

УДК 37.013.73

О.В. КРАСНІКОВА (Начальник управління вищої освіти і науки, молодіжної та сімейної політики)

Міністерство освіти і науки, молоді та спорту Автономної Республіки

Крим

oksana_vk@mail.ru

СВОБОДА ПРОТИ РІВНОСТІ: ПРОБЛЕМА ТЕОРЕТИЧНИХ КОЛІЗІЙ ТА УЗГОДЖЕННЯ ТЕОРІЇ З ОСВІТНЬОЮ ПРАКТИКОЮ

Гуманізація освітньої сфери набуває реальних ознак лише у результаті ґрунтовної рефлексії щодо фундаментальних проблемних аспектів, серед яких співвідношення свободи та рівності посідає найвищі щаблі. Надання змістовної чіткості цим термінам має не лише істотне теоретико-методологічне значення, а й вагомі практичні наслідки, оскільки є своєрідним кристалом, крізь призму якого теорія гуманізації неухильно заломлюється під час свого втілення на практиці.

свобода, рівність, освітня сфера, теоретичні пріоритети, практика суспільної дійсності, узгодженість теорії та практики

Афоризм Ж.-П.Сартра про те, що людина приречена на свободу, означає приреченість на ціннісний спосіб управління своєю діяльністю. Ця приреченість є приреченістю соціокультурного буття індивіда, яке змушує його робити перманентний вибір на підставі ціннісних пріоритетів. Як зазначав Е.Кассіерер, культуру неможливо ні пояснити, ні визначити в термінах необхідності, її слід визначати лише в термінах свободи. Розкриваючи сутність протистояння «доосьової» та «осьової» свідомості, К.Ясперс поглибив наведену тезу Е.Кассієра, зазначивши, що людина «осьової» епохи – це індивід зі значно ширшими світоглядними горизонтами, які стали можливими саме завдяки внутрішній розкнутості, свободі. Свобода, демократія, безпечний і ефективний світопорядок, стан довкілля сформували сукупність визначальних цінностей суспільно-політичного буття людства впродовж попередніх 200 років. Однак варто зауважити, що будь-який тип організації суспільства насправді є ціннісно відносним: будучи прогресивним на момент виникнення, під час подальшого історичного розвитку він може виродитися в реакційний. У цьому контексті В.Тугарінов якраз наводить приклад свободи: формально будучи загальнолюдською цінністю, та чи інша форма свободи не завжди є нею насправді. Аналізуючи феномен *парадоксу свободи*, К.Поппер зазначав: «Свобода сама себе скасовує, якщо вона нічим не обмежена. У цьому випадку вільна людина виявляється спроможною лякати слабшу і позбавляти її свободи. Саме тому ми вимагаємо такого обмеження свободи державою, за якого свобода кожної людини виявляється надійно захищеною законом. Ніхто не повинен жити за рахунок лише милосердя інших; на всіх має поширюватися право бути захищеними з боку держави [15, с. 145]».

Своєрідний категоричний імператив з цього приводу сформулював Т.Гоббс: «Людина повинна вдовольнятися такою ступенем свободи по відношенню до інших людей, яку вона готова допустити з боку інших людей

по відношенню до себе [4, с. 99]» З такою тезою цілком солідаризувався Г.Гегель, який зауважував: коли ми чуємо, що свобода полягає у можливості робити все, що завгодно, то маємо визнати таке уявлення цілковитою відсутністю культури думки. Довершив цю концептуальну лінію Ч.Хейз: «можливість робити все, що завгодно, є не волею і не свободою, а, як правило, зловживанням справжньою свободою [1, с. 61]». П.Гольбах стверджував, що «для людини свобода є не що інше, як вкорінена в ній необхідність [5, с. 237]» Він узагалі вважав, що людина не може бути по-справжньому вільною, оскільки вона підпорядкована жорсткій регламентації соціальних норм і законів, а відтак перебуває в тенетах неухильної необхідності. З цього приводу він зазначав, що почуття свободи є «ілюзією, яку можна порівняти з ілюзією мухи, яка уявила, що, сидячи на вусі коня, керує ним [6, с. 105]».

У даному контексті варто зауважити, що вітчизняна філософська думка надміру зловживає формулою «свобода – це пізнана необхідність». Насправді ж Г.Гегель не розумів категорію свободи так спрощено: він визнавав, що свобода містить у знятому вигляді не лише *необхідність*, а й *випадковість*. Тому витлумачення свободи як пізнаної необхідності виявляється спотворенням багатогранного уявлення Гегеля про цю категорію. Хоча будь-яке відношення людини до світу є так чи інакше ціннісно забарвленим, але особливо очевидно це виявляється в тих випадках, коли предметом світоглядного осмислення стає сама людина. Людина – єдина істота, яка є проблемою для самої себе. Як зазначає Дж.Мюллер, «висловлюючись відверто, людина вільна настільки, наскільки вона може за власним бажанням братися за якусь справу або відмовитися від неї, приймати рішення на власний розсуд, відповідати «так» або «ні» на будь-яке запитання або наказ і, керуючись власними уявленнями, визначатися щодо понять обов'язку і гідної мети. Людина не є вільною вже хоча б тому, що позбавлена можливості діяти у відповідності з власними уявленнями, натомість вона діє з огляду на примус або боязнь наслідків [13, с. 24]». Свого часу Ж.-Ж.Руссо поставив політичну науку перед дилемою, яка забезпечила йому, згідно з висловом Ніцше, «славу першої людини сучасності». Людина за своєю природою *абсолютно вільна*, але реалізувати свою свободу вона може лише в суспільстві, котре потребує *законодавчого обмеження цієї свободи*. Трактат «Про суспільний договір» виявився грандіозною, але не дуже вдалою спробою поєднати ідею свободи з організацією суспільства. Важливим індикативним критерієм суспільної дійсності вважається аспект свободи, а істотною теоретико-праксеологічною проблемою впродовж більше двох століть залишається оптимум співвідношення між свободою та рівністю. Як зазначав Г.Гегель, східний тип світогляду й менталітету знав про свободу лише *одного* індивіда – правителя, тирана тощо; грецький і римський світ вважав, що вільними є *деякі* люди; германський же світ переконаний, що *всі* вільні. Це дало підстави для розробки теорії прогресуючої свободи. Однак у процесі

історичного розвитку два базові принципи – принцип свободи та принцип рівності – конкурують давно і жорстко. Це й не дивно, адже функціонально вони значною мірою вони суперечать одне одному: «Для того, щоб підтримувати матеріальну та соціальну рівність між людьми з різними здібностями і потенціалом, необхідний примусовий перерозподіл матеріальних благ і місць на соціальній драбині, тобто обмеження свободи, посилення контролюючого і репресивного апарату держави [8, с. 35]».

Вперше в соціальній науці проблему дихотомії свобода/рівність в умовах демократії ґрунтовно дослідив французький мислитель, правознавець і суспільний діяч першої половини XIX століття А.Токвіль. Він відзначав, що в умовах демократії (демократичного режиму) свобода та рівність як суспільні цінності однаковою мірою потребують інституалізації. А.Токвіль обґрунтував необхідність встановлення гармонійної єдності, паритету між свободою та рівністю. Зрештою, він лише концептуалізував ту ідейно-змістовну складову, якою було просякнуте суспільно-політичне середовище Франції кінця XVII – початку XVIII століть. Втім, соціальній дійсності вдавалося оживити барвами аргументованості схематичну формулу «Свобода. Рівність. Братерство» не дуже часто і не надто переконливо. Протиріччя між свободою та рівністю виникали і виникають, зокрема, при наданні переваги рівності перед свободою за рахунок або обмеження свободи, або взагалі повної відмови від неї. Як зауважив І.Прокопчук, «надмірне бажання рівності нерідко спокушає маси знехтувати свободою і вдовольнитися лише рівністю: якщо неможливо забезпечити рівність у свободі, то принаймні – хоча б «рівність у рабстві» [16, с. 65]». Ф.Шатобріан помітив, що «рівність і деспотизм поєднані таємними узами [12, с. 69]». Таким чином, рівність не лише не складає синонімічного ряду з поняттям свободи, а й суперечить, протистоїть йому. Тому патетична вишуканість, з якою Т.Гоббс обґрунтував в «Левіафані, або Матерії, формі і владі держави церковної і громадянської» ідею рівності людей від природи [3, с. 149], вочевидь заслуговує кращого застосування. Значно ближчим до істини був К.Маркс, який у «Критиці Готської програми» зазначав: «Будь-яке право є застосуванням *однакового масштабу до різних людей*, які насправді неоднакові, не рівні один одному, і тому **«рівне право» є порушенням рівності і несправедливістю**[10, с. 19]».

Граф де Гобіно мав рацію, коли зупинився на відверто провокативному варіанті назви для головної книги свого життя – «Есе про нерівність людських рас» [20]. Залишимо за дужками індоєвропейський вектор теорії світової історії Гобіно – світоглядна цінність роботи, зрештою, полягала в іншому: людське середовище далеко неоднотипне й неоднорідне, оскільки культури, раси і нації відрізняються сотнями якісних параметрів; відтак, справа честі науки сформулювати шкалу, яка дозволить існуючі відмінності класифікувати й відповідно до них структурувати, ієрархізувати розмите тло людства. Г.Зіммель стверджував, що «психологічно ніщо не може так сприяти уявленню про всезагальну рівність, як чітке усвідомлення сутності й цінності індивідуальності – того факту, що кожна людина являє собою

Краснікова О.В., 2012

індивіда з характерними властивостями, яких не можна зустріти вдруге в такому ж поєднанні якими ці особливостями були по суті. Таким чином, створюється формальна рівність: *саме тому, що кожен являє собою щось особливе, він виявляється рівним кожному іншому* [7, с. 122]». Тут важко втриматися від принципового зауваження з приводу егалітаристських хитрощів Г.Зіммеля: звичайно, ніхто не збирається ставити під сумнів цінність індивідуальності, однак неупереджений розум (звичайно, і якщо від справді неупереджений) неухильно повинен привести до діаметрально протилежного висновку – саме тому, що кожен є чимось *особливим*, він виявляється *нерівним* кожному іншому.

Незалежно від того, бажаємо ми цього чи ні, визнаємо це чи істерично заперечуємо, але **від народження люди не є рівними з багатьох принципово важливих і функціонально визначальних позицій**. І жодні законодавчі та філософсько-моралізаторські хитрощі, псевдонаукові угоди із сумлінням (мовляв, так буде нібито краще), жодні форми ліберально-демократичної підступності не в змозі заперечити цей безумовний факт, скасувати аксіоматичну неухильність його дії. Гармонійне, оптимальне функціонування і еволюціонування людського суспільства є можливим лише за умов визнання цього факту і використання його приписів в якості керівництва до дії. У «Трактаті із загальної соціології» В.Парето здійснив глибокий і іронічний аналіз лицемірства егалітаризму. Він відзначав, що кожен прихильник зрівнялівки глибоко в душі все-таки погоджується з формулою: *попри те, що всі рівні, деякі все-таки **рівніші***. І справді: «за вимогами рівності майже завжди приховуються вимоги привілеїв [23, с. 124]». В.Парето вдалося викрити механізм егалітарного шулерства: «Спочатку говорять про рівність, щоб досягти її взагалі. Потім роблять велику кількість винятків, щоб заперечити її частково. В результаті – хоча нею і мають користуватися **всі**, однак насправді користуються лише **деякі** [23, с. 122]».

Ще одна теза зводиться до того, що «у наших сучасників рівність є догматом віри; втім, це не заважає існуванню у Франції та Італії величезної нерівності між простими громадянами та тими, хто знаходиться під протекцією депутатів і сенаторів. Існують кубла розпусти, які поліція не наважується чіпати, тому що вона виявила б у них законодавців та інших високопосадовців [23, с. 125]».

Не менш ґрунтовну і спопеляючу критики таких тенденцій здійснив К.Ясперс: «Насамперед кидається у вічі необоротна *втрата субстанційності*. Протягом століть фізіономіка поколінь весь час знижується, прямує до найнижчого рівня. В кожній професії спостерігається *нестача потрібних людей на тлі натовпу пошукачів*. У масі повсюди панує посередність. *Жест* замінює *буття*, *багатоманітність* – *єдність*, *балакучість* – *справжнє повідомлення*, *переживання* – *екзистенцію*; ознак основного аспекту набуває *мімікрія* [18, с. 336]». Така, висловлюючись терміном М.Мерло-Понті «хронічна рівність», домінування

посередностей, *abaissement d'un niveau mental* (з фр. - пониження ментального рівня), тріумф всезагальної нівеляції під прапором егалітаризму не могла не призвести до протистояння прогресуючій гомогенності світу, сповідуваний і здійснюваний протягом двох попередніх тисячоліть егалітарною ідеологією тоталітарно-тиранічного гатунку. Сутність такого протистояння сформулював А.Бенуа: «Я відрекомендовую правою такою позицію, яка дає змогу враховувати всю багатоманітність світу. В пов'язаній з цим відносній нерівності я вбачаю благо, а прогресуючу гомогенізацію світу, репрезентовану і впроваджувану егалітарною ідеологією, як очевидне і небезпечне зло [19, с. 81]».

Егалітаризм – причина ентропії соціокультурної самотності. З цього приводу Х.Ортега-і-Гассет писав: «Зрозуміло, чому мистецтво XIX століття була настільки популярним: його подавали масам розбавленим у такій пропорції, в якій воно виявлялося вже не *мистецтвом*, а частиною *життя* [14, с. 232]». Аналізуючи соціально-політичні наслідки феномену егалітарного мистецтва, він зазначав: «Коли річ не подобається тому, що *не все зрозуміло*, людина відчуває себе приниженою і починає підозрювати свою неспроможність, неповноцінність, яку намагається компенсувати обуренням, несамовитим самоствердженням. Маса, яка звикла скрізь і в усьому панувати, відчула себе ображеною цим новим мистецтвом у своїх «людських правах», оскільки це мистецтво привілейованих, мистецтво витонченої нервової організації, мистецтво аристократичного інстинкту [14, с. 232]». Причину недовіри до природної еліти (аристократії по суті, а не за народженням чи суспільно-політичним статусом) достеменно з'ясував А.Маслоу: «Ми, звичайно, любимо великих людей; ми захоплюємося ними – тими, хто втілює у собі все найкраще, що може бути в людині: добро, справедливість, красу, досконалість, успіх. Але при цьому ми відчуваємо незручне почуття, тривогу, неспокій, а можливо навіть ревності й заздрість, оскільки ці люди ніби нагадують нам про нашу власну мізерність, нашу незграбність і невірність. Саме тут знаходиться ключ до розгадки: великі люди самим фактом свого існування принижують нас. Під час зустрічі з такою людиною або хоча б під час згадування про неї ми відчуваємо себе недоумкуватими, ми відповідаємо проекцією, а саме: реагуємо таким чином, *ніби це людина справді має на меті принизити нас* [11, с. 49]».

Зрештою, ще Марк Аврелій зауважив, що природжений аристократ і природний представник еліти володіє винятковою якістю: він схожий на всіх, але ніхто не схожий на нього. А.Маслоу наполягає, що тільки осмислення і розуміння спроможні перемогти інтуїтивну недовіру і ворожість. Іншими словами, «якщо ви знайдете в собі сили зрозуміти витoki вашого безсвідомого страху і ненависті до благородних, красивих людей, тоді, напевне, зможете побороти свою ворожість до них. Якщо ви навчитеся любити найвищі здібності іншої людини, то ви не боятиметесь виявити їх і в собі [11, с. 49]». З цього приводу журнал інтелектуальної еліти Франції «Майястра» розродився редакційною статтею, в якій у категоричній формі наполягав: «Новий розум зуміє репрезентувати відроджену Європу в її

первісному вигляді – з усіма багатоманітними естетичними і культурними цінностями. Європу *народів*, а не *мас*. В епоху утопічних егалітарних ідеологій були створені так звані «великі системи», які загородили собою життя, зробили людей маленькими людями, без характеру, душі й розуму. Коли егалітарна утопія перестане придушувати смак до життя, тоді у людей відкриється інше, прозоре бачення світу, тоді вони позбудуться комплексів безпорадності та вини і почнуть менше цінувати *системи* – а натомість більше – *людей, точніше, великих людей* [22, с. 40]».

У той час, як відмінності між людьми і народами визначають багатство світу, егалітаризм призводить до уніфікації і стандартизації всього і вся. Боротьба проти егалітаризму є боротьбою проти стандартизованого мислення, стандартизованого життя, стандартизованого мистецтва, стандартизації як абсолютного припису соціального способу життя. Саме в цій боротьбі буде сформульовано «людину майбутнього», яка володітиме «тривалою пам'яттю» і «потужним уявленням» спроможним утілювати в життя «готичний романтизм».

Резюмуючи такий ціннісно-світоглядний підхід, Х.Ортега-і-Гассет стверджує: «Наближається час, коли суспільство від політики й до мистецтва складатиметься з двох орденів або рангів: орден людей видатних та орден людей посередніх. Всі хвороби Європи будуть зцілені й усунуті завдяки цьому новому рятівному поділу. Невизначена спільнота, позбавлене форми, хаотичне, внутрішньо неструктуроване об'єднання без будь-яких скеровуючих основ – тобто те, що існувало впродовж попередніх півтори сотні років, – не може існувати надалі. Під поверхнею всього сучасного життя приховується глибока і обурлива неправда: хибний постулат нібито реальної рівності людей [14, с. 232]».

Ще одне застереження проти рівності полягає в тому, що «люди перетворюються на масу саме внаслідок культивування ідеї рівності [21, с. 27]». Іншими словами, практика реалізації теоретичного надбання ідеї рівності, часто призводить до дискредитації фундаментального *принципу соціалізації*, підмінюючи його *принципом омасовлення*. Не випадково Г.Лебон констатував: «Ключовою характерною ознакою нашої епохи варто визнати заміну *свідомої діяльності індивідів безсвідомою діяльністю натовпу* [9, с. 145]».

Як слушно зауважив В.Гюго, проблема полягає в тому, що натовп ніколи не потрапляє туди, куди *потрапити хоче*: він завжди потрапляє лише туди, куди *його приводять*. Маси – це відсутність імені, рафінована анонімність. Вони генетично схильні до бунтів, заколотів, революцій і фашизму. Ж.Бодрійяр влучно зауважив, що «маси незбагненним чином ухиляються від ідеалів [2, с. 20]». Він підкреслював, що натовпу притаманна «іронія удаваної відданості» і надмірної законослухняності. Натовп симулює пасивність і покірність настільки ретельно, що від останніх, як і у випадку з безсмертним солдатом Швейком, по суті, вже нічого не залишається. Цю причинно-наслідкову особливість в образно-іронічній формі пояснив

Свобода проти рівності: проблема теоретичних колізій та узгодження теорії з освітньою практикою

Л.Шестов «Насправді пастухи значно менше потрібні стаду, ніж стадо – пастухам [17, с. 88]».

У праці «Великий страх 1789 року» Ж.Лефевр зазначав, що натовп у чистому вигляді – це випадкове скупчення людей, в якому дезінтегровані всі або майже всі соціальні зв'язки, а сама людина є принципово анонімною, що породжує в одних випадках ейфорійне почуття свободи, а в інших – страх, тривогу і невпевненість, які не піддаються поясненню. Як стверджує Г.Лебон, «не важко зауважити, наскільки ізольований індивід відрізняється від індивіда в натовпі; значно важче визначити причини такої різниці. Між великим математиком та його чоботарем може існувати ціле провалля з точки зору інтелектуального життя, але з точки зору характеру в натовпі між ними часто не спостерігається жодної різниці. Саме ці загальні якості характеру, які керовані безсвідомим і існують в майже однаковій мірі у більшості нормальних індивідів, поєднуються в одне ціле в натовпі. В колективній душі інтелектуальні здібності індивідів і їх індивідуальність зникає, різномірне розчиняється в однорідному, гору беруть безсвідомі якості [9, с. 149-150]».

Підсумовуючи, можна зробити висновок, що перевага рівності перед свободою часто зумовлена історично, адже в історії рівність передувала встановленню свободи: остання існувала лише у вигляді ідеї і внутрішньої потреби, натомість рівність міцно вкорінена у давніх звичаях більшості народів. Рівність виявляється пріоритетною також у часи суспільних криз і соціальних вибухів, коли стара суспільна ієрархія, яку довго розхитували, остаточно руйнується і бар'єри, що розділяли різні прошарки громадян, врешті-решт скасовуються. Силоміць нав'язати соціуму вірогідніше рівність, ніж свободу.

Однією з визначальних переваг свободи є її самодостатність: можна легко уявити, як люди досягають певного ступеня свободи, який їх цілковито вдовольняє. Натомість люди ніколи не досягнуть таких параметрів рівності, які їх цілком вдовольняють: жага рівності стає все більш невгамовною, як тільки рівність стає все більш реальною. Цей функціональний тупик рівності зумовлений самою природою цього явища, тому його неможливо усунути чи скасувати.

Втім, свобода має також деякі функціонально-субстанційні обмеження, котрі переконливо проілюстровані у притчі А.Шопенгауера про дикобразів, які мерзнуть: взимку дикобрази тісняться один до одного, щоб спільним теплом захистити себе від замерзання. Однак чим більше вони притуляються один до одного, тим достеменніше відчувають не лише тепло, а й голки один одного, що змушує їх віддалятися один від одного. Втім, холод все-таки робить свою справу – і дикобрази знову роблять вибір на користь зближення. Звичайно, лише до перших чуттєвих уколів. З точки зору закономірностей функціонування свободи і рівності відносини між людьми багато в чому нагадують рефлексорику дикобразів.

За станом на сучасну пору можна виокремити два основні підходи до розуміння конфлікту між свободою та рівністю. Розглядаючи зазначене Краснікова О.В., 2012

співвідношення, перша точка зору робить акцент на принциповій неможливості розв'язання антиномії між свободою та рівністю: обидві категорії бажані на думку більшості людей, однак практично недосяжні – теоретичне припущення повної реалізації ідеалу свободи суперечило б рівності; й навпаки – цілковита реалізація ідеалу рівності обмежувала б свободу. Друга точка зору наполягає, що свобода не лише не суперечить рівності (правовій рівності), а й навпаки – може реалізуватися лише за допомогою рівності, втілюючись як рівна міра свободи для всіх громадян. Сутність конфлікту свобода/рівність зводиться не до протиріччя, несумісності чи антагонізму цих двох цінностей, а до можливості неспівпадіння їх на рівні суспільної практики. Рівність певною мірою може поєднуватися з різними видами свободи та несвободи.

На жаль, у теоретичному освоєнні цієї проблеми завжди відчувалася нестача рефлексії – нейтральної і відмежованої від вимог запопадливої політкоректності. Потреба такого об'єктивістського підходу зумовлена тим, що дотримання норм політичної коректності часто стає на заваді досягненню коректності наукової, дослідницької. Безперечно, розв'язання дихотомії свобода/рівність має спиратися на розуміння того, що рівність як можливість користуватися свободою не повинна підмінятися зрівнялівкою. Протиставлення свободи та рівності є неприпустимим. Як слушно зазначає І.Прокопчук, «абсолютизація свободи без рівності – це ідеал елітарних привілеїв, апологія рівності без свободи – це ідеологія рабів (з вимогами «фактичної» рівності, тобто підміною рівності зрівнялівкою). Свобода та рівність виступають первинними цінностями. Тому можна цілком погодитися з американським політологом Дж.Кемпбеллом, який умови розвитку демократії вбачав у досягненні складної рівноваги між свободою та рівністю, свободою та громадянським суспільством [16, с. 67]». У кожному разі, необхідно не лише й не стільки обґрунтовувати *свободу, як таку*, скільки *умови її забезпечення*.

Список літератури

1. Афоризмы. По иностранным источникам. – М. : Искусство, 1966. – 480 с.
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург : АРС, 2000. – 236 с.
3. Гоббс Т. Избр. произв. В 2 т. – М. : Наука, 1964. – Т.2. – 286 с.
4. Гоббс Т. Соч. в 2 т. – М. : Наука, 1991. – Т.2. – 264 с.
5. Гольбах П. Избр. произв. В 2 т. – М. : Наука, 1963. – Т.1. – 322 с.
6. Гольбах П. Система природы. – М. : Наука, 1940. – 234 с.
7. Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологическое и психологическое исследование. – М. : Русь, 1909. – 306 с.
8. Ладо О.В. Соціально-психологічні проблеми свободи // Практична психологія та соціальна робота. – К., 1999. – №5. – С.33–40.
9. Лебон Г. Психология народов и масс // Западноевропейская

социология XIX – начала XX веков. – М. : Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996. – С. 95–145.

10. Маркс К. Критика Готской программы / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т.19. – С.4–56.

11. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. – С.-Пб. : Издат. Группа «Евразия», 1997. – 430 с.

12. Московичи С. Вектолп. Исторический трактат по психологии масс. / Пер. с фр. – М. : «Центр психологии и психотерапии», 1998. – 480 с.

13. Мюллер Дж. О свободе. // Америка. – №89. – 216 с.

14. Ортега-и-Гассет Х. Непопулярность нового искусства // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – 366 с.

15. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. В 2 т. – К. : Основи, 1994. – Т.2. – 494 с.

16. Прокопчук І. Конфлікт цінностей свобода/рівність в умовах демократії // Нова політика. – К., 2000. – №1. – С. 65–72.

17. Шестов Л. Сочинения. М. : «Паритет», 1995. – 431 с.

18. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Республика, 1994. – 527с.

19. Benoist A. de. Vuedroite. Anthologie critique desidees contemporaines. – Paris, 1977.

20. DeGobineau. Leconte J.A. Essaisurl'Inegalite de Races Humaines. – Paris, 1853–1855. – 4 Vols.

21. Ganetti E. Masse etpuissance. – Paris, 1966.

22. Maiastra: Renaissancedel'Occident? – Paris, 1979.

23. Pareto V. Letraite desociologie generale. – Paris, 1933.

Надійшла до редакції 24.12.2011

О.В. КРАСНІКОВА

Министерство образования и науки, молодежи и спорта Автономной республики
Крым

**СВОБОДА ПРОТИВ РАВЕНСТВА: ПРОБЛЕМА ТЕОРЕТИЧЕСКИХ
КОЛЛИЗИЙ И СОГЛАСОВАНИЯ ТЕОРИИ С ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ
ПРАКТИКОЙ**

Гуманизация образовательной сферы обретает реальные признаки лишь в результате основательной рефлексии относительно фундаментальных проблемных аспектов, среди которых соотношение свободы и равенства занимает наивысшие ступени. Придание содержательной четкости этим терминам имеет не только существенное теоретико-методологическое значение, но и весомые практические последствия, поскольку является своеобразным кристаллом, сквозь который теория гуманизации неуклонно преломляется во время своего воплощения на практике.

свобода, равенство, образовательная сфера, теоретические приоритеты, практика общественной действительности, согласованность теории и практики

O.KRASNIKOVA

Ministry of Education, Youth and Sport of the Autonomous Republic of Crimea

**FREEDOM VS. EQUALITY: THEORETICAL PROBLEM OF CONFLICTS
AND COORDINATION OF EDUCATIONAL THEORY WITH PRACTICE**

Humanization of education sector acquires real signs only as a result thorough reflection on the fundamental problem areas including the value of freedom and equality that occupies the highest rung. Providing a meaningful definition to these terms it is not only of a significant theoretical and methodological importance but has also importance of practical implications, because it is like a kind of crystal through which the theory of humanization is steadily refracted during its implementation in practice.

freedom, equality, the educational sphere, the theoretical priorities, the practice of social reality, coherence of theory and practice