернету практично всіх шкіл. За даними Фонду громадської думки (ХОМИ), до кінця літа 2008 р. три чверті підлітків у віці від 14 до 16 років (75,5%) були користувачами мережі. На жаль, переважна більшість дітей застосовує широкі можливості Інтернету лише для розваги.

Характеризуючи особливості отримання знань і сприйняття інформації, можна відзначити, що багато хто вважає за краще користуватися цифровою допомогою, розміщеною на CD і DVD, яка міститься на сервері навчального закладу, Інтернет–ресурсах. Вони налаштовані на одночасну дію візуальної (звукової) інформації, привчені до такої подачі інформаційного матеріалу телебаченням.

Можна відзначити також бажання деяких людей, що самостійно отримують знання, ставити «важкі питання», використовувати відомі їм факти, наприклад, із ЗМІ та Інтернету (не завжди достовірні), висловлювати незалежні думки, виконувати більше творчих робіт, використовувати сучасні засоби комунікації, зокрема такі, які надаються мережею. З цього виходить, що до змісту освіти у сучасних умовах повинні включатися такі компоненти, які забезпечують розвиток умінь знаходити інформацію, релевантну поставленому завданню (темі) із різних джерел (зокрема Інтернеті); узагальнювати отримані відомості про якесь явище, подію тощо.

Сучасній освіті важливо враховувати соціальне замовлення, пов'язане з розвитком умінь спілкуватися, взаємодіяти у різних сферах спілкування. Важливо навчити школярів прийомам риторичного аналізу, компонентам комунікаційної ситуації (хто, кому, що, для чого, з якою метою і т. ін. – говорить, пише і т. ін.), що мають велике значення для досягнення того або іншого конкретного завдання. Звичайно, треба навчити школярів не тільки аналітичним умінням, але й умінням реалізовувати ефективні у кожній ситуації тексти – мовні жанри. На наш погляд, це навчання доцільно проводити у рамках спеціального навчального предмета – шкільної

риторики. Так, наприклад, у Росії вже опубліковані відповідні навчальні посібники для I– XI класів.

Отже, здається необхідним увести до змісту освіти такий компонент, який реально забезпечує формування комунікативних умінь на міжнауковому рівні.

Наразі ведеться пошук «психологічних підстав процесу навчання у сучасних умовах». Однією з цих підстав є взаємодія у мережі.

Фахівці у галузі комунікації у мережі відзначають наступні психологічні особливості цієї взаємодії:

- визначальну роль візуального каналу сприйняття інформації, пов'язану з тим, що інформація в основному подається через екран комп'ютера, а слуховий та кінестичний канали задіяні значно менше (виняток становить спілкування на відеоконференції, по скайпу, голосовій пошті і т. ін.);

- відсутність експертизи багатьох інформаційних джерел у мережі, що викликає необхідність верифікації відомостей з цих джерел і критичного їх осмислення. Саме тому зміст освіти повинен сприяти, з одного боку, розвитку умінь визначати достовірність відомостей, використовувати та порівнювати інформацію з різних джерел, критично оцінювати її, інтерпретувати у контексті вирішуваного завдання, з іншого – формуванню становлення на дотримання прав інтелектуальної власності відносно джерел (важливо навчити школярів посилатися на авторів публікацій у мережі);

- значний ступінь анонімності та неконтрольованості спілкування, що виникає в умовах фізичної віддаленості комунікантів, відсутність безпосередніх контактів між ними, що дає їм можливість сконструювати свій віртуальний образ, уявити себе людиною іншого віку, статі, соціальної приналежності, а також проявити стримувані у звичайному житті негативні емоції, агресивні риси характеру.

Можна відзначити також, що деякі підлітки та студенти у мережі орієнтуються на так звану «мову подонків», у якій відбувається навмисне

спотворення слів, що, безумовно, не тільки ускладнює адекватне сприйняття тексту, але і сприяє зниженню писемності, культури.

Аналіз прикладів спілкування у мережі дозволяє виявити проблеми етичного характеру, пов'язані з відсутністю етичних орієнтирів, звички дотримуватись моральних правил. Це виражається в агресивній мовній поведінці, бажанні зачепити, образити своїх співбесідників, товаришів по навчанню, а іноді і викладача. Частково це пов'язано з низьким рівнем культури молодих людей, несформованістю у них моральних переконань та принципів.

Частина фахівців з комунікації в Інтернеті вважає, що поступово сама собою повинна скластися нова етика взаємодії у мережі в умовах глобалізації, але це, як нам здається, справа не дуже близького майбутнього.

Безумовно, спілкуючись у мережі, школяр або студент повинен аналізувати компоненти комунікативної ситуації, на практиці застосовуючи свої риторичні знання та уміння, наприклад, враховувати, з ким він спілкується, яке завдання цього спілкування і т. ін. З однолітками–однодумцями він може дозволити собі вільну форму спілкування, а з викладачами треба поводитися відповідно до їх статусу.

На наш погляд, необхідно ввести до змісту освіти такий компонент, який розкриє суть мережевого етикету з погляду загальних правил моралі. Одне з найбільш давніх правил, назване «золотим правилом» моралі, свідчить: «Поводься з іншими так, як ти б хотів, щоб поводитись із тобою».

Можна перефразувати це правило щодо спілкування у мережі – «Спілкуйся з іншими так, як би ти хотів, щоб спілкувалися з тобою».

Цей аспект змісту – етичний, він повинен вирішувати завдання виховання толерантності, відповідальності за свою мовну поведінку, готовності конструктивно взаємодіяти у мережі, запобігати грубості, різкості, вандалізму.

Слід зазначити також, що Інтернет– тексти відрізняються великою стилістичною і жанровою різноманітністю.

Школярі та студенти часто використовують електронні словники, довідники та енциклопедії. У мережі також можна знайти й інші джерела інформації, які використовуються в навчальних цілях: історичні документи; критичні публіцистичні статті; біографії письменників, історичних діячів і т. ін. репродукції картин та фотографії, аудіо і відеозаписи; інтерв'ю політиків, економістів, письменників тощо.

Деякі з текстів можна розглядати як продукти мас–медіа. Фахівці в галузі журналістики виділяють такі типи медіатекстів, як віддзеркалення та реконструкція. Прикладом «віддзеркалення» можуть бути медіатексти, в яких максимально об'єктивно і достовірно висвітлюються ті або інші події. Характерними ознаками такого тексту є наявність посилань на джерела інформації, відтворення фрагментів виступів політиків, громадських діячів та т. ін., а також повна відсутність оцінювального компонента виступів.

Тип «реконструкції» дозволяє деяку свободу інтерпретації з боку ЗМІ: реальна подія наново «конструюється» на основі тих або інших політико–ідеологічних настанов. Визначальною ознакою таких текстів є наявність коментуючої та оцінювальної частини; найчастіше вони співвідносяться з жанрами замітки чи репортажу, публіцистичної статті тощо.

Важливо, щоб учні звертали увагу на стилістичні та жанрові особливості даних з Інтернет–джерел, критично оцінювали їх.

Зміст освіти в той або інший період включає певний соціальний досвід:

- знання про світ, тобто про людину, природу, техніку;
- досвід здійснення засобів діяльності; досвід творчої діяльності, що перетворює дійсність на матеріальну та духовну;
- досвід емоційно–ціннісного ставлення до діяльності, її об'єктів.

Узагальнюючи вищезазначене, можемо зробити певні висновки. На наш погляд, до змісту освіти у сучасних умовах, в епоху нових інформаційних технологій, Інтернету повинні включатися:

- на рівні знань: відомості про спілкування (комунікативна ситуація і т.ін.); найбільш споживані мовні жанри, зокрема ті, що існують в Інтернеті,

характерні особливості гіпертексту та Інтернет– текстів, особливості Інтернету як середовища; інформацію про мережевий етикет, його вербальну та невербальну складову;

– на рівні здійснення способів діяльності – компоненти, які забезпечують розвиток умінь, знань та навичок:

знаходити інформацію, релевантну поставленому завданню (темі) у різних джерелах (зокрема Інтернеті), оцінювати її достовірність, виділяти фактичну та оцінювальну складові, посилатися на джерела;

аналізувати тексти, що містять інформацію, представлену у різній формі: графічній, табличній, звуковій, анімаційній і т. ін.;

узагальнювати отриману інформацію, спираючись на знання про особливості гіпертексту, жанрові особливості Інтернет– текстів, створюючи цілісне уявлення про якесь явище, подію;

знаходити обґрунтоване вирішення завдань (проблеми) на основі отриманих даних, рефлексувати відносно цього рішення;

реалізовувати тексти (мовні жанри), ефективні у даній навчальній або позанавчальній комунікативній ситуації (можливо, із застосуванням Інтернет– технологій);

організовувати свою роботу, планувати етапи її виконання, усвідомлювати вимоги до її результату;

– на рівні емоційно– ціннісного ставлення до діяльності – компоненти, які допоможуть розкрити важливість дотримання етичних норм при спілкуванні, правил мережевого етикету, прав інтелектуальної власності; сприяти вирішенню завдань виховання ввічливої, толерантної, відповідальної за свою мовну поведінку людини, готової до взаємодії, конструктивного вирішення проблем.

Наприкінці зазначимо, що пропозиція щодо зміни змісту навчання гуманітарним предметам в умовах спілкування в Інтернеті вказує лише на деякі можливості напряду для подальших пошуків та вирішення поставлених проблем.

Розв'язання цих проблем допоможе зробити шкільну освіту більш адекватною, сучасною, такою, що відповідатиме соціальним законам суспільства, враховуючи реалії сьогодення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Быть не романтиками, а рационалистами. // Разговор с Мирославом Поповичем//Хроника – 2000. Наш край. – Киев, 1922, выпуск №2.
2. Философское сознание: драматизм обновления, – М., 1991.
3. Хесле В. Гении философии нового времени. – М.,1992.
4. Философская энциклопедия. – М., 1989.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2– е, т.46, ч.II.
6. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (Античность). – М.: «Наука», 1980; Рожанский И.Д. Античная наука. – М.: «Наука», 1980; Рожанский И.Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. – М.: «Наука», 1988.
7. Бернал Дж. Наука в истории общества. – М.: 1956; Кириллин В.А. Страницы истории науки и техники. –М.: «Наука», 1986.
8. Бернал Дж. Наука в истории общества. – М.: 1956; Кириллин В.А. Страницы истории науки и техники. –М.: «Наука», 1986.
9. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII– XVIIIвв.). – М: «Наука», 1987.
10. Бернал Дж. Наука в истории общества. – М.: 1956; Кириллин В.А. Страницы истории науки и техники. –М.: «Наука», 1986.
11. Бэкон Ф. Соч. т. 1 – М.: 1971.
12. Фролов И.Т. Перспективы человека. – М.: 1983.
13. См.: Хакен Г. Синергетика М., 1980; Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
14. Фейербах Л. Избр. соч. в 2– х т. Т. 1 – М., 1955.
15. Бернштейн Н.А. Очерки физиологии движений и физиологической активности. М., 1966.
16. Бернштейн Н.А. Очерки физиологии движений и физиологической активности. М., 1966.
17. Цицерон. Философские трактаты. – М., 1985.
18. Грамши А. Тюремные тетради. Выпуск I: Интеллигенция и организация культуры. – М., 1991.
19. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.40.
- 19а. Хейзинга Й. HomoLudens: В тени завтрашнего дня. – М., 1992.

20. Бердяева Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., Правда, 1989
21. Батищев Г. С. Природа творчества // Природа, 1986 г. № 6
22. Мирча Элиаде. Космос и история. М., Прогресс, 1987 г./ гл.4: «Ужас истории»
23. Бернал Дж. Наука в истории общества. М. 1956г.
24. Цит. По: Максвелл Д. Статьи и речи. М., 1962 г.
25. Луи де Бройль. По тропам науки. М.. 1962 г.
26. Пуанкаре А. О науке. М., 1989 г.
27. Краткий миг торжества. О том как делаются научные открытия. М., Наука, 1989 г.
28. Винер Н. Творец и робот. М., Прогресс, 1966г.; Данченко А.С. Основы технического творчества. Киев – Донецк, 1988 г.; Кириллин П.С. Страницы истории науки и техники. М., 1988 г.

28а. Эллю Ж. Другая революция // Новая технократическая волна на Западе. М., прогресс, 1986 г.
29. Платонов А. Чевенгур. М., 1988 г.
30. О роли образа в науке и философии: Глазычев В.Л. Гемма Коперника. Мир науки в изобразительном искусстве. М., 1989 г.; Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры. М., Прогресс, 1990.
31. Ортега– и– Гассет Х. Джоконда // Философские науки, 1990 г., № 5
32. Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., Прогресс, 1990 г.
33. Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии, 1990 г., №8. Гейзенберг В. Идея красоты в точных науках // Гейзенберг В. Шаги за горизонт М., Мысль, 1987 г.; Башляр Г. Новый рационализм М., Прогресс, 1987 г.
34. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии, 1989 г., №2.
35. Мамардашвили М.К. Создание как философская проблема // Вопросы философии, 1990 г., 1990, № 10.
36. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии, 1989 г., № 9.
37. См. об этом: Поликарпов В.С. Время и культура/ гл 3: Время, память и творчество / Харьков, 1987 г.
38. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии, 1990 г. № 10.
39. Кессиди Р.Х. Послесловие // Вернан Ж..П. Происхождение греческой мысли. М., Прогресс, 1988 г.

40. Губин В.Д. Любовь, творчество и мысль сердца // Философия любви. Т.2, М., 1990 г.
41. Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. Спб, 1985 г.
42. Эллю Ж. Другая революция // Новая технократическая волна на Западе. М., прогресс, 1986 г.
43. Манн Т. Иосиф и его братья. Доклад // Манн Т. Собрание сочинений в 12 томах, т.9, М., 1960 г.
44. См. Вайнцвайг П. Десять заповедей творческой личности. М., Прогресс, 1980 г.; Пономарев Я.А. Психология творчества / гл. 7: Качества творческой личности / М., 1970 г.
45. Библия. М., Издание Московской патриархии, 1988.
46. Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993.
47. Левит– Броун Б. Строфы греховной лирики. Санкт– Петербург, «Алетейя»,1999.
48. Гегель Г. Эстетика, т.2,1969.
49. Рюриков Ю.Б. Три влечения. Любовь, ее вчера, сегодня и завтра. Минск, 1986.
50. Вейнингер О. Пол и характер. М., 1992.
51. Див. класичний посібник по психоаналізу: Куттер П. Ссовременный психоанализ. введение в психологию бессознательного. Санкт – Петербург ,1997.
52. Див. наприклад: Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. Минск, 1998.
53. Франкл Ф. Человек в поисках смысла. М.,1990.
54. Бердяев Н.А. О назначении человека. М., «Республика» ,1993.
55. Фромм Е. Душа человека. М., «Республика»,1992.
56. Фромм Е. Душа человека. М., «Республика»,1992.
57. Фромм Е. Душа человека. М., «Республика»,1992.
58. Фромм Е. Иметь или быть? М.,1986.
59. Фромм Е. Иметь или быть? М.,1986.
60. Фромм Е. Иметь или быть? М.,1986.
61. Фромм Е. Иметь или быть? М.,1986.
62. Хайдеггер М. Идея университета / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1992. – № 9. – С. 13.
63. Шубин В.И. Культура. Техника. Образование. / В.И. Шубин. – Днепропетровск, 1999. – Электронный ресурс: [http.org\(Ri/sb\)](http://org(Ri/sb)). – 223 с.
64. Шеллер М. Избранные произведения / М. Шеллер. – М., 1994. – 193 с.
65. Фуко М. Воля к истине / М. Фуко. – М., 1996. – 276 с.
66. Мамардашвили М.К.//Вопросы философии, 1991, №5.

Післямова

Техногенна цивілізація переживає тотальну кризу. Врешті– решт, це криза людини, бо суспільство складається з людей. Головний симптом цієї кризи – втрата сенсів, втрата цінностей духу і зростання зла у світі. Саме злий початок виступає на перше місце в сучасній людині. Чеснота стала безпорадною. Апологія зла, здається, остаточно скомпрометувала принцип Добра і з цим нестерпним положенням треба щось робити. Найстрашніше – відбувається самовідчуження людяності від людини, тобто його знелюднення, про що постійно наголошували у своїх роботах Микола Бердяєв, Еріх Фромм, Альберт Швейцер та інші видатні мислителі ХХ століття. Небезпека загрожує звідусіль: з боку політики, помилкової містики, «масової культури», науки і технічної гонки.

Сучасна світова культура є культура науково– технічна, адже ні наука, ні техніка не цікавляться людськими цінностями; навпаки, створюючи «другу природу», тобто цивілізацію, вони нівелюють людську особу і беруть участь у створенні «масового суспільства», де індивідуальному, неповторному, духовно– високому не залишається місця. Техногенна цивілізація породжує помилкові, відчужені форми свідомості, особливо сциєнтизм і редукціонізм, що зводить все складне до примітивно простого. Редукціонізм у будь– якій формі є тяжким хрестом абстрактно – гуманістичній цивілізації, яка перетворила культуру на соціального аутсайдера, висунувши на перше місце ідеал «економічної людини», ринкових амбіцій, штучного середовища.

Звуження духовних шукань і цінностей до роботизованого, тобто «штучного інтелекту» – це плачевний результат безмірних домагань «евклідового розуму» (М. Достоевський), який прагне змоделювати людський дух на технічній основі, на дорогах формалізації і алгоритмізації живої людської суб'єктивності. У цьому плані європейська науково– технічна цивілізація – пряма спадкоємиця ментального перевороту епохи європейського гуманізму і його проєкції в Освіту. Вони зруйнували

середньовічні, тобто релігійні уявлення про людину як боже творіння і спорудили престол людини– творця, покликаного до «фаустівського» активізму. Цей історичний «штурм і натиск» на теологічну картину світу і людини зіграв колосальну роль в обожнюванні людського потенціалу, негативні наслідки якого стали зримими вже в XIX, але особливо в XX столітті. Камені технічної цивілізації і редуccionістської методології були закладені тоді, але розплата за цю «архітектуру» настала через три століття. Перемоги техніки куплені страшною ціною – загибеллю біосфери і деградацією особи. Людство живе зараз як в кратері вулкана, але він же заговорить коли– небудь. І не дивлячись на загрожуючу катастрофу, не настільки вже віддалений Апокаліпсис, вульгарні ватажки і цинічні інтелектуали, реалізуючи свою «волю до влади», майстерно маніпулюють суспільною свідомістю, використовуючи техніку інформаційних процесів для затвердження соціального панування і економічного прибутку. XX століття пережило майже всі форми катастрофізму, і якщо існують надії на кращі часи, то вони мають бути підкріплені реальною діяльністю із впровадження позитивних цінностей, справжньої культури і високих ідеалів, що блокують владу тріумфуючого хама. Тим часом, два десятки проектів «Римського клубу», так само як і пропозиції Тоффлера, Белла і інших сучасних мислителів зберігають в цілому техногенну цивілізацію, проектуючи її в майбутнє, лише прибираючи найбільш одіозні ознаки.

Жодні дрібні штукатурні роботи на фасаді сучасного соціуму не врятують! Корінь зла – в бездуховності та її ескалації в глобальному масштабі. Сучасна індустріальна цивілізація з її товарним фетишизмом, споживчим відношенням до природи і до самої людини – ця речова цивілізація повинна зійти з сцени історії. Інших шляхів немає! Вона є спадкоємицею епохи Відродження, бо з тих пір, тобто 300– 400 років, а це блискуче показано в роботі Ф. Броделя [1], неухильно рухалася шляхом абсолютизації технічної потужності і матеріальних цінностей. Усі глобальні проблеми сучасності – це плата за технологічну могутність людства. Ієрархія

цінностей виявилася переверненою. Ринкова економіка виявилася несумісною ні зі збереженням природи, ні з духовним розвитком людини, втім, як і командно– адміністративна система теж. У тому і іншому випадку метою є матеріальний вжиток і надспоживання. Без ментальної революції, без затвердження примату духовних цінностей над матеріальні будь– які проекти з блокування руху у прірву приречені на провал. Не можна вдавати, що проблеми кінця історії немає, а тим більше завуалювати безвихідь черговим галасом. Такою, до речі, є концепція «стійкого розвитку», що на ділі не містить жодних дієвих заходів із стабілізації соціуму. Мимоволі вкрадається думка: або це свідоме лицемірство, або відверта «маніловщина», у край небезпечна у своїх наслідках.

Відступ гуманітарної культури перед сцієнтистською мстить за себе, бо підсилює роботизацію людини і релятивізацію цінностей. Гуманітарний, етичний вектор у культурі не може вижити у світі, в якому «Бог мертвий», оскільки в ньому атрофується духовний вимір буття і самої людини, а отже, неминуче посилюється самодостатня тілесність в таких формах як техніцизм, речизм, нестримний гедонізм, всероз'їдаючий скепсис і нігілізм.

Додатки**Бібліографічний опис**

1. Авалиани С. М. Природа знания и ценности. – Тбилиси, Мецниере– ба, 1989. – 182 с.
2. Алексеев В. Г. Место ценностных ориентаций в построении типологии личности // Соц. исследования. – 1980. – № 1. – С. 34–43.
3. Алтухов В.Л. Философия многомерного мира // Общественные науки и современность. – 1992. – № 1. – С. 15–27.
4. Анисимов С.Ф. Духовные ценности: производство и потребление. – М.: Мысль, 1988. – 253 с.
5. Анисимов С.Ф. Теория ценностей в отечественной философии XX в. // Вестник МГУ. Философия. – 1994. – № 4. – С. 34–42.
6. Анисимов С.Ф. Ценности реальные и мнимые. – М.: Мысль, 1970. – 181 с.
7. Аристотель. Соч.: В 4 – х томах. Т.1. – М.: Мысль, 1975. – 550 с.
8. Аристотель. Соч.: В 4 – х томах. Т.3. – М.: Мысль, 1981. – 613 с.
9. АРТСЕГ. Трактат о ценности. – Научн. ред. С.Г. Чиликов. – Йошкар – Ола, 1999. – 222 с.
10. Афанасьева И. Г. Социалистические ценности и ценностные ориентации личности. – М.: МГУ, 1986. – 57с.
11. Архангельский Л. М. Ценностные ориентации и нравственное развитие личности. – М.: Знание, 1978. – 64 с.
12. Бабенко А.Н. Взаимодействие ценностей и норм в процессе становления правовой системы // Вестник ЮУрГУ. Серия «Право» 2015, Т.15, №3, с. 3– 11.
13. Бакиров В.С. Ценностное сознание и активизация человеческого фактора. – Харьков: Вища школа, 1988. – 147 с.
14. Бакурадзе О.М. Истина и ценность // Вопросы философии. – 1996. – № 7. – С. 45–48.
15. Барышков В.П. Аксиология. Учебное пособие. – Саратов : Изд. центр «Наука», 2009. – 65 с.

16. Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции (С.А. Аскольдов, Н. Бердяев, С. Булгаков и др.). – М.: Новости, 1991. – 344 с.
17. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 220 с.
18. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда 1989. – 607 с.
19. Бердяев Н.А. Христианство и антисемитизм // Дружба народов. – 1989. – № 10. – С. 205 – 213.
20. Блюмкин В. А. Мир моральных ценностей. – М.: Знание, 1981. – 67с.
21. Боголюбова Е. В. Ценность и оценка // Исторический материализм как наука. СПб статей. – М.: Изд-во МГУ, 1974. – 353 с.
22. Бондар Т.В. Система цінностей різних груп молоді як складова молодіжної субкультури// Вісник КПУ. Серія: Соціологія. Психологія. Педагогіка.– 2003. – № 15– 16. – С. 13– 17.
23. Борисова Ю. В. Традиціоналістські та модерністські цінності в структурі молодіжної ціннісної свідомості: соціологічний аналіз. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук. – Харків, 2001. – 20 с.
24. Богоришвили Т. Г. Проблема объективности ценности. – Тбилиси, 1988. – 198 с.
25. Брожик В. Марксистская теория оценки. – М.: Прогресс, 1982. – 261с.
26. Буюева Л. П. Человек, деятельность и общение. – М.: Мысль, 1978. – 216 с.
27. Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. – М.: Искусство, 1984. – 264 с.
28. Бэкон Ф. Соч. В 2 – х Т. Т.1. – М.: Мысль, 1971 – 1972. – 590 с.
29. Василенко В. О. Цінність і оцінка. – К.: Наукова думка, 1964. – 160с.
30. Вебер М. Избранные произведения.– М.:Прогресс,1990. – 808 с.
31. Виллюнас В. К. Психология эмоциональных явлений.– М.: МГУ, 1976. – 142 с.
32. Воронкова В.Г., Соснін О.В. Формування інформаційного суспільства в Україні: виклик чи потреба часу // Гуманітарний вісник ЗДІА, 2015. № 60. – С. 13– 23.

33. Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб, 1996. – 149 с.
34. Выжлецов Г. П. Аксиология: становление и этапы развития // Социально– политический журнал. – 1995. – №6. – С.61– 73.
35. Высшие ценности. Сб. статей. – М.: Молодая гвардия, 1971. – 192 с.
36. Гегель Г.В.Ф. Соч. – М.; Л.; 1934. Т.7. – 503 с.
37. Гилюн О. Про життєві цінності студентської молоді Центрального Придніпров'я //Студії політологічного центру “Генеза”: кварталний науко– во– теоретичний і аналітичний журнал. – 1997. – № 2. – С. 38– 41.
38. Гилюн А., Швидкая Л. Эволюция ценностных ориентаций студенческой молодежи // Грани.– 2001. – № 3. – С.15– 27.
39. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. Сб.статей – М.: Прогресс, 1990. – 495с.
40. Гнатенко П.И. Национальна психология. – Днепропетровск: Изд– во ДГУ, 2000. – 213 с.
41. Гнатенко П.И. Национальный характер. – Днепропетровск: Изд– во ДГУ, 1992. – 140 с.
42. Гнатенко П.И., Павленко В.Н. Идентичность: философский и психологический анализ. – К., 1999. – 466 с.
43. Головных Г.Я. Общественно– исторические системы ценностей: Методологические аспекты. – Дисс...д– ра филос. наук.– Смоленск, 1992. – 260 с.
44. Головных Г.Я. Ценностные ориентации и перестройка общественно– го сознания //Философские науки. – 1989. – № 6.– С.85– 89.
45. Гранин Ю.Д. Социальное познание и оценка // Творчество и социальное познание. – М., 1982. – 174 с.
46. Графский В., Нерсисянц В. Политико– правовые ценности. История и современность. М.: Едиториал УРСС, 2000. – 319 с.
47. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
48. Гуревич П.С. Философия культуры : Учебн. пособие для ВУЗов.– 2– е изд. дополн. – М.: Аспект– Пресс, 1995. – 288 с.
49. Декарт Р. Избранные произведения: Правила для руководства ума. Трактат о свете и др. – М.: Госполитиздат, 1950. – 711 с.

50. Демин М.В. Проблема ценности и ценностного отношения // Вестник МГУ. – 1974. – № 2. – С. 40– 49.
51. Диденко В.Д. Искусство. Духовная культура. Философия.– Алма– Ата: Наука, Каз.ССР, 1990. – 190 с.
52. Дилигенский Г.Г. В защиту человеческой индивидуальности //Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С.31– 45.
53. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.– М.: Мысль, 1979. – 622 с.
54. Довга Л. Система цінностей в українській культурі XVII столітті (наприклад теоретичної спадщини І. Гізеля) – Київ – Львів. Вид. "Свічадо", 2013. – 123с.
55. Додонов Б.И. Эмоция как ценность.– М.: Политиздат, 1978. – 272 с.
56. Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры. – Спб. : Наука. 2009. – 595 с.
57. Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2– х Т. Т.1.– М.: Мысль, 1972. – 363 с.
58. Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. – М.: Политиздат, 1967. – 351 с.
59. Дубровский Д. И. Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983. – 228 с.
60. Духовно ценностные ориентиры массовых действий людей. Ч. 1. – 270 с., Ч. 2. – 165 с. – Гродно, 1992.
61. Дюркгейм Э. Ценностные и “реальные“ суждения // Соц. исследования. – 1991. – № 2. – С. 106– 114.
62. Ємельяненко Г.Д., Райда К.Ю., Шевченко С.Л. Цінності та постекзистенціалістське мислення. – К.: "Гаран", 2012. – 150 с.
63. Єромоленко А, Бауман Ю., Лазаренко О., Надольний О., Шамрай В., Нечипоренко В., Фінько А., Щербак С. Ціннісно– нормативне обґрунтування соціальних теорій. – Київ. Видавництво "Наукова думка, 2013. – 372 с.
64. Здравомыслов А. Г. Потребности. Интересы. Ценности. – М.: Политиздат, 1986. – 221 с.

65. Золотухина – Аболина Е.В. О специфике высших духовных ценностей // Философские науки. – 1987. – № 4. – С.11 – 18.
66. Золотухина – Аболина Е.В. Рациональное и ценностное: Проблемы регуляции сознания. – Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1988. – 139 с.
67. Ивин А.А. Ценности и понимание // Вопросы философии. – 1987. – № 8. – С.31 – 43.
68. Ивин А.А. Аксиология : учебник для академического бакалавриата / А.А. Ивин. – 2-е изд., испр. и доп. – Москва : Издательство Юрайт, 2018. – 342 с.
69. Инглхарт Р. Модернизация, культурные ценности и демократия: последовательность человеческого развития. М. : Новое изд-во, 2011. – 464 с.
70. Каган М.С. О философском понимании ценности // Вестн. Ленингр.ун-та. Сер. 6. – 1987. – № 3. – С. 44 – 50.
71. Каган М.С. Философия культуры. – СПб: Петрополис, 1996. – 415 с.
72. Каган М.С. Философская теория ценностей. – СПб: Петрополис, 1997. – 176 с.
73. Кант И. Сочинения в 6-ти Т. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.
74. Кант И. Сочинения в 6-ти Т. Т. 4. Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – 544 с.
75. Кант И. Сочинения в 6-ти Т. Т. 4. Ч. 2. – М.: Мысль, 1965. – 478 с.
76. Кант И. Сочинения в 6-ти Т.Т. 5. – М.: 1965. – 566 с.
77. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
78. Квятковский Д.О. Аксиологические особенности гуманистических идеалов украинской молодежи // Наука. Религия. Суспільство. – №3 – 2009. – с.235– 241.
79. Ковалев В.И. Мотивы поведения и деятельности. – М.: Наука, 1988. – 191 с.
80. Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека. – М.: Мысль, 1984. – 252с.
81. Коган Л. Н. Человек и его судьба. – М.: Мысль, 1988. – 283 с.
82. Кон И. С. Социология личности. – М.: Политиздат, 1967. – 383 с.
83. Кононов І. Ф. Етнос: Цінності, комунікація. – Луганськ. Вид. Луг. пед. ун-та. – 2000. – 494 с.

84. Копнин П. В. Диалектика, логика, наука. – М.: Наука, 1973. – 464 с.
85. Коршунов А. М. Отражение, деятельность, познание. – М.: Политиздат, 1979. – 216 с.
86. Кислов Б. А. Проблема оценки в марксистско– ленинской философии. Вопросы теории и методологии. – Иркутск: Изд– во. Иркутск. ун– та, 1985. – 183 с.
87. Кузнецов Н. С. Человек: потребности и ценности: Закончится ли спор Иисуса Христа с Великим Инквизитором? – Свердловск: Изд– во Уральск. ун– та, 1992. – 152 с.
88. Лапин Н.И. Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI ст. // Вопросы философии. 2015.– № 4.
89. Лапин Н. И. Динамика ценностей населения реформируемой Рос– сии. – М.: Эдиториал УРСС. – 1966. – 224 с.
90. Лапин Н. И. Пути России: социокультурные трансформации. – М., 2000. – 194 с.
91. Лапин Н. И. Тяжкие годы России // Мир России. – Т. 1. – №1. – 1992. – С.5 – 37.
92. Лейбниц Г. В. Соч.: В 4– х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.
93. Лейбниц Г. В. Соч.: В 4– х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1982. – 686 с.
94. Лейбниц Г. В. Соч.: В 4– х т. Т. 3. – М.: Мысль, 1984. – 734 с.
95. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. – М.: АПН РСФСР, 1959. – 495 с.
96. Леонтьев Д. А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 15 – 26.
97. Локк Дж. Сочинения: В 3– х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1985. – 622 с.
98. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.:Искусство, 1975. – 776 с.
99. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – 434 с.
100. Максимов А. Н. Философия ценностей. – М.: Высш. шк., 1997. – 176 с.
101. Малахов В. А. Культура и человеческая целостность. – К.: Науко– ва думка, 1984 . – 119 с.
102. Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.

103. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 3. – М.: Политиздат. – 629 с.
104. Маркс К., Капитал. Критика политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. Кн. 1. Т. 23. – 907 с.
105. Маркс К., Капитал. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 26. Ч. 1. – 476 с.
106. Маркс К., Конспект книги Джемса Миля «Основы политической экономии» Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 42. – С. 5–40.
107. Маслоу А. Мотивация и личность. – М., 1970. – 252 с.
108. Маслоу А. Психология бытия. – М., 1997. – 203 с.
109. Материалисты древней Греции. Собрание текстов: Гераклита, Демокрита, Эпикура. – М.: Госполитиздат, 1955. – 238 с.
110. Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. – Тбилиси, «Сабчота Сакартвелло», 1965. – 486 с.
111. Медведев Н. П. Переоценка ценностей как социальный феномен. – Ставрополь: Изд-во Ставропольского ун-та, 1995. – 108 с.
112. Микешина А. А. Ценностные ориентации субъекта и формы их отражения в научном знании // Философские науки. – 1982. – № 6. – С.52– 61.
113. Микешина А.А. Эпистемология ценностей. – М., 2007. – 439 с.
114. Михайлик О.Г. Аксиология жизни опыт социально– философского исследования. – Одесса, 2014. – 215 с.
115. Михайлов А. В. Й. Хёйзинга в историографии культуры //Хёйзинга Й. Осень средневековья. – М.: Наука, 1988. – С.412– 459.
116. Модернизация России и конфликт ценностей. – М., 1994. – 248 с.
117. Моисеев Н. Палитра цивилизации: разнообразие и единство // Человек. – 1992. – № 3. – С.5–13.
118. Монтень М. Опыты. Кн. 1. – Л.: Ан СССР, 1945. – 557 с.
119. Москаленко А. Т. Сержантов В. Ф. Личность как предмет философского исследования. – Новосибирск, Наука, 1989. –205 с.
120. Москаленко А. Т., Сержантов В. Ф. Смысл жизни и личность. – Новосибирск.: Наука, 1989. – 205 с.

121. Моральные ценности советского человека. Сб. статей. – Л.: «Зна– ние», 1968. – 192 с.
122. Мотрошилова Н. В. Наука и ценность // Вопросы философии. – 1973. – №6. – С. 48– 50.
123. Нарский И. С. Ценность и полезность // Философские науки. –1969. – №3. – С.58–69.
124. Наука и ценности: Сб. ст. – Новосибирск: Наука. – Сиб. отделение, 1987. – 240 с.,
125. Некрасов А. Система ценностей// Деловой журнал Бизнес ключ, 2016. № 4, С. 32–51.
126. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (1884 – 1888). – М.: ТОО «Транспорт»,1995. – 302 с.
127. Носенко Э. Л., Фролова Н. В. Трансформация ценностных ориентаций молодёжи на современном этапе развития общества (психологический аспект). – Днепропетровск. Изд– во «Навчальна книга», 1999. – 168 с.
128. Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М., 1986. – 901 с.
129. Ортега– и– Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – 408с.
130. Пазенок В.С., Лях В.В., Соболев О.М., Самчук Р.В., Ковадло Г.П., Любимий Я.В., Шевченко С.Л.,Федорченко В.К., Фоменко Н.А., Кручек О.А. Цінносні орієнтації сучасного інформаційного суспільства. – К., 2013.– 406 с.
131. Пазенок В.С. Ціннісні орієнтації та сучасна освіта// Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки (гол. ред. В.С. Пазенок) – К.: КУТЕП, 2016. – Вип. 23. – 351 с.
132. Письмак Ю. М., Смирнов П.И. Ценностный подход как предпосыл– ка моделирования социальных систем (о контексте анализа социальных ре– форм). Социальные реформы в России: история, современное состояние и перспективы. – СПб, 1995. – С. 182–193.
133. Победа Н. А. Социология культуры. – Одесса: Астропринт, 1997. – 224 с.

134. Підлісний М.М., Шубін В.І. Філософія цінностей: історія і сучасність / М.М. Підлісний, В.І. Шубін. – Дніпро : Дніпроп. держ. ун–т внутр. справ ; Ліра ЛТД, 2017. – 200 с.
135. Підлісний М.М., Шубін В.І. Цінності та буття особистості. Монографія. – Дніпропетровськ, ДДФА, 2005. – 128 с.
136. Подлесный М. Н.Аксиология. Избранные этюды : монография / М. Н. Подлесный, В. И Шубин. – Днепр : ЛИРА, 2019. – 204 с.
137. Подольская Е. А. Аксиологический аспект деятельности. – Методологические проблемы социологического анализа. – Харьков, 1992. – 201 с.
138. Подольская Е. А. Ценностные ориентации и проблема активности личности. – Х.: ХГУ, 1991. – 164 с.
139. Попов И. С. К вопросу о специфике социалистических ценностей // Социально– политические науки. – 1990. – № 4. – С.33– 43.
140. Попова И. М. Сознание и трудовая деятельность (ценностные аспекты сознания, вербальное и фактическое поведение в сфере труда). – Киев, 1985. – 204 с.
141. Попова И. М. Ценностные представления и парадоксы самосознания // Соц. исследования. –1984. – № 4. – С. 29–37.
142. Попович М. Культура: ілюстрат. енциклопедія України.– М.В. Попович. – К. : Балтія– Друк, 2009. – 184 с.
143. Попович М. Бути людиною. – К.: Вид. дім «Києво– Могілянська академія», 2011. – С. 223.
144. Платон. Сочинения в 3– х т. – т.1. – М.: Мысль, 1968. – 623 с.
145. Платон. Сочинения в 3– х т. – т.3. ч.1. – М.: Мысль, 1971. – 686 с.
146. Платон. Собр. соч. в 4– х т. – т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 386– 418.
147. Плотникова Е. В. Ценности в процессе передачи опыта поколений. – Дисс. канд. филос. наук. – М.,1993. – 118 с.
148. Проблема ценности в философии. Сб. статей. – М.: Л.: Наука, 1966. – 261 с.
149. Психология личности в социалистическом обществе: Активность и развитие личности. – М.: Наука, 1989. – 180 с.

150. Релігієзнавство. Навч. посібник (М.Ф. Рибачук, М.І. Корюшко, Л.Б. Пилявець та ін.) За ред. д.ф.н.проф. М.Ф. Рибачука. – К.: Освіта, 1997. – 239 с.
151. Розин Я. А. К вопросу о природе ценностных явлений // Философские науки. – 1989. – № 6. – С. 89– 93.
152. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. – М.: Педагогика, 1973. – 423 с.
153. Ручка А. А. Социальные ценности и нормы. – К.: Наукова думка, 1976. – 156 с.
154. Ручка А. А. Ценностный поход в системе социологического знания. – К.: Наукова думка, 1987. – 154 с.
155. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии: философские основы мировоззрения. Часть I. – СПб: Изд-во С. – Петербургского ун-та, 1997. – 288 с.
156. Симоненко И. И. Афоризмы Конфуция. – М.: Изд-во МГУ. – 1987. – 299 с.
157. 133а. Семенюк Е. П. Філософські засади сталого розвитку. – Львів: Афіша, 2002. – 200 с.
158. Сержантов В. Ф. Гречаный В. В. Человек как предмет философско– го естественнонаучного познания. – Л.: ЛГУ. – 1987. – 299 с.
159. Симонов Н. В., Ершов Темперамент, характер, личность. – М.: Наука, 1984. – 161с.
160. Ситарам К.С., Когделл Р.Т. Основы межкультурной коммуникации // Человек. – 1992. – № 2. – С.51– 64; № 3. – С. 60– 68; № 4. – С. 106– 116.
161. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1994. – 688 с.
162. Смирнов П.И. Ценностное основание общества. Автореферат докторской диссертации. – СПб, 1994. – 52 с.
163. Современная западная социология: Словарь (Сост. Давыдов Ю.Н. и др.). М.:– Политиздат, 1990. – 432 с.
164. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1990. – 542 с.
165. Социальные исследования. Сборник статей. 5вып. – М.: Наука, 1970. – 308 с.

166. Спиноза Б. Этика // Избранные произведения. В 2-х т. – т.1. – М.: Госполитиздат.1957. – 631 с.
167. Степанянс М.Т. Цены и ценности в эпоху глобализации// Вопросы философии. – 2016. – № 1. – С. 43–50.
168. Столович Л. Н. Красота – Добро – Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. – М.: Республика, 1994. – 464 с.
169. Столович Л. Н. Природа эстетической ценности. – М.: Политиздат, 1972. – 271 с.
170. Столович Л. Н. Философия, Эстетика, Смех. – СПб – Тарту, 1999. – 384 с.
171. Сумерки богов. /Сб. переводов Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр . – М.: Политиздат, 1989. – 398 с.
172. Сушко С. А. Человек и ценности в философии Н.А. Бердяева и Ф. Ницше // Вестник МГУ. Философия. – 1995. – № 7. – С. 71–90.
173. Тугаринов В. П. О ценностях жизни и культуры. – Л.: Изд- во ЛГУ, 1960. – 156 с.
174. Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме. – Л.: ЛГУ, 1968. – 124 с.
175. Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки. – Тбилиси: Изд- во Академии наук Груз. ССР, 1961. – 210 с.
176. Уледов А. К. Духовное обновление общества. – М.: Мысль, 1990. – 333 с.
177. Федотова В.Г. Практическое и духовное освоение действительности. – М.: Наука, 1991. – 132 с.
178. Философия и ценностные формы сознания. – М.: Наука, 1978. – 348 с.
179. Философский словарь. – 5-е изд. Ред. И.Т.Фролова. – М.:Политиздат, 1987. – 590 с.
180. Философский энциклопедический словарь/Редкол: С.А.Аверинцев, Э.А.Араб-Оглы, Л. Ф.Ильичёв и др.– 2-е изд. – М.:Сов.энц. 1989. – 815 с.
181. Философская энциклопедия в 5т.– (ред. Ф.В. Константинов) т.2. – Сов. энц.. – М.:1962. – 575 с.

182. Франк С. Теория ценностей Маркса и её значение. Критический этюд. – СПб, 1990. – 303 с.
183. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс 1990. – 368с.
184. Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1990. – 269 с.
185. Хайдеггер М. Феноменология и трансцендентальная философия ценности. – Киев, Cartel, 1966. – 116 с.
186. Ханс Йоас Возникновение ценностей. Пер. с нем. К.Г. Тимофеевой. – СПб : Алетея, 2013, 312 с.
187. Хапсироков Я. Отражение и оценка. – Горький, 1972. – 181с.
188. Хріпко С. Аксіологія освіти як таїна покликання і духовна сутність вартості буття // Філософія освіти. – 2010. – № 1/2.– С. 252–270.
189. Ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 10– 22.
190. Цинцадзе Н.С. Классификация и иерархия правовых ценностей в теории права // Вестник ТГУ, вып.2 (130), 2014.
191. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. – Тбилиси, Мецниереба, 1984. – 181 с.
192. 163а. Человек. Культура. Синергия.: Учебное пособие по курсу философии для студентов и аспирантов / Под ред. проф. Ю.А.Харина. – Мн.: БГУИР, 2000. – 83 с.
193. Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии: Критич. очерк . – Рига.: Зинатне, 1980. – 288 с.
194. Швейцер А. Культура и этика. – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.
195. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – М.:Прогресс, 1988. – С. 31– 96.
196. Шилов В. Н. Социальные ценности: Философско– социологический анализ.– Дисс...д– ра филос. наук. – Киев, 1992. – 320 с.
197. Шилов В. Н. Ценностная концепция социализма. – М.: Философское общество, 1991. – 307 с.
198. Шохин В. Классическая философия ценностей: Предыстория, проблемы, результаты //Альфа и Омега.– 1998.– № 3 (17). – С.235– 321.

199. Шохин В. К. Проект персонологической антропологии и философия ценностей // Вопросы философии. – 2002. – № 6. — С.112–118.
200. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества. Перевод с польского С.М. Червонной.– Москва, Логос, 2005.– 664с.
201. Эстетика Ренессанса: (Антология в 2–х т.) /сост. В.П.Шестаков. –Т.1– М.: Искусство, 1981. – 496 с.
202. Эстетика Ренессанса:(Антология в 2–х т.) /сост. В.П.Шестаков. –Т.2– М.: Искусство, 1981. – 639 с.
203. Ядов В. А. Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности. – Л.: Наука,1979. – 264 с.
204. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы. – Киев, Наукова думка, 1977. – 275 с.
205. Adler F. The value Conept in sociology /American Journal of sociology.– 1956. – №62. – PP. 272 – 279.
206. Ingelhart R. The Silent Revolution. – Princeton Univ. Press, 1977.
207. Parsons T. The Social Sustem. – Toronto., Ontario, 1966.PP367– 383.
208. Rokeach M. The Nature of Human Values. – N. – Y. Free Press, London: Macmillan, cop.1973. – X, 438 p.
209. Sagatovsky V. Human gualities and the system of basik values // The Journal of Value Inguiry 30: 145– 156, (June 1996). – 1996 Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.

АКСІОЛОГІЧНИЙ ГЛОСАРІЙ

АКСІОЛОГІЯ (от греч. «ἀξία» – цінний) – філософське вчення про цінності.

АКСІОЛОГІЯ КУЛЬТУРИ – 1) ціннісне вчення про культуру; 2) вчення про цінності культури.

АНТИКУЛЬТУРА – сфера реалізації відчуження.

ВІДЧУЖЕННЯ – 1) розрив ціннісних міжсуб'єктних стосунків і перетворення їх в суб'єктно– об'єктних; 2) антипод цінності і джерело антикультури.

КУЛЬТУРА (от лат. «cultura» – обробка, обробіток, облагороджування і «cultus» – шанування) – 1) вища міра облагородженості і олюдненості природних і соціальних явищ, умов життя і міжсуб'єктних стосунків, освоєна що живуть і передана подальшим поколінням; 2) сфера реалізації цінностей; 3) основа цивілізації.

ОБ'ЄКТ – НОСІЙ ЦІННОСТІ – 1) значимий посередник міжсуб'єктних стосунків; 2) «речовий знак нематеріальних стосунків» (І.А. Гончаров); 3) об'єкт вибору, переваги і оцінки.

ОЦІНКА – 1) відношення суб'єкта до об'єкту з точки зору його значущості для суб'єкта; 2) єдність оцінного відношення і оцінної думки.

ОЦІНКА ХУДОЖНЯ – 1) засіб визначення і реалізації художньої цінності витвору мистецтва в процесах його створення і сприйняття; 2) елемент структури художнього образу.

ОЦІНКА ЕСТЕТИЧНА – визначення соціально– духовної значущості явищ природній і соціальній дійсності як плотський сприйманого носія їх естетичної цінності.

ОЦІННЕ ВІДНОШЕННЯ – співвідношення об'єктивних властивостей явищ дійсності, що емоційно переживаються, з підставою матеріальної або духовної потреби суб'єкта (оцінка– процес).

ОЦІННА ДУМКА – логічна форма усвідомлення і фіксації результату оцінного відношення (оцінка– результат).

СУБ'ЄКТ ЦІННОСТІ – природа, людина і соціальна спільність як самоцінні учасники значимих стосунків.

ЦІННІСТЬ – 1) загальнозначущий вигляд міжсуб'єктних стосунків, що реалізуються в життя людини і суспільства через значущість, норму і ідеал; 2) основа і ядро культури.

ЦІННІСТЬ ДУХОВНА – прояв духовного потенціалу безконечного уселенського життя як ідеалу міжсуб'єктних стосунків.

ЦІННІСТЬ МАТЕРІАЛЬНА – об'єкт – носій ціннісних стосунків.

ЦІННІСТЬ ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКА – соціокультурна значущість і норма як результат заломлення духовних цінностей ідеалу в основних сферах життя людини і суспільства.

ЦІННІСТЬ ХУДОЖНЯ – безпосереднє відтворення духовних цінностей в живому і образному вигляді через зміст і форму витворів мистецтва.

ЦІННІСТЬ ЕСТЕТИЧНА – ознака, показчик і провідник духовно–ціннісного змісту, вираженого в значимій формі плотських сприйманих явищ.

ЦІННІСНА ОРІЄНТАЦІЯ – 1) процес формування цінностей в структурі суб'єкта і сфері міжсуб'єктних стосунків; 2) механізм переоцінки цінностей в єдності процесів саморегуляції і цілепокладання як основа соціокультурного прогнозування; 3) вибір і перевага тих або інших цінностей.

ЦІННІСНЕ ВІДНОШЕННЯ – 1) відношення між суб'єктами з приводу значимих об'єктів– посередників, норми і ідеалу; 2) втілення ідеалу, що переживається, в міжсуб'єктних стосунках.

ЦІННІСНА ДУМКА – логічна форма вираження ціннісних стосунків, суб'єктом або предикатом якої є поняття ціннісного рівня.

ЦИВІЛІЗАЦІЯ (від латів. «civilis» – цивільний, державний) – 1) сфера функціонування і реалізації цінностей– норм і значимостей; 2) прояв і зовнішня оболонка культури як технологія зручності і корисності, побутової, технічної і соціальної.

Навчальне видання

Підлісний Михайло Миколайович

ПРОБЛЕМИ АКСІОЛОГІЇ
ТА ШЛЯХИ ЇХ ВИРІШЕННЯ

Монографія

Видання друкується в авторській редакції

Відповідальний редактор *Біла К. О.*
Технічний редактор *Олексенко Н. С.*

Підписано до друку 10.02.20. Формат 60x84 ¹/₁₆.
Гарнітура – Times. Спосіб друку – плоский.
Ум. друк. арк. 7,9. Тираж 50 прим. Зам. № 0120-03/1.

Видавець та виготовлювач СПД Біла К. О.
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК № 3618 від 06.11.09

Надруковано на поліграфічній базі видавця Білої К. О.
Україна, 49000, м. Дніпро, пр. Д. Яворницького, 111, оф. 2
+38 (099) 7805049; +38 (067) 2100256
www.impact.dp.ua e-mail: impact.dnepr@gmail.com