НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Центр гуманітарної освіти

ДІАЛОГ КУЛЬТУР ТА КУЛЬТУРА ДІАЛОГУ У ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Серія «TOTALLOGY–XXI»

Київ – 2023

УДК 130.2; 304.44
ББК 87.6

Затверджена до друку Вченою Радою ЦГО НАН України
7 вересня 2023 року, протокол № 5

Відповідальні
редактори:
М. Ю. Савельєва, доктор філософських наук, професор
Т. Д. Суходуб, кандидат філософських наук, доцент

Рецензенти:

Г. Є. Аляєв, доктор філософських наук, професор
Л. Г. Дротянко, доктор філософських наук, професор
С. В. Таранов, доктор філософських наук, зав. кафедри

Діалог культур та культура діалогу у добу глобалізації: Монографія / За ред. М. Ю. Савельєвої та Т. Д. Суходуб. — Центр гуманітарної освіти НАН України, 2023, Серія «Totallogy–XXI». — Київ: Четверта хвиля, 2023. — 316 с.
ISBN 978-966-529-362-0

В центрі уваги авторів — аналіз трансформації сутності культури у добу глобалізації, окремих змістовних структур культури, зміни характеру діалогу вітчизняної та загальносвітової культур та проблеми закономірностей формування культури діалогу у XXI столітті.

Для всіх, хто цікавиться питаннями філософії, філософської антропології і культурології.

У оформленні використано репродукцію графічного малюнку М. К. Ешера «Узи єдності» (1956).

ISBN 978-966-529-362-0

© ЦГО НАН України, 2023
© М. Ю. Савельєва, макет, обкладинка, 2023

ДІАЛОГ ЯК СИЛА КУЛЬТУРИ

Вступ

За словом «сила» міститься різноманітний логічний зміст, який можна розтлумачити у таких, зокрема, аспектах як можливість «впливу» — впливу, наприклад, на історичні, політичні чи освітні процеси; як «владу», що слугує умовою реалізації чи не реалізації якихось духовних настанов, цінностей, суспільних ідеалів, норм тощо; як «могутність» — тут може йтися про такі соціокультурні феномени, які не можна заперечити через їхню зриму присутність та дієвість у «життєвому світі», а можна інтерпретувати «силу» і як «здатність» людини діяти, активно перетворювати світ свого буття, а також як «смисл» людської діяльності (тобто, як те, що стає ос*мисл*еною особистістю життєвою «програмою») тощо.

«Сила» завжди демонструє й певну ступінь напруги людини, її особистісних зусиль, що проявляються у діяльності, прагненнях, здібностях, відносинах з іншими тощо. Зрозуміло, що різноспрямовані та різносмислові «сили» й проявляють себе нетотожно: якщо «сила» політики чи «сила» права спираються передусім на соціальні інститути, то «сила» культури має виразний індивідуально-особистісний вимір та несе у собі передусім орієнтацію на творчість — вищого порядку діяльність, що виказує талановитість особистості, людську здатність до творення нового, неповторного, унікального, до цих пір невідомого тощо.

Отже, сила — це є передусім можливість і здатність діяти, орієнтуючись на певні «начала» людського буття, що складають життєві смисли людини як особистості. Безумовно, культурна історія людства створювала й творить чимало «сил», які дозволяли людині пройти через певні випробування, гідно реагувати на «виклики» свого часу. Якщо міркувати про це у контексті філософської традиції, то такими «силами» були і є вибудовані нею ідеї гармонії, калокагатії, космологізму, універсуму, абсолюту, справедливості, автономної волі людини, категоричного імперативу, правового закону, екзистенції тощо. Не заперечуючи й до сьогодні значимість кожного з цих «начал», відповідно, й «сил», все ж таки особливу

актуальність набуває у сучасному світі ідея «діалогу», що проявляє себе передусім у «мистецтві» пізнавати, аргументувати думку, розуміти себе і світ, спілкуючись, та на цій підставі домовлятися; у «мистецтві» впливати один на одного, одного на інше (тобто, йдеться як про людей, так і про культури), не руйнуючи при цьому як індивідуально-особистісні «духовні світи» (завжди неповторні!), так й культурні традиції (кожна з яких унікальна!).

Інша справа — наскільки «сильною» чи «безсилою» є сучасна людина, наскільки вона здатна утверджувати у соціокультурному бутті світу, що стрімко глобалізується на певних засадах, саме «культуру діалогу» як певної суспільної цінності, отже і сили. Не зайвим є і питання, а чи по силах сучасній цивілізації реалізувати діалогову потенцію культури, що вироблялась та оформлювалась у філософському, моральнісному, художньо-естетичному, духовно-релігійному, освітньому та інших буттєвих вимірах століттями історії людства?

Тим не менш, попри усі сумніви щодо можливості існування у сучасному світі такого типу людини, який можна було б означити як «людину діалогу» («культури діалогового мислення») чи «людиною, здатною вступати в діалог та домовлятися стосовно сумісного життя» (коротко цей тип доки й не назвати), все ж таки саме «діалог» займає особливе місце серед історичних результатів соціокультурного поступу людства. Недарма традиційно вважається, що давньогрецький мудрець Сократ своєю діалоговою філософією нібито розділив всю (!) історію людства на «до» та «після»…

Своїм ученням (зауважу, не виписаним, а висловленим Іншим та життям філософа на віки закарбованим у культурній пам'яті людства) Сократ, по суті, започаткував орієнтацію на діалог як певну культуру (й не тільки культуру пізнання). Йдеться про культивування одночасно «простої» і «складної» істини — необхідність людині почати мислити, думати, міркувати, пізнавати і діяти, виходячи із ситуації багатомірності світу буття, отже і різності позицій у його розумінні, передусім через різність людських «розумів» як таких. Цей своєрідний сократівський «заповіт» наступним поколінням передусім свідчить про *взаємо*залежність всього існуючого у світі (одного поряд з іншим, інакшим, не співпадаючим з рештою тощо), а також про взаємозалежність думки від іншої думки. Ось чому, філософ Сократ спонукає до пошуку істини на основі діалогу, але при цьому підкреслюється, що ніхто не має «монополії» на істину, істинне знання, адже воно завжди корегується іншим знанням, як і іншим (до певного часу) «авторитетом».

Отже, «діалог» мав би, на думку античного мудреця, допомогти людині стати справді розуміючою, здібною філософськи міркувати, вибудовувати знання та свій світогляд не на основі виключно власних (й часто сумнівних) гадок, міфів, чуттєвих сприймань, повсякденних ілюзорних уявлень тощо, а на підставі занурювання у *сутності* та *смисли* буття як такого. Тому не можна розглядати Сократа як постать, цікаву лише для *історії* філософії. Адже так само як давньогрецька філософія в цілому зруйнувала міфологічний світогляд, змінивши центрове положення «міфу» в попередній культурі на «логос», так само «сократівський діалог» долає панівну у минулу добу міфологему «свій — чужий», змінивши її на «діалогему» «свій світ — інакший, але також "свій" світ», тобто інший, але не чужий. Адже істиною володіє не одна людина (якою б освіченою вона не була) — істина «живе» серед людей, образно кажучи, проходить через них.

Це «відкриття» — непересічне для розвитку світової культури явище. Адже якщо «інший» та «інше» сприймається тільки «чужим» та «чужинним», діалог як такий неможливий — у такому випадку немає зацікавленості іншим та в іншому, не формується культура сприйняття іншого (який завжди буде інакшим), не набувається інтерес до нього. За таких обставин «культура діалогу» легко може підмінятися антикультурою «не-діалогу», що несе у собі руйнування «світу людини», так як цей світ ніколи не може бути «очищеним» від різного, отже не може не нести у собі потенційно діалогову складову.

Не можна не зауважити, що з «сократівського діалогу» розпочинається власне антропологічний вимір «західної» гілки філософствування. Причому ця давня традиція діалогового міркування започатковує не тільки культуру філософського мислення, але й становить підстави розвитку освіти (насамперед йдеться про «класичну» її форму), наукового пізнання, громадського життя тощо. На жаль, нині немає вже впевненості, принаймні у мене, наскільки цей сократівський дар — діалог — зберігся, не загубивши своїх смислів, у сучасній культурі, наскільки не підміняється мнимими своїми формами, тобто такими, що не несуть набутого в історії духовно-культурного змісту. Цією проблемою передусім й опікується авторський колектив.

У методологічному аспекті є значимим, що у оббіг міркувань сучасників увійшли доробки «філософів діалогу» XX–XXI століть, а саме: К.-О. Апеля, М. Бахтіна, М. Бубера, О. Ф. Больнова, Ю. Габермаса, Г. Йонаса, Е. Левінаса, Ю. Крістєвої, М. Ріделя, П. Рікера, Ф. Розенцвейга, К. Ясперса та ін. (передусім завдяки перекладацькій діяльності В. Андрушка, О. Білого,

А. Єрмоленка, В. Єрмоленка, М. Култаєвої, О. Сирцової, Л. Ситниченко та ін.). Це, безумовно, сприяє тому, що майбуття сучасної цивілізації все більше розглядатиметься не просто у контексті становлення глобального комунікаційного простору, а й зі зважанням на філософські ідеї стосовно того, *яким* цей «простір» має бути.

Але тут є підстави сподіватись не тільки на оптимістичний прогноз. Є причини і для міркувань песимістичних… Дійсно, глобалізм передбачає «комунікацію» між людьми, регіонами, культурами, але чи обов'язково ця комунікація буде мати силу діалогу, вибудовуватись саме як *діалог* між культурами (адже цілком можливий і їх «музейний» стан, що вже не потребує реального діалогу)? Аби запобігти подібному «омертвінню» конкретних культур, умовою взаємного впливу, дійсного «діалогу культур» може бути передусім *семіотичне* розуміння культури — причому від таких її складових як форми буденного мислення і до «мов» філософ*ій*, мистецтв, наукових концептуалізацій, релігій (які також за регіонами у своєму розвитку набували відмінних рис). Загублення, свідоме чи несвідоме, окремих мовленнєвих «кодів» культурно різних знакових «повідомлень», що несуть в собі певні традиції, не може не руйнувати саме діалогову функцію комунікації.

Звідси, й конче необхідно міркувати щодо сучасного світового соціокультурного поступу, зважаючи саме на філософські підходи, що в цілому демонструють пошуки таких форм діалогу, які б могли бути основою для взаємопорозуміння людей, а це вже сприяло би розвиненню взаємних зв'язків, впливів, в цілому культурному збагаченню народів. Якщо узагальнити напрацювання філософів діалогу, то можна стверджувати, що в тій чи іншій мірі має місце націленість на тлумачення підстав *культури* діалогічного спілкування, що сприймається як найбільш адекватна (зважаючи на нинішні історичні «виклики») форма взаємовідносин для сучасного людства. Та й чи є якісь інші шляхи, які б не руйнували, не знищували людину і людство, а які б дозволяли мешкати разом (сумісно!), тобто віднаходити умови для співіснування різних і різного у межах такого цілого як людський всесвіт? Звідси ж філософами діалогу культивується значимість інших та Іншого, їх право бути інакшими, відмінними, отже бути собою, звідси прищеплюється й цінність різноманітного, розуміння того, що різне не обов'язково розділяє людей, а й збагачує і об'єднує.

У цьому контексті не можна не брати до уваги й напрацювання «модерної» філософії (зокрема, гегелівської діалектики), у межах якої вибудовано категоріальне розуміння «всезагального», поза якого не увійти

у культурні смисли і «глобального». Адже глобальний світ як раз і передбачає об'єднання різного у «загальне» ціле (інакше висловлюючись, у глобальний світ), «претендує» на розв'язання питання можливості співіснування людей.

Але ж злагода і порозуміння між людьми у глобальному «життєвому світі» досяжні лише за певних умов. І «першою» такою умовою має бути розуміння процесів, що відбуваються у світі, що глобалізується. Тенденцію їх розвитку передусім і пояснює взаємозв'язок категорій «одиничне — загальне», які саме й відтворюють різноманітність та єдність світу. «Одиничне» позначає сам факт існування різних, у даному випадку — багатоманітних соціокультурних феноменів, а «загальне» — «єдність» цього різноманіття. Тобто, під «одиничним» розуміється якась межа кількісного поділу певної якості. У даному дискурсі йдеться про таку «якість» як глобальність, про те, наскільки «одиничне» як реальна форма існування «загального» може без «власних» втрат, загублень «себе», свого «змісту», бути у «відповідності» стосовно цієї якості.

Інакше висловлюючись, одиничне — не є «окреме», існуюче саме по собі, поза зв'язку з іншими «одиничними», відокремлено, як, до речі, і поза зв'язку із загальним. Категорія ж «загальне» несе у собі певний закон необхідного зв'язку між одиничними феноменами у межах єдиного цілого (чим у наших міркуваннях й виступає «глобальний світ»). Але, варто зауважити, цей «закон» має вибудовуватися, а не нав'язуватися — сила діалогу саме і покликана слугувати даному соціокультурному процесу. У цьому контексті доречно буде нагадати й змістовні смисли таких споріднених між собою понять як «глобальність», «глобальний», «глобалізація», «глобалізм» та ін. Усі вони несуть у собі латинське коріння («globus — земна куля, Земля), хоча не можна не враховувати і значення терміну «глобальність», що оформився пізніше та походить з французької мови, у якій «global» означає «загальний», «всезагальний». Отже, дані настанови методологічного порядку при дослідженні доби глобалізації були у нагоді.

Якщо ж безпосередньо зануритись у буття глобалізованого світу, то можна спостерігати такі тенденції. З однієї сторони, має місце все більша взаємозалежність (економічна, політична, історична, цивілізаційна тощо) різних регіонів світу й на цій підставі поступово вибудовується певна «цілісність» світу (принаймні, у світоглядному сприйнятті), формується відчуття «єдності» людства, його єдиної історичної долі, усвідомлюється необхідність сумісно реагувати на загрози загальнопланетарного масштабу тощо. З іншої ж сторони, спостерігаються у глобальному світі

такі суперечності, що, скоріше, є підстави для розмислів щодо проблемних ситуацій, пов'язаних з нерівноправним (отже, й несправедливим) партнерством, неврахуванням пріоритетів власне національно-державного розвитку окремих країн, духовно-культурних запитів та інтересів конкретних народів (та й особистостей) тощо. Така тенденція не може не спричиняти в цілому *не*стабільність світового розвитку. Складно назвати сучасний глобальний світ й «цілісним», хоча прагнення зробити його саме таким й декларується доволі часто політичними елітами. Дійсною ж підставою формування «цілісності» світу (як певного ідеалу глобального розвитку) має бути передусім зважання на гармонійне поєднання «частин» світу, коли кожна частина не існує за рахунок іншої і, зрозуміло, не пригнічує жодної.

Одначе, при аналізі тенденцій і колізій сучасного історичного процесу, як би не було доречним враховувати такий буттєвий вимір розвитку суспільств як глобальність, значущим є звертання у науковому та актуальному суспільно-політичному дискурсах і до понять «цивілізація», «сучасна цивілізація», «цивілізований», «цивілізованість», «культура», «діалог культур», «культура діалогу», «духовність», «філософія діалогу» та ін., про що вже частково говорилось та про що ще йтиметься у даному монографічному доробку. Зараз же тільки би хотілось зауважити, що кожний з цих поняттєво означених феноменів соціокультурного буття людства складає й досі нерозв'язані до кінця проблеми, що, як правило, мають й свою історію пізнання.

Так, ще зовсім недавно (звісно, що за історичними мірками) філософи-просвітники аргументували доцільність розрізняти при розумінні історичного поступу категорій «культура» (до вживання якої в аналізі схилялися Й. Г. Гердер, Ім. Кант) і «цивілізація» (до якої апелювали Т. Гоббс, Н. де Кондорсе та ін.), а трохи пізніше, вже на рівні XIX–XX століть, ставилось питання про необхідність їх змістовного співвіднесення, співставлення (М. Бердяєв, М. Данилевський, А. Тойнбі, О. Шпенглер та ін.). Поступово, на рівні соціально-філософського дискурсу, «цивілізація» здебільше стала визначатися як спосіб та рівень оволодіння людиною сил природи, а «культура» — категорія, що виказує «міру» «оволодіння» людиною своєю, власне людською (і людяною) «сутністю», «природою» — бути людиною.

Звісно, що пізнання сучасного історичного процесу неможливе поза звернення до даних категорій, поза розуміння того, що «цивілізація» передусім фіксує досягнуте, реально існуюче, те, що детермінує насамперед

рівень соціальної захищеності громадян, комфортності їх повсякденного життя (передусім завдяки певному економічному та політичному устрою суспільства), можливості професійної кар'єри та ін., «культура» ж несе у собі потенцію духовного розвитку, вона орієнтована на те можливе, яке може стати дійсністю, насамперед завдяки здібностям, талантам, покликанням самих людей. Це лише один з існуючих підходів. Насправді ж співвідношення понять — цивілізаційне / культурне — та їх тлумачення і на сьогодні складає предмет дискусії. Тим не менш, у контексті зазначених у змісті монографії проблем, важливо відмітити, що немає нині підстав для того, аби у стилі французьких просвітників міркувати про «цивілізоване» суспільство, орієнтуючись лише на якусь певну традицію. Доречніше буде говорити про культур*и*, у межах яких історично вибудовувалися в минулому і будуть вибудовуватися способи подальшого технічного, технологічного освоєння природи, аби забезпечувати умови комфортного буття людини (звісно, зважаючи при цьому на екологію), що в цілому й розуміється як цивілізація.

Звідси, сучасний світ глобалізації актуалізує не тільки розуміння змісту засадничих категорій «цивілізація», «культура», але й врахування у наукових дослідженнях поступу конкретних культур і цивілізацій, їх традицій, духовного змісту, особливостей історичної пам'яті тощо. Поза цього знання історичний розвиток людства не тільки нівелюється, але й деградує у напрямку існування культури, дійсно, тільки як «музею», а не живого процесу людського життя, що супроводжується культивуванням певних норм, ідеалів, цінностей тощо. В цілому ж, отже, складається непроста ситуація, яка, безумовно, спонукає до тверезої оцінки перспектив розвитку сучасного світу. Адже глобальні трансформації допоки не надають нових важелів гуманному суспільному розвитку, а, скоріше, стрімко провокують катастрофічні загрози людству у добу глобалізації. За цих умов, надію надає саме засвоєння діалогової культури мислення та відповідної культури дії самих різних суб'єктів, які визначають буття як конкретних суспільств, так і міжнародних інституцій — це як раз і може застерегти від трагічного варіанту світового поступу.

Насамкінець, варто підкреслити, що комунікація як така, тим більше у глобальному вимірі, не передбачає автоматичної орієнтації на діалогову форму спілкування. Тому важливо зберігати при розумінні «діалогу культур» за умов нинішнього етапу глобалізації (а глобальний світ, зауважимо, почав складатися, починаючи з XVI століття, коли поступово виникають поняття «світової історії», «світової культури») збалансований варіант

співвідношення між такими «змінними» культури чи її складовими як власне *культурне* і *цивілізаційне*. Останні поняття варто не підміняти одне одним і не замінювати одне на одне. Тоді з'явиться надія, що людство, розділене культурними традиціями, цивілізаційними кордонами, історичними та суспільними «викликами», ментальними образами, безпосередніми «життєвими світами» тощо, може, як доводить й сучасна й минула філософія, навчитися співіснувати у всьому своєму різноманітті в єдиному світові, сумісно, разом — у мирі. Тоді діалог набуде силу, поза якої людству, ймовірно, не вижити.

Отже, питання діалогової форми комунікації набуває у сучасному світі особливої актуальності, поступово проявляючи свою «силу», можливо, на перший погляд, не таку вже й помітну і потужну. Тим не менш, діалог утверджується у самих різних сферах суспільного буття — науці, філософії, мистецтві, освіті, релігії тощо, що, зокрема, й прагнули показати автори монографії. Діалог закріплюється передусім як певна «норма» спілкування, взаємного впливу, причому як між людьми, так і між культурами. Звідси, виникають підстави сподіватися, що по мірі того, як людина навчиться здебільше проявляти себе не конфліктуючою, а такою, що вмітиме долати суперечки через домовленість, посилиться тенденція сприйняття діалогу як суспільного ідеалу, причому у глобальному вимірі.

Т. Д. Суходуб

ТЕОРЕТИЧНІ ТА ПЕРСОНОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДІАЛОГУ

ДІАЛОГІЧНА ПРИРОДА КУЛЬТУРИ
(філософсько-освітній вимір)

В. С. Возняк

Концепція діалогу культур В. С. Біблера достатньо відома у науковому співтоваристві, їй присвячено багато досліджень. Тому на ній зупинятись не буду, лише зазначу принципові для моїх міркувань моменти. Річ не в тому, що культури, які всередині себе монологічні, здатні вступати між собою у той чи інший діалог. Діалог постає основною характеристикою культури. При цьому В. С. Біблер залучає суголосні йому ідеї М. М. Бахтіна стосовно діалогічної природи свідомості — свідомість є там, де є дві свідомості, де починається свідомість, там починається і діалог. Культуру зазвичай відносять до ціннісно-смислового універсуму, а смисл належить не одному самотньому смислу, а тільки двом смислам, що зустрілись та торкнулися одне одного, оскільки смисли є відповідями на запитання [1].

З метою розкриття питання про діалогічну природу культури варто залучити думки видатного мислителя XX ст. Ф. Т. Михайлова [2], особливо до його концепції «звернень». Простір культури не є простим «вмістищем» артефактів, якихось «цінностей» і «смислів», тим, що «вироблене людством». Простір культури є ***простором спілкування***. І це саме «спілкування», як і «суспільні відносини», Ф. Т. Михайлов теоретично радикалізує до «звернень». Відповідно до Ф. Т. Михайлова, звернення є і методом породження культури, і «механізмом» її розвитку, і способом її освоєння в онтогенезі. Усі форми культури набувають своєї дійсності лише у актах живого звернення людей один до одного (і цим — до себе). При цьому вони (форми культури) самі стають засобами осмисленого, емоційно-насиченого та виразного звернення, яке завжди адресне і передбачає відкликання та відповідь. При цьому філософом утверджується і аргументується принципова тотожність інтерта інтрасуб'єктивності культури людей, тотожність завжди індивідуальних і завжди надіндивідуальних сил їхньої спільної історії.

Адже культура як така суцільно «зіткана» зі звернень. Культура є тим, що породжує та зберігає людину. А «відношенням, що породжує і зберігає людину, було, є і назавжди залишиться відношення до суб'єктивності інших людей, що шукає спів-*чуття*, спів-мислія (с-відомості) і з-*лагоди* у спів-*дії з ними*, формує мотивацію їх поведінки, здатне забезпечити *розширене відтворення* засобів до життя та головних його умов: спільності людей, яка самоорганізується, креативної та когнітивної духовної та духовно-практичної його продуктивності» [3].

Усі універсалії культури так чи інакше орієнтовані на внутрішній, суб'єктивний світ людини, який розуміється як «я», розширене в культурно-історичній перспективі.

Ф. Т. Михайлов стверджує, що культура є не що інше, як передумова, процес і результат творення людьми життєво необхідних їм звернень один до одного і до себе самих. Але цим вона — творіння і створеність *уявлень, переживань, афектів, волі і думок* та інших суб'єктивних мотивів життєдіяльності людини, які стали предметом осмисленого переживання і *для них самих* у своїй адресованій іншим (і тим самим — собі) поданості ззовні. Виходить, що культура — не що інше, як процес постійного творення зовнішньої зверненості неспокійної душі людської до суб'єктивності інших людей, що настільки ж наполегливо шукають співчуття в осмисленому освоєнні свого трагічно самотнього і завжди суспільного (тільки в спілкуванні, через звернення до інших можливого) буття. Ось така зверненість і розкриває нам діалогічну природу культури.

У пошуках постулатів фундаментальної теорії культури Ф. Т. Михайлов, реалізуючи принцип будь-якої фундаментальної теорії, стверджує, що важливо, щоб *не ми* визначали і пояснювали культуру. Набагато важливіше, щоб ми простежили за тим, як *вона сама* (тобто люди, які нею жили та живуть) визначала та визначає себе, оскільки самовизначення — це сила та суть буття. Самовизначення культури людей — це її сила та суть. Це її початок, що заклав силу і суть її самотворення і саморозвитку, що здійснюються нічим іншим, як самотворенням і реалізацією духовних і практичних сил кожного її суб'єкта, нею ж і визначеного. А суб'єкти її самотворення — це ми, кожен із нас. *Бути людиною* кожного з нас визначила культура, саме тому ми й здатні собою визначати культуру. Визначення людини культурою можливе лише через її, людини, *особистісне самовизначення*.

Подібний підхід, на нашу думку, є класикою *високої діалектики*. Одна річ, коли ми даємо визначення чомусь, «дефінуємо», прикладаючи певні мірки або підводячи під них. І зовсім інше — коли щось *саме себе визначає*, покладає, реалізує, здійснює. Тут «визначення» (само-визначення) береться не просто як логічна, а як онтологічна категорія. Тому адекватне понятійне визначення чогось можливе лише як відтворення того, як це «щось» саме себе визначає. Мислити, вважає Гегель, означає рухатися за сутністю предмета так, наче він сам рухався всередині себе; мислити — це не розповідати самому про щось, а надати цьому «щось» можливість розповісти про себе, про свою істину — мною, крізь мене. Ф.Т. Михайлов відверто проти вербальних визначень культури, тому що культуру визначає саме початок людського типу життя на Землі — початок історії людства, рефлексивно усвідомлений і як постулат фундаментальної теорії культури.

Фундаментальна теорія культури, за Ф. Т. Михайловим, повинна обернутися єдиною основою усіх багатоманітних спеціалізацій людинознавства. *Дисциплінарно-самостійне існування* культурології *поруч* з філософією (з її різноманітними «дисциплінами»), психологією та ін. загрожує їй втратою свого предмета. Суто філософське розуміння людини, її природи та сутності, історичного початку та розгортання її буття — ось начало культурології. Це не означає, що — в основі культурології має лежати виключно філософська антропологія, — ні. Що таке антропологія поза онтологією, а онтологія — поза метафізикою, а остання — без логіки як діалектики і діалектики як логіки, а що таке діалектика без етики та ще й без естетики? Внутрішня єдність філософського знання — запорука змістовності та рефлективності власне культурології як такої.

За яких умов, коли той чи інший феномен постає саме як феномен ***культури***, а не просто як корисна річ? — Коли він *звернений до мене*, коли крізь нього *проступають звернення інших суб'єктів* у пошуках спів-чуття, спів-мислія, спів-дії, коли він стає *способом мого власного звернення до самого себе* і одночасно покладений як форма мого (завжди так чи інакше креативного) *звернення до суб'єктивності інших*. Тим самим — як форма (спосіб) мого життя.

Таке розуміння культури дуже значуще саме у філософсько-освітньому ракурсі. Адже освіта за своєю сутністю постає способом

входження в культуру. Тому в неушкодженому, нормальному освітньому процесі, побудованому за суб'єкт-суб'єктною парадигмою, саме культура має бути справжнім «третім суб'єктом» [4]. Культура як культура *гранично суб'єктна*. Утримувати її у «режимі» суб'єктності, живого звернення до суб'єктивності учасників *освітньої зустрічі поколінь* — головне завдання вмілого та справжнього педагога.

Висока, *класична* культура звернена до *особистості* кожного, до індивідуальності, саме *до мене*. А ось всілякі сурогати культури, масова культура звертається до маси, натовпу, юрби.

Культура, як зауважував М. М. Пришвін, — це ***зв'язок людей*** у їх творчості, цивілізація — ***сила речей***. І це є принциповим. Традиційний (відчужений, уречнений) педагогічний процес гранично нечутливий до подібного розрізнення (як і до розрізнення розсудку і розуму, моралі та моральнісності), культура в ньому витіснена *на периферію*, а вся увага зосереджена на *цивілізаційній* стороні справи — педагогічні (неодмінно нові інноваційні) «технології», збагачення та витончення інструментарію і форм контролю. *Сила речей пригнічує живий зв'язок людей.* Нормальний ж освітній процес (тобто такий, що відповідає своєму «поняттю») віддає *перевагу культурі*, яка звернена до нас, до кожного з нас, нас *живить своїм духом* і саме в цьому розумінні *виховує*. Якщо культура — породжувальна основа, то саме вона й має вчити та виховувати, породжувати та дбайливо зберігати, оберігати людське в індивідах. Чи спроможна нинішня освіта *культивувати людське в людини* і бути заклопотаною цілком саме цим, а не різними умовами («цивілізацією») процесу? Чи спроможна освіта робити простір культури *воістину живим* — заради *живих душ наших дітей*? Питання, мабуть, риторичне.

Думка стосовно необхідності здійснення педагогічної взаємодії як *суб'єкт-суб'єктних* стосунків вже якось ствердилася у філософсько-освітній та педагогічній літературі. Але якщо при цьому освіта орієнтована на горезвісні «знання-вміння-навички», *логіка здійснення* педагогічного процесу так чи інакше залишається старою. Якщо те, з приводу чого спілкуються учні та вчитель, постає лише як «*об'єкт*» для вивчення та засвоєння, — навчання (і виховання) не може втриматися на висоті суб'єкт-суб'єктних стосунків. Отже, потрібен «*третій суб'єкт*».

Сутність *гуманізації* освіти, на моє переконання, полягає у рішучому переході від *суб'єкт-об'єктної* (S–O) моделі побудови педагогічного спілкування до *суб'єкт-суб'єктної* (S–S). Необхідність забезпечення *безумовного пріоритету* другого з названих способів взаємозв'язку — зовсім не благе побажання. Річ у тім, що суб'єкт-суб'єктні стосунки мають безсумнівну *онтологічну первинність* — так само, як і екзистенціальну *достовірність*. Людина (філогенетично) не починається з S–O стосунків. Будь-які відносини людей до природи необхідно *опосередковані* їхнім ставленням один до одного, здійснюються у певній суспільній формі.

Людина й *онтогенетично* аж ніяк не починається з суб'єкт-об'єктних відносин. Ця ідея ґрунтовно опрацьована в контексті комунікативної парадигми (М. Бубер, С. Л. Франк, Е. Левінас, Г. С. Батищев та ін.). Як писав С. Л. Франк, ніякого готового сущого-в-собі «Я взагалі не існує до зустрічі з «Ти». Зустріч з «Ти», ставлення «Я-Ти», на відміну від зв'язку «Я-Воно» (Мартін Бубер), при всьому бажанні ніяк не вдасться представити як суб'єкт-об'єктне. Суб'єкт-об'єктне відношення завжди, навіть при своєму емпіричному переважанні і домінуванні у новоєвропейську епоху як особливої побудови відчуженої соціальності і уречнення більшості з відносин людини до себе подібних і до природи, насправді існує всередині суб'єкт-суб'єктного зв'язку, і тоді повна модель може бути представлена схемою: суб'єкт-об'єкт-суб'єкт.

Правда, існує реальна спокуса цю модель взяти за основу педагогічного процесу, який нібито рішуче *гуманізований*, тобто в якому відношення до учня як до *об'єкта впливу* (навчання і виховання) неприпустиме. Однак не все так просто, а точніше — *зовсім не просто*. Якщо те, з *приводу чого* вступають у спілкування повноправні суб'єкти освіти (учні і вчителі) — а це в першу чергу *знання*, — всього лише об'єкт, «*матеріал*» вивчення, який слід «*пройти*» у строго визначеної послідовності, — то суб'єкт-суб'єктні зв'язки серйозно ризикують бути редукованими до звичної *об'єктності*. Але ж так і відбувається, так все і побудовано в системі освіти! Результати пізнавальної, художньої та ін. діяльності попередніх поколінь надходять у структуру педагогічного простору в суто редукованій — *об'єктно-речовій* — формі. Такий їх вид — продукт «творчості» «кулінарів від дидактики» (за влучним й іронічним висловом Михайлова): вони нібито «адаптовані» для

певного віку з урахуванням можливостей учнів і *розсудково оброблені* для нібито зручності засвоєння. Варто було б запам'ятати, а запам'ятавши — зрозуміти: об'єктно-речова форма аж ніяк *не призначена* для змістовного, творчого, самостійного і одночасно цікавого *розпредметнення*, о-своєння, наповнення та розвитку *суб'єктивності* учнів. Вона годиться лише для вживання, заучування, *використання*, пристосування. Знання як об'єкт (матеріал) і тільки об'єкт — відчужене як від живої суб'єктивності його творця, так і від живої суб'єктивності того, хто його «споживає». Іншими словами: відчуженість від суб'єкта того, що учням подається у навчальних закладах, цілком відповідає тій структурі пізнання (навчання), яка іманентна нинішній освіті.

Однак слід уважно продумати: те, з приводу чого спілкуються учасники педагогічного процесу, так чи інакше ***є культурою***: все це *вироблене* людством і передано наступним поколінням як дар (в прямому розумінні — задарма) для осмисленого і творчого продовження, розвитку — і в першу чергу — р*озвитку у свою суб'єктивність*, у *суб'єктивність кожного*, в індивідуальність, *суб'єктну унікальність*. Перетворення того, з приводу чого спілкуються учні з вчителями, саме на ***культуру*** в повному й істинному значенні цього слова (вірніше — поняття) — ось суть моєї ідеї «третього суб'єкта». Саме в цьому — суть процесу *гуманітаризації* освіти, а не в простому збільшенні питомої ваги дисциплін соціально-гуманітарного циклу (хоча у нинішніх умовах доля гуманітарних предметів, зокрема філософії, в університетах катастрофічно зменшується). *Культура* є справжнім *суб'єктом освіти.* І тому найскладніше і найголовніше завдання педагога — «надати слово» саме «третьому», ***активувати суб'єктність культури***, щоб саме вона і вчила, і виховувала — у смислі: *живила собою* — душу, серце і розум кожного учня.

Для того, щоб предмет культури виступив у функції, що визначає індивіда, індивід своєю діяльністю повинен актуалізувати суб'єктні потенції самого культурного буття. Інакше кажучи, процес визначення індивіда історичною культурою є процесом самовизначення його посередництвом культури. Ще інакше: своєю індивідуальною активністю індивід не протистоїть зовнішньому буттю з його природними та історичними визначеннями, а якраз навпаки — приводить в активний рух суб'єктність цієї культури,

співпадаючи, ототожнюючись з нею. Потенції буття відразу і безпосередньо стають його потенціями. За такою логікою (вона ж онтологія і теорія пізнання, тобто — діалектика) і повинен бути побудований *нормальний* педагогічний процес.

У «ненормальному» ж навчанні (і вихованні), у традиційному, нинішньому, перетвореному, перекрученому, спотвореному — все відбувається далеко не так. Змістовність культури ґрунтовно редукована до об'єктності У подібній ситуації *суб'єктність культури не активується*; культура редукована до об'єкта-речі, який слід спожити, вжити і тільки; а людині *не під силу* воскресити змертвіле, померле з явними ознаками розкладу. Ось чому від такого-то «змісту», який намертво скутий розсудковим ланцюгом, і розсудковою (зовнішньої) метою, учнів верне.

Вводячи дитину в *суб'єкт-об'єктні* зв'язки (відпускаючи, приводячи її до школи), привчаючи її ставитися до знання як до об'єкта-матеріалу і строго «за наукою» годуючи її таким матеріалом, ми привчаємо (тобто — виховуємо) її діяти за об'єктно-речовою логікою, привчаємо до речового мислення, речового відношення, *споживацтва*. Ґрунтовне уречнення є *реальністю* освітнього процесу. А тут парадоксальним (і вельми іманентним) чином переплетені об'єктна речовість і нестримний активізм під ручку з конструктивізмом.

Ми постійно скаржимося на надмірну формалізацію і бюрократизацію освітнього простору, не обтяжуючи себе вникнути у саму логіку таких феноменів. А тому — приречені на тотальне, системне відтворення їх власними зусиллями (але при цьому завжди скаржимося на «дядька» — чи то з кабінету директора, чи то з управління освіти, чи то з міністерства). Ми самі, як це не прозвучить дивно, бюрократизуємо навчальний (він же — і виховний) процес. Панування бюрократії, яка служить приватним інтересам, в тому числі і в освітній сфері культури, закріплює як головний (якщо не єдиний) її предмет саме казенні структури, стандартні засоби і способи (зокрема: дидактику навчання) трансляції наявних, безперервно старіючих знань, умінь і навичок. Що гасить особистісну креативну мотивацію всіх учасників освітнього процесу. Для бюрократа, як зазначив колись молодий К. Маркс, світ є просто *об'єкт* його діяльності. — «Творча активність», не в міру старанна і, так би мовити, інноваційна, чиновних осіб від освіти,

якраз підпадає під таку характеристику. Але якщо для вчителя його учні — «просто об'єкт його діяльності», і зміст освіти — простий об'єкт педагогічної взаємодії (об'єкт — матеріал для вивчення), якщо діяльність вчителя є зовнішнім формуванням ззовні даного «змісту» — то що ж собою являє після подібної експлікатівной характеристики такої вчитель? У що його перетворили, спершу неабияк загидивши самий освітній простір? Звичайно ж, у талановитих, розумних, вчителів, які самозабутньо люблять своїх учнів, які вміють налагодити навчання як *спільну справу*, все відбувається *інакше*, по-справжньому, по правді, по Істині (яка не чужа Добру і Красі).

Кастрована безжальним розсудком педагогіка нічого живого породити не може. Народження як розвиток, як продовження *розвитку всієї культури у живу суб'єктивність учня* непідвладне доморослої логіці розсудку; тут цілком діалектичний процес. А Гегель у «Феноменології духу» впевнено стверджує, що зміст діалектичного руху в самому собі є від початку до кінця суб'єкт. Іншими словами, якщо цю думку обернути у філософсько-педагогічний контекст, то навчання (і виховання), якщо воно може і бажає бути саме *розвитком* (само-становленням) кожного учасника педагогічного спілкування (тобто і вчителя теж!), повинно будуватися як *діалектичний процес*, воно повинно бути *суб'єктни*м у самому собі від початку до кінця, в кожній істотній точці свого простору. Значить, не *матеріал* для засвоєння, а *культура*, а вона за визначенням ***суб'єктна***, оскільки саме і тільки вона здатна *породжувати людське в людині*, — вірніше, оскільки людини поза культурою й зовсім немає, то людина само-визначається в культурі, *само-визначається культурою*. Якщо це правда, якщо це аподиктично істинно, так налаштовуй, здійснюй, покладай педагогічне спілкування *саме за такою логікою*! Духовний потенціал культури (а вся культура, як цілком справедливо вважав Микола Бердяєв, є культурою духу) пробуджується, активується, енергійно проступає *нам назустріч* (але лише за нашої готовності до зустрічі, яка, за словами М. Бубера, — істинне буття особистості) тільки в міру ставлення до неї як до «суб'єкта», а не як до позапокладеного, байдужого об'єкта, *матеріалу*. Так, культура — матеріал для «споруди» всіх без винятку людських здібностей, суб'єктивних якостей і властивостей, проте *зовнішньо-об'єктним способом* людське в людині не «будується», скоріше — засмічується. Та й хіба реальні педагогічні

практики *всерйоз стурбовані побудовою людського в людині*? Ось «шикувати» учнів (так само як і вчителів) в ім'я якоїсь зовнішньої мети — у нас це виходить... Щоб культура виступила як справжній «матеріал для будівництва» духовно-душевного світу кожного учня, треба рішуче відмовитися як від *інженерно-будівельного ладу* нинішнього «педагогічного мислення» і побачити в культурі не просто «об'єкт», але саме те, що годує *всі душі*, включаючи в обов'язковому порядку і вчительську душу. Такий радикальний поворот справи (наше звернення до суті справи) можливий при затвердженні верховенства *суб'єкт-суб'єктних* відносин у педагогічному процесі, в тому числі — і щодо відношення учасників педагогічного спілкування до того, з приводу чого вони, власне, і спілкуються, — воно має бути взятим у такому способі своєї маніфестації, коли явно і безперервно проступає його *суб'єктність*. Це і є «***третій суб'єкт***» освітньо-виховного процесу, суб'єкт не емпіричний, а *трансцендентальний* — невидимий на поверхні, але відсутність якого в активованому стані швидше рано, ніж пізно, перетворить сам процес навчання і виховання в ланцюжок казенно-нудних процедур, від яких хочеться бігти, як від чуми. До речі, дійсно *виховує* саме «***третій суб'єкт***». А завдання розумного педагога — так побудувати сам процес навчання, щоб надати слово, простір і час саме цьому — досить дивному — суб'єкту, щоб була «воля не моя», учительська, а «воля твоя», «*третього суб'єкта*» як *глибинної сутності культури*.

І весь секрет у тому, що цей трансцендентальний суб'єкт жодним чином не здатний відбирати або якось зовні обмежувати *суб'єктність інших*; більше того, він за своєю природою *зберігає, оберігає і відроджує суб'єктність* інших. Мій коронний приклад: симфонічний концерт у філармонії, де справжнім *суб'єктом* всього дійства виступає *музика*, яка виконується, звучить і чується, а не диригент, не музичний колектив. Музика не перетворює нас на прості «об'єкти» якогось «естетичного впливу», але реально активує самі глибини нашого людського єства, западає в душу і оживляє її трансцендентальні глибини. Те ж саме відбувається з нами, скажімо, в Третьяковці: коли екскурсовод нам дуже професійно розповідає про художника, про його особливу манеру, тематику полотна та ін., — все це цікаво і навіть повчально, але перед нами ще не картина як творіння

людського духу, а просто об'єкт для вивчення. Необхідна ***зустріч*** — нашої суб'єктивності з суб'єктністю художнього образу, і тоді все стає живим і одухотвореним. Полотна майстрів з нами розмовляють — але лише остільки, оскільки ми *налаштовані* почути. Отже, суб'єкт-суб'єктне відношення розгортається одночасно в двох планах: по-перше, як суто і цілком особистісне спілкування учасників педагогічного процесу, яке залучає в себе «третього», по-друге, це «третє» таким чином залучається, що дозволяє залучити у себе, в свою змістовність, в свою явлену суб'єктність всіх учасників педагогічного священно-дійства. Потужне «поле», сама енергетика такого спілкування будь-який «матеріал», інтегрований в нього, перетворює на *культуру*. І тоді я, як педагог, вивільняючи дух з пут предметної речовості, в той же час звільняю себе від «педагогічного»: одвічний нерозчинний осад виховного фарисейства у даній ситуації дійсно розчиняється і зникає. Я перестаю бути «вихователем» і надаю цю нелегку місію предмету *в ейдосі культури,* а вона-то *дійсно розумніша за мене.* І тоді культура для залучених до спілкування (між собою і з нею), захоплених загальною, спільною справою спілкування-зустрічі з нею, стає вікном у інший вимір світу, органом сприйняття змісту по той бік вже наявного, як каже Г. С. Батищев, «порогу розпредметнення». І в цьому розумінні «третій суб'єкт» є трансцендентальним — він трансцендує межі нашої суб'єктивності. М. К. Мамардашвілі якось зазначив, що «Сікстинська мадонна» Рафаеля — це не культура, це витвір мистецтва. Але він, зазвичай, і є культурним об'єктом тією мірою, якою наші стосунки з ним відтворюють або вперше народжують в нас людські можливості, яких у нас не було до контакту з цією картиною. Можливості бачення, розуміння тощо, бачення і розуміння чогось у світі і в собі, а не самої цієї картини.

Останніми роками я полюбив дивитися в Мережі передачі про видатних сучасних діячів у царині музики (співаків, композиторів, виконавців). Я намагався піддати цей свій інтерес рефлексії: навіщо це мені — ну, буду знати ще низку імен сучасних видатних тенорів, контртенорів, композиторів тощо, стану знайомим з їх життям, прослухаю у їх виконанні чудові твори… І що? Найцікавіше: я зрозумів те, що *відбувається зі мною* під час зустрічі із такими істинними феноменами культури. По-перше, зростає по-

вага до роду людського і укріплюється надія, що ще не все втрачене. По-друге, весь час мучить думка: якби хоча б *один із* сотні, із тисячі моїх сучасників так ретельно і самовіддано ставився до своєї роботи, як зазначені мною персонажі, то ми б жили у *зовсім іншому* світі. По-третє, ставлю сам собі запитання: а чи зробив *я у своїй професійній сфері* хоча б певний (малесенький) відсоток тих зусиль, які зробили вони, щоб досягнути справжньої майстерності, досконалості, розвиненості? Звісно, останнє питання вельми болюче, проте воно свідчить, що для мене особисто зустріч із культурою безумовно є діалогічною і породжує невпинний діалог із самим собою.

Отже, виходить, що в не-відчуженому освітньому процесі — *три суб'єкти*, все є суб'єктним. І що, жодних *об'єктів*? — Та скільки завгодно: це організаційні форми, структурні моменти, речово-предметні умови тощо, які обслуговують більш-менш нормальний перебіг процесу. А в ненормальному, відчуженому навчанні все з точністю до навпаки: живі люди принесені в жертву якимось абстрактним структурам (навчальними планами, програмами, довільно вигаданим концептам, «соціальному замовленню» тощо), обслуговують їх. Панування мертва (минулої) праці над працею живою.

Пробудження, активація та розгортання змісту «*третього суб'єкта*» *як форм істинної культури* дозволяє знайти гармонійне вирішення протиріччя між *навчанням* і *вихованням*, яке в принципі нерозв'язне в умовах нинішніх традиційних педагогічних практик та шляхів адекватного осмислення яких не знає так звана «теоретична» педагогіка, ззовні зчленовуючи ці сторони освітнього процесу. Звичайно ж, якщо під навчанням мати на увазі засвоєння певних доз всілякої інформації, а виховання представляти як «прищеплення» якихось позитивних «цінностей», то ситуація нерозв'язна.

Юрій Афанасьєв якось сказав: «Ми вчимо дітей математиці, а треба вчити математикою». Чому б не продовжити: вчити історією, вчити літературою, вчити географією, вчити біологією... Зрештою, все це синтезується в одне, але найголовніше: *вчити бути людиною*. І не просто «вчити», а *залучати дітей в саму ситуацію навчання*, коли вони не зможуть не вчити-ся. Хіба це не *виховання*, яке одночасно і *навчає*, і не *навчання*, яке *поглиблює* «трансцендентальний суб'єкт» кожної живої емпіричної людської суб'єктності?

Передбачаю заперечення: але ж вчителі і повинні ставити чи, принаймні, формулювати в своїх конспектах уроків «виховні цілі» тієї чи іншої навчальної теми. — Прошу вибачення, але це є просто педагогічним блудом, словоблуддям і фарисейством. Справа в тому, що не можна ставити перед собою виховательські цілі. Виховання (як *живлення душі духом*) є щось трансцендентальне, воно рухається не за логікою доцільності (ціле-відповідності), а за логікою «ціло-відповідності».

Мартін Гайдеґґер помітив, що людина вчиться остільки, оскільки вона свої справи і вчинки приводить у відповідність з тим, що до неї в тому чи іншому випадку звернене воістину. — Ось ця «*зверненість*» до нас, та ще «*воістину*», за істиною — і є *активацією «третього суб'єкта»*, активацією *суб'єктності культури*. Активацією її ***діалогічної природи***. Тоді й тільки тоді буде збуватися навчання, істинна освіта як *зведення індивіда у образ* людини.

Шукати і знайти ***справжній суб'єкт*** освітньої діяльності, активуючи при цьому діалогічну природу культури, — ось завдання, вельми нелегке; проте без цього ми будемо й далі руйнувати нашу освіту.

---

[1] Див.: ***Біблер В. С.*** Культура. Діалог культур. — К. : Дух і Літера, 2018. — 368 с.

[2] Автор торкався деяких ідей цього філософа у своїх публікаціях, наприклад, див.: ***Возняк В. С.*** Концепція «самовизначення культури» Ф. Т. Михайлова // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференція «Культурологія в просторі гуманітарної комунікації» (Київ, 28–30 жовтня 2011 р.). Електронний ресурс. Режим доступу:http://pgk.npu.edu.ua/index.php?option=com_content&view=category&id=33&Itemid=37&lang=ru

[3] Цит. за: Там само.

[4] Див.: ***Voznyak V.*** In Search of «The Third Subject» of Educational Process // The Kazakh-American Free University Academic Journal. — USA, Oregon, 2014. — P. 109–116.

КУЛЬТУРА ДІАЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ ТА СВІТОВІДНОШЕННЯ: АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ У КОНТЕКСТІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ І СУЧАСНОСТІ

Т. Д. Суходуб

Діалог та монолог: різні поняття і одна проблема

Людина живе у світі, який виявляє себе для неї передусім світом проблем — це є власне вúток філософствування, який визначає і спосіб існування філософії як такої — особливої мисленнєвої культури — покликаної виробляти у людини адекватний стосовно проблем її буття варіант їх розв'язання.

Основоположним серед сформованих історичною філософською традицією вимірів світоглядної культури, причому такої, що своєрідно вибудовувалась у певні соціокультурні епохи, та котра, відповідно, відтворювалась та відтворюється у різних типах людини [1], варто вважати саме вимір діалогічного мислення. Народжується діалогічне мислення ще в античності та не менш, ніж у давнину, актуалізується у сучасному світі, звісно, змінюючи свій не тільки логічний, але й соціокультурний зміст, форму та концептуальне розуміння.

Етимологічне пояснення, визначаючи походження та основне значення засадничого для дослідження поняття — «діалог» (гр. diαlogos) — розмова між особами (причому, кількість їх неважлива — осіб може бути дві чи кілька), виказує його, принаймні логічний, зв'язок зі словами «діалектика» (від гр. diαlegesthai — вести бесіду, полемізувати; мистецтво вести бесіду, вступати в діалог) та «діалектик» (від гр. diαlektikos — вміла у веденні спору чи суперечки, бесіди, перемовин та т. п. людина; людина, яка володіє методом діалектики) [2].

Зв'язок між даними поняттями був, по суті, безперервним в історії культури — з нього вийшла антична діалектика, яка зважала в першу чергу на таку форму ведення філософської дискусії як «діалог», за допомогою якого вибудовувався інтелектуальний

шлях до істинного знання в усіх тих, хто вступав в діалог, тим самим прагнув *знати* «сутність» стосовно себе і світу. Невипадково сократівські діалоги завжди завершувались логічним визначенням змісту загальних понять, передусім етичних чеснот (таких як мужність, справедливість, стриманість), які не тільки пояснювали людині сенс її буття, а й підстави взаємовідносин з іншими. Завершення діалогу *категоріальним* розумінням феноменів людського буття, які були предметом обговорення, демонструє в першу чергу становлення і розвиток у подальшому традиційної «мови» філософського знання, яка, нехай і у різний спосіб, але завжди була націлена на *зв'язок* людини і світу (певні «типові» для епох відносини людини і природи, людини і людини, людини і знання тощо). Цей зв'язок, по суті, завжди мав виявити певну конкретну «*все*загальність», яка так чи інакше проявлялась би у бутті людей — як якоїсь спільноти, сукупності осіб, що усвідомлювали б себе як поліс, певне співтовариство (учнів Сократа, наприклад, т. зв. сократичні школи) чи взагалі як людство.

Інакше висловлюючись, всезагальність як філософська категорія завжди несла і несе в собі вимір «діалогу», адже позначає не однаковість всього і всіх, не їх «уніфікацію» чи єдино можливе «значення», яке невідомо звідки взялося, а об'єднання різного і різних у межах певного цілого, де мають відкриватися й сприйматися (бо без цього неможливо існувати сумісно) певні можливості буття людей «разом». У випадку з Сократом ми й бачимо, як видається, прагнення філософа об'єднати людей (усіх, хто є люди), тобто усіх, хто бажає мати таку «загальнолюдську» чесноту як доброчесність, бути обізнаними у складній «науці» Добра і Зла, принаймні хоча б для того, аби людяно діяти відповідно до цього знання — як у відношенні до самих себе (адже завжди постає суто світоглядне питання, а чи впевнений ти, людина, що знаєш саму себе, що маєш право сприймати себе гідною людиною серед інших), так і у стосунках людей між собою. На наш погляд, передусім з цих причин Сократ порушує питання «діалогу» саме як філософської проблеми сумісного життя людей, на що вони приречені самим фактом свого суто людського способу бути-у-світі. А звідси вже випливає актуалізація філософом (зауважимо, вперше в історії культури) діалогічності як природньої риси філософської раціональності як «мови» філософствування (що традиційно націлена

на «діалог» мислителів, навіть якщо вони «мешкають» у різні історичні часи, «діалог» між традиціями пізнання, соціокультурними епохами, «діалог» між різними інтерпретаціями та концептуальними підходами до окремих проблем тощо), як основоположної властивості філософського пізнання, отже і методу пізнання істини.

Щодо цих та інших ідей розуміння та тлумачення «діалогу» в історико-філософському процесі ми ще запросимо порозмислити читача, а ось на початку міркувань стосовно формування принципів діалогічного мислення варто, на наш погляд, підкреслити зв'язок діалектики та діалогу і у більш пізній історичний період, а саме — у *класичну* добу розвитку філософського пізнання, яку дехто з сучасних («*пост*класичних») мислителів сприймає за «гранд-утопічну», «закриту», навіть «тоталітарну», звісно, що й «не-діалогічну», форму філософування, що не так.

Здебільше така інтерпретація «класичного» типу філософської раціональності характерна для «постмодерністських» мислителів, чия оцінка минулих способів філософського мислення в цілому виходить з методологічної моделі «деконструкції» (термін Ж. Дерріда). Маючи таке інтелектуальне завдання — деконструювати «культуру модерну», улюбленим жанром філософських роздумів якої (особливо у добу «класичної» філософії) є «трактат» (від лат. tractatus — роздум, міркування), поширеності набуває позиція, що навіть сама трактатна форма викладу думок насправді приховує «монолог» самотнього мислителя — причому такого типу, який вміло «диктує» решті «загальні» (універсальні) (й невідворотні у розвитку) закони (яких, за цією логікою, немає), і тим створює ідеологічну основу для історичних утопій та становлення тоталітарних суспільств (вже за самим визначенням — *не*діалогічних). Але чи ліквідувало таке завзято «відчайдушне» заперечення певного способу мислити реальність — утопію як *світо*відношення — та пов'язані з нею варіанти соціальних проєктів? Навряд чи [3]. Утопія продовжує свій поступ.

У цьому розумінні варто звернути увагу на позицію сучасних філософів-комунітаристів, котрі по-своєму розробляють ідеї діалогової філософської раціональності (К.-О. Апель, Ю. Габермас, О. Гьосле, Г. Йонас та ін.), зважаючи на її продуктивність, у тому числі, й стосовно суспільних перетворень. Звідси, усвідомлюється й необхідність так чи інакше визначитись стосовно питання

утопізму, місця цієї специфічної світоглядної позиції щодо й своїх власних напрацювань. З огляду на це, зокрема, зважується, що утопічного виміру «віра» (чи точніше сказати — «вірування») може впливати та й впливає на масові суспільні рухи чи певні соціальні кола і у сучасному світі, ідеологічно надихаючи їх та спонукаючи на певні соціальні дії. І в такій здатності утопічних ідей рухати людьми вбачається, передусім, їх значимість. Зокрема, береться до уваги та роль, яку грає у процесі набуття утопічного світогляду психологічна складова самосвідомості людини. Крім цього, звертається увага і на засадниче щодо розуміння людини, ще аристотелівське, тлумачення її як «політичної тварини». Звідси випливає, що утопічна «віра» у краще майбуття вкрай важлива і для сучасного «світу політики», адже поза неї навряд чи можливі будь-які суспільно-політичні рухи. Саме на таку особливість утопічного мислення звертає увагу, наприклад, Г. Йонас: «Безсумнівна психологічна цінність утопії, — зауважує науковець, — полягає в її здатності надихнути величезні маси людей на певні вчинки й певні страждання, яких зазвичай стимулювати неможливо» [4].

Якщо узагальнити міркування щодо підстав сучасного соціально-філософського пізнання людини у її зв'язках зі світом у межах комунікативного типу філософської раціональності, то можна стверджувати, що прищеплення у суспільно-політичних відносинах та соціальних практиках культури діалогу вимагає зважати на такі принципи публічного дискурсу як утопізм і реалізм. Тобто, йдеться про те, що визнаючи певний утопічний вимір «комунікативної етики», що розробляється філософами діалогу, варто брати до уваги, що традиція ця, як підкреслюється, має спиратися на суспільний ідеал лише як на регулятивну ідею в кантівському розумінні, що вона відкидає прикладний характер своїх ціннісно-нормативних настанов, прагне не конструювати новий утопічний світогляд — утопію «суспільства комунікації» та, відповідно, створювати «проєкт» її емпіричної реалізації [5]. Йдеться про інший підхід, ідею якого підсумовує А. М. Єрмоленко, «комунікативна етика постає певним "зняттям" положень утопії, що є водночас і збереженням і відкиданням утопічних інтенцій» [6]. Такий висновок, зайвий раз, на наш погляд, підкреслює, що утопія, хоча і виходить з певних конкретних інтелектуальних «начал» духовної культури, але не може бути конкретно прив'язана саме до цих «начал» — джерела чи традиції, ідеї чи мислителя.

Тим не менш, як вже зауважувалось, в критичній опозиції щодо філософської «класики» спостерігається прояв конкретного негативізму, симптому інтелектуального несприйняття «модерної» традиції, «заперечення» гуманістичного змісту певних учень.

Можливо, крайню позицію в питанні розуміння «класичної», зокрема гегелівської, філософії займає К.-Р. Поппер [7], автор популярного у XX ст. концепту «відкритого суспільства», що нібито може слугувати умовою гуманізації суспільного життя на основі діалогу, що розуміється необмежено. З його позиції гегельянство як таке заслуговує виключно негативної оцінки, адже є «відродженням племінного духу», що демонструє відтворення колись в історії вже «втраченого зв'язку» між концепцією «ідеальної держави» Платона (та й взагалі його політичною філософією) і сучасними формами тоталітаризму. У філософі*ях* історії як Платона, так і Гегеля, як вважає Поппер, не створюються доцільні стосовно майбуття людства нові смисли соціально-історичного руху — в них лише представлено (що власне і об'єднує позиції філософів) «радикальний колективізм», що тяжіє до тоталітарних форм організації суспільного буття, насамперед в таких його інститутах як держава та право.

В основі ж «новітнього» політичного тоталітаризму, на переконання сучасного мислителя, лежить саме гегелівська «філософія тотожності» — яка й надихає на «тоталітарні форми мислення», отже і соціальної діяльності. Звідси, за трактовою К.-Р. Поппера, «історичне значення» Гегеля полягає лише у тому, що його філософія є істотним внеском у підйом, за новітніх умов, «тоталітарного філософствування». При цьому, сила гегельянства, його впливовість на філософську культуру й сучасності не надає можливості виразного інтелектуального опору такій позиції. Діалектичний метод Гегеля розцінюється Поппером як «досить простий», такий, що демонструє «відмову» від доводів та доказів, отже, гегелівська філософія, за даною інтерпретацією, «не доводить — вона велить, наказує» [8]. «Простота» чи, навпаки, обтяжена усією минулою історією філософії і історією культури «складність» гегелівського діалектичного філософствування, на наш погляд, потребує насамперед принципово не-ідеологічного підходу (яку б «новизну» цей підхід не ніс би в собі). Входження у думку філософа-класика, її розуміння потребує глибокої уваги з боку усіх, хто прагне мислити філософськи, отже

завжди буде предметом філософських розмислів і наукових дискусій і менш за все — остаточним «підсумком»...

На межі XX–XXI ст. тема утопізму та його зв'язку з «культурою модерну» (передусім «класичного» її етапу) набуває знов актуальності, насамперед в аспекті критичної оцінки не стільки самого типу соціально-утопічного мислення (що має місце у будь-які історичні часи), скільки знов-таки окремих ідей і конкретно-історичних концептуальних підходів.

Так, Ж. Рюс, спираючись методологічно на ідею «відкритого суспільства» К.-Р. Поппера, заявляє про необхідність віднаходити «нові моделі» суспільного поступу, причому поза минулого модерного «проекту». Така позиція власне зайвий раз доводить, що сутність утопізму як одного зі способів світовідношення в аспекті перетворення «соціального світу», по суті, принципово, не пояснена. Адже і нині панує тлумачення утопізму як такого у контексті його зв'язку з «просвітницьким» та «класичним» філософським мисленням, націленим на реалізацію грандіозних соціальних «проєктів» (прогресистського спрямування) цілковитого, вмотивованого ідеологічно, перетворення дійсності, тобто усталеного у традиційне історичне буття «життєвого світу» людини. Звідси, як можна пояснити, випливає авторський підсумок, який узагальнює наслідок розвитку цілої доби в історії, причому у цій констатації відбивається негативна її оцінка: «Ми далеко відійшли від тих фундаментальних засад, — стверджує Ж. Рюс, — які дістали у спадок від Просвітництва та XIX століття. Ми позбулися теології і телеології історії. Ми позбулися шкідливої утопії про світ, де панує чиста справедливість» [9].

Безумовно, можна погодитись з думкою дослідниці стосовно того, що є надто важливим у сучасних суспільних перетвореннях віддавати «…перевагу "реформізму без ілюзій"», прагнути позбавлятись «будь-якого фаталізму» [10], але ж на що можна обпиратися у бажано поза-соціально-ілюзорних прагненнях удосконалення соціального світу — проблема ж соціальних трансформацій автоматично не вирішується… Справді, ідея прогресивного суспільного перетворення закладена у «модерне» мислення. Але коли і за яких умов людина не ставила собі амбітні питання щодо модернізації, тобто оновлення соціального світу в певних значимих для її інтересів аспектах? Та й хіба «нові моделі» суспільного розвитку, на які

сподівається автор, не будуть знов-таки спиратися на певні ідеї, які, в свою чергу, позначатимуть певну міру реалізму та утопізму, що містяться в них?

В цьому відношенні ймовірно доцільно прислухатися до голосу Ю. Габермаса, який у праці «Криза держави добробуту та вичерпаність утопічної енергії» [11] також виходить з думки, що саме вчепоху модерну відбувається таке усвідомлення історичного часу, яке відкриває можливість злиття «утопічного мислення» воєдино з «мисленням історичним», а «утопія» з початком XIX ст., як показано, стає вже усталено поняттям політичної боротьби. Спочатку, як зауважує філософ, в утопічності звинувачують «абстрактне просвітницьке мислення» та його «ліберальних спадкоємців», але потім під ці докори підпадають будь-які політичні партії, а поняття «утопія» використовується будь-ким і проти будь-кого. У цій ситуації, яка постійно відтворюється в історії («повторюється» — у філософському розумінні, на наш розсуд), спрацьовує, як можна зрозуміти, особливість новоєвропейського «політичного мислення», для якого є характерним перехід «утопічної енергії» в «історичну свідомість» — цей процес, по суті, допомагає витримувати політикам «тиск проблем сучасності». Тобто, йдеться про те, що реальний історичний досвід, накопичений у соціально-політичній сфері, і «енергія» утопії дозволяють дотримуватись певного балансу, тим самим можливості діяти у *не*певних ситуаціях, що хаотично розвиваються — такі процеси можна спостерігати вже більш-менш явно з часу Французької революції.

Виходячи з означеного, можливо, є сенс поміркувати і у такий спосіб: проблема утопізму полягає не власне у «культурі модерну», її не-діалоговості, не в самих ідеях, формах філософування чи філософському світогляді окремих мислителів, а у відсутності у поколінь людей певної *культури мислення*, культури відношення до ідей та концептуальних доробків? Поступово, особливо у XXI ст., це постає вже не тільки власне філософською, а й *цивілізаційною* проблемою — а нині й практичним завданням виживання людства. Задля розв'язання цієї проблеми — забезпечення людству майбуття — сучасній цивілізації необхідно потурбуватися стосовно розвитку філософської раціональності, «онтології розуму» (за виразом М. К. Мамардашвілі) — саме зважаючи на цю специфічну онтологію, філософ як раз і прагнув актуалізувати

проблему необхідності сучасній цивілізації докласти зусиль саме для «підтримки мислення» у життєвому світі людини.

Таким чином, шлях заперечення одних ідей та культивування інших (що сприймаються «кращими», більш адекватними стосовно реальності, тільки в силу їхньої новизни) не позбавляє утопізму як такого, а лише демонструє його новітні форми. Вихід один — ідеали, випестувані різними соціальними «проєктами», впровадити у життя можна лише за умови розуміння світу у його цілісності, об'єктивності, буттєвій багатовимірності та реальності. А це означає, що завдання передусім філософської освіти, просвітницької діяльності (чим має опікуватись будь-яке сучасне суспільство), завдання розуміння минулих мисленнєвих традицій, відповідно — й прищеплення переважній більшості громадян здатності мислити в абстракціях, але не абстрактно (гегелівська тема!), проблемно, але не утопічно, критично розуміти як суще, так і належне, залишається актуальним. А головне, варто прийняти, що мислення «утопічне», так само як і «діалогічне» мислення, мають *транс*історичний «статус», тобто проходять певні етапи у своєму соціокультурному «розгортанні» у бутті людини, що навряд чи дозволяє прив'язувати ці мисленнєві форми виключно до певних історичних періодів, «модерних» ідей, філософ*ій* чи мислителів — все складніше.

Отже, представивши деякі на межі негативні оцінки філософської «класики», тепер є сенс «дати слово», хоча б коротке, і тим, хто піддається такій критиці, а також тим сучасникам, хто має й іншу оцінку.

Найперше, що слід зауважити, так це прагнення Гегеля створити таку мову філософствування, за якою б стояла цілісна історія культури. Акцент, поставлений мислителем у цьому питанні, полягає у тому, що філософська раціональність як така народжується, згідно з гегелівською діалектичною логікою, лише за умови *зв'язаності* всього існуючого у певне єдине ціле. Саме цій «зв'язаній» цілісності якраз і відповідає засаднича для гегелівського філософствування категорія — Абсолют (від лат. absolutus — завершений, повний, досконалий, самостійний, свобідний, необмежений, безумовний та ін.). Тобто, висуваючи ідею Абсолюту, ставлячи суто філософське завдання — помислити Абсолют, Гегель виходив з того (наголосимо ще раз), що *філософська раціональність* як така *не*можлива, якщо розуміти світ *поза зв'язком* одного феномену (предмету, процесу,

сфери буття) з іншим, одних форм існування з іншими, тим самим — поза розуміння процесу *єднання* всього реально існуючого у певну *цілість* (цілісність), у межах якої як раз і встановлюються певні *відносини* між складовими цілого.

На цій ідеї створюється й певна *система* знання, що розкриває у розвитку взаємозв'язок одиничного — особливого — загального (варто зауважити, що діалектика саме цих категорій передусім розкриває специфіку саме філософського мислення, філософської мови світорозуміння). Якщо ж розглядати світ як сукупність окремо існуючих, по суті, ізольованих один від одного, ніяк не пов'язаних між собою феноменів, тип філософської раціональності не створюється, суто філософський дискурс заступає *ір*раціональна позиція, не здатна пояснити, виявити певні закономірності буття. Тому ірраціоналізм і відкидається філософом як позиція *не*продуктивна, *не*наукова, нездатна пояснити ціле світу або світ як ціле. Звідси діалектика як теоретично вивірена система категорій, викладена філософом у «Науці логіки», по суті виявляє нову філософсько-пізнавальну ситуацію, зокрема, розкриває, що «місцем» перебування істини у знанні є не лише традиційне для тодішнього науково-філософського дискурсу судження, а й поняття (категорія). Таким чином, власне логічні моменти гегелівської теорії абсолюту показують зв'язок у його вченні логіки з онтологією, про що можна сказати і так — виказують взаємопов'язану «єдність» таких частин реальної філософії Гегеля як «філософія природи», «філософія духу» тощо.

З іншої сторони, дану засадничу для діалектики Гегеля категорію — абсолют — можна проінтерпретувати і зворотнім чином: увесь минулий досвід універсального філософського мислення ніби згортається, поєднується (за принципом доповнення) у його тлумаченні «абсолютного» виміру буття, коли одне розуміння категорії переходить у інше, зберігаючи одні й ті самі складові у міркуваннях філософів різних епох — мислення, буття, цілісність, єдність. Тут є сенс нагадати, як саме в історико-філософському спадку розумівся «абсолют»: як «першо*єдине*-Благо» (Платон), як «мислення, що мислить само себе» або є «формою форм» (Аристотель), як «Єдине» (неоплатоніки), як «*абсолютне* буття», пов'язане з *само*свідомістю в акті мислення (Декарт), в кінці кінців — як «абсолютний дух» (Гегель). У цьому історичному контексті виглядає

достатньо прозоро, стає зрозумілим, чому і у сучасному дискурсі слушною сприймається думка П. Козловські [12] про *філософа* як «експерта з *цілісності*». Сучасний мислитель пояснює таку традиційну для філософського пізнання орієнтацію на ціле десь у гегелівському ключі — невіддільністю «метафізики» від «культур-філософії» та «соціал-філософії», передусім через їхню залежність від людської самості, що також існує, принаймні за формою буття, певним *цілим*.

Інакше висловлюючись, завжди саме для *філософського* розуміння дійсності є необхідним збирати думкою *не*зв'язане, те, що окремішньо, розколото і у хаосі перебуває, у якесь єдине *ціле* як реально існуючу *систему* зв'язків між предметами, процесами, явищами тощо — це й створює саме філософського типу *раціональність* як уміння *розуміти* на рівні кінцевих підвалин, пояснювати багатозмістовне та багатовимірне відношення «людина — світ», враховуючи встановлені минулими традиціями філософувань принципи, закони всього того, що реально існує, але що, як здавалося, не піддається поясненню.

З цього, власне, й випливає діалектичне мислення в абстракціях (поняттях, категоріях), але мислення не абстрактне, тобто не одномірне (якщо не сказати точніше — одно-вимірне), не одностороннє, яке, зважаючи на щось одне, не здатне сприймати «світ буття» людей у реально існуючій гетерогенності, за якою — така життєва багатогранність, яку, звісно, можна ігнорувати, але навряд чи вдасться звести нанівець. Філософ прагне висвітлити, що власне сама людина завдяки духу здатна «виходити» за власні межі, але й «повертатися» до самої себе — так, філософствуючи, людина вступає у відносини зі світом, вибудовує з ним певну взаємодію, своєрідний «діалог», результатом чого і є становлення та розвиток культури — світу вже не-природної людини, здатної оберігати дух і зберігати свою самотність, тобто, свободу бути тотожною самій собі. Тобто, гегелівська логіко-діалектична «наука», за сутністю своєю як раз і покликана не «продиктувати» «загальну» усереднену (одну на всіх) настанову, котра невідомо звідки взялася, а, навпаки, підкреслити у діалектиці понять зв'язок з іншим, утвердження одного в іншому (нетотожному), як і навпаки, підкреслюючи при цьому можливість збереження самості, незалежності, самостійності, отже і тотожності з собою. Інакше кажучи, дух існує

таким чином, як пояснює філософ, що перебуваючи у самому собі, є свобідним і саме в силу цієї свободи здатний «у своєму іншому все ж таки бути у самого себе».

Інколи видається, що саме абстрактно — з якоїсь однієї позиції, обмеженої власною свідомістю та мірою обізнаності «точки» зору — розуміється не тільки багатоманітний світ, але й сам філософ Гегель — не менш, образно висловлюючись, «планетарне» інтелектуальне явище, до якого доростати і доростати… Він ніби передбачав ситуації власного духовного «не-розпредметнення», коли майже відверто з серйозністю мудреця глузував у памфлеті «Хто мислить абстрактно?» [13] над «поважною» публікою (по суті обивательською), яка звикла мислити про себе як про «порядне», «пристойне товариство». Але чию свідомість може «приспати» подібне вживання слів, навантажених начебто високою етичною оцінкою і при цьому змістовно порожніх через свою невідповідність предмету, про який міркується?

«Освіченість» подібного типу людей, які не вміють сумніватися власне у своєму розумінні всього *інакшого*, *іншого* та *інших*, стикаючись з поняттями — «абстрактне», «метафізика», «мислення» — закономірно спонукає до прагнення, як зауважується, сховатися від них десь подалі або без сумнівів заперечити, не розрізнити все те, що потребує розрізнення, але це «завдання» не входить у коло їхнього життєвого інтересу, отже і «розуміння». При цьому деякі з описаної мислителем «публіки» можуть майже відверто «не розуміти», а скоріше — не бажати задля розуміння мислити, адже це зайве напруження себе. Та й дійсно, саме по собі мислення, й насамперед філософське — тяжка праця. Отже, за «порядною» людською спільнотою, зважаючи на те, як показує філософ людину у самих різних буденних ситуаціях, насправді приховуються індивіди неосвічені (чи недостатньо «освічені», чи не просвітлені цілісним знанням філософських традицій), тобто всі ті, хто хоче і легко може «нехтувати абстрактним мисленням», яке, зауважимо, має особливість (за такого до себе відношення) негативно позначатися у «особистій» чи спільній людській історії. Філософ у цій, можна сказати, публіцистичній праці, але цілком серйозно, прояснює для пересічної людини, що дух у своєму історичному розвитку дійсно розгортається у взаємовідносинах з іншим як зміна цього іншого (світу), але і як повернення духу до самого себе, у лоно

логіки, «чистих думок», тобто у світ того змісту, який створюється власне самим мисленням, культурою філософствування.

Таким чином, філософська раціональність як проблемне мислення стосовно людського буття народжується тільки тоді, коли філософії вдається схопити світ як цілісність, помислити зв'язані цією цілісністю (як певною системою знання) об'єктивно і окремо існуючі предмети (речі, події, факти, стосунки, буттєві сфери та феномени тощо). Міркування щодо яких, як підкреслює Гегель, в усіх його інтелектуальних «потягах» розпочинаються з «деякого іншого», з чогось, що є для мислителя «деяким зовнішнім». Ось чому, з огляду на сказане, найбільш справедлива, як на мене, оцінка гегелівської діалектики висловлена В. Гьосле [14], який прагне захистити філософський метод Гегеля від деяких довільних і навіть «абсурдних інтерпретацій», коли за діалектикою не визнаються будь-які ціннісні значення, а має місце сприйняття її як «різновиду софістики» тощо.

Прагнучи віднайти шляхи спадкоємності у розвитку філософського пізнання, зв'язку філософування «класичного» та сучасного, Гьосле звертає увагу на те, що Гегель створював не «кінцеву», а «абсолютну філософію», а це означає, що не «я» чи «ми», а абсолют, що є сукупністю усіх категорій, і в принципі доступний духу, робить можливим як пізнання природи, так само і самопізнання духу. Отже, цілком справедливо підкреслюється, що тема абсолюту з'являється у філософуванні Гегеля невипадково: як прихильник апріоризму, мислитель закономірно (за допомогою «чистого розуму») претендує на пізнання об'єктивних структур дійсності, отже, відповідно, і їх основи — самого абсолюту. Що ж стосується ідеї суб'єктивності, то вона у Гегеля (на відміну, наприклад, від неоплатоників, для яких це є «найзагальніше і найабстрактніше поняття») — це конкретна ідея. Цікаві у сучасного філософа й міркування стосовно «інтерсуб'єктивних феноменів», якими займався ранній Гегель. Зокрема, наголошується на тому, що гегелівське поняття, наприклад, любові не обґрунтовувалося теоретично, як логічно було би припустити при поверховому розумінні гегелівської діалектики. Звертається увага й на особливості гегелівського тлумачення «опосередкованої рефлексивності», зважання, зокрема, на те, що така рефлексія, завдяки якій відбувається усвідомлення людиною себе, стає можливою тільки на підставі «взаємодії з іншим».

Узагальнюючи ж свою позицію, В. Гьосле робить висновок, що гегелівський філософський «проєкт» (висловлюючись сучасною мовою) насправді має перед іншими значні переваги, особливо коли спробувати поєднати філософію «об'єктивного духу» з «філософією абсолютного духу» — охоплену ж ними сферу можна назвати «інтерсуб'єктивним духом» або культурою.

Отже, *діалог* і *діалектика* (у «античній» чи «класичній» варіації), загалом в історії філософствування співвідносні один одному як певні *культури мислення*. Зважаючи на це, варто поставити питання про переоцінку минулих традицій діалектичного і діалогічного пізнання, які в реальному філософському поступі, скоріше, знаходяться у відношенні кон'юнкції, аніж диз'юнкції. У цьому контексті є сенс віддати належне майже напівзабутому, принаймні *не*актуалізованому у сучасному дискурсі, принципу універсальної мови (до чого прагнула «модерна» традиція — йдеться про пошуки такої філософської мови, яка б давала можливість помислити зв'язок *усього* з *усім*, встановити логічні взаємозв'язки *різних* форм існування), за яким несправедливо стали підозрювали приховування начебто суто «ідеологічного» чи «утопічного» розуму. Але ж паростки світоглядної утопічності чи крайньої ідеологічності, що і в сучасному світі можуть проростати, відповідно — й аж ніяк не сприяти утвердженню людяності у відносинах, залежать від іншого. Наприклад, від не засвоєної з історії філософування культури мислення, що могла б давати можливість орієнтуватись (й на рівні універсально-категоріального мислення) у причинах та наслідках людських дій… Тим паче, що саме філософія «класичного раціоналізму» робить наголос на здатності людини до відповідної її інтересам і відповідальної (в силу знання загальних тенденцій розвитку) діяльності, підкреслює можливість визначити на підставі знання об'єктивно діючих законів доцільні шляхи руху до реалізації суспільно і особистісно значущих для людини цілей та ідеалів.

Крім цього, варто зауважити і таке. Можливо, вже прийшов час, говорячи гегелівською мовою, певного «синтезу» — поєднання «тези» (культури «модерну», «класичної» мисленнєвої культури) та «антитези» (філософування у стилі «пост-модерну») у нову, за певними параметрами, форму, а саме — у *інший* модерн. Це посприяло би не «забути» жодну складову як суб'єктивних, так і об'єктивних, а також й інтерсуб'єктивних, власне природних

і соціокультурних тощо вимірів надто складного людського буття, не заперечуючи чи спростовуючи цінність минулих досвід*ів* філософського мислення, а знаходячи доцільне їм «місце» у сучасному дискурсі стосовно світу, що стрімко глобалізується, але багато в чому не знаходить адекватної щодо вирішення своїх проблем культури мислення. Тим більше, що тільки набуває актуальності, по суті, *транс*історична проблема, що зачіпає як буття людини у конкретних суспільствах, так і у світі, що позначається глобальним, — як, на яких засадах жити разом, не зневажаючи один одного і з «відповідальністю за ближнього», якщо сказати словами Е. Левінаса [15]? Буде слушно в означеному аспекті привернути увагу й до міркувань Л. А. Ситниченко. Й хоча вони і стосуються «комунікативного повороту» у сучасній філософії, але, пояснюючи думки К.-О. Апеля, його орієнтацію на певні кантівські ідеї та на такий людський досвід як «узаємини» та «ставлення до оточуючого світу», автор торкається «комунікативного» виміру самого, можна сказати, способу людського життя та буття людиною, зокрема, стверджується, що «…кожний комунікативний акт людини (а поза комунікацією людина не існує свідомо) *вже* a priori, ще до реального здійснення — передбачає власне комунікативність. Тобто людина завжди націлена на взаєморозуміння, взаємовідкритість щодо інших ("комунікативної спільноти"), завжди "трансцендентально настановлена" на сприйняття всіх можливих контраргументів ("контрфактичні судження"), на рівного собі відповідача або ж можливих (сьогодні, вчора, завтра) відповідачів» [16].

Таким чином, діалогове підґрунтя у варіаціях діалектичної філософії насправді ніколи не щезало з процесу філософування, подаючи досвід*и* різних способів тлумачення «діалогу» і «діалектики». При цьому варто зауважити, що «класична» діалектика не тільки не позбавилась, а й, навпаки, ще поповнила «новим» логічним змістом вже відоме у філософії поняття «діалог». Хоча відмінність між ними принципова: якщо «древні» діалектики протиріч у своїх міркуваннях прагнули уникнути, то діалектики «класичні» базували саме на них свої теоретичні виклади.

Тобто, йдеться про те, що якщо античні філософи «суперечності» прагнули віднайти у судженнях супротивників, учасників діалектичної суперечки, й не допустити суперечностей у власних міркуваннях (бо це веде до хиби у пізнанні), то «класики» філософської

думки кінця XVIII — початку XIX ст. не тільки не прагнули подолати суперечності у мисленні, а, навпаки, проявити їх (йдеться, безумовно, не про формально-логічні, а про логіко-діалектичні суперечності). Адже виходили з іншої концептуалізації і пізнання, і буття: суперечливий зв'язок протилежностей, протилежних суджень, що відносяться до однієї сутності, та тому складають діалектичне протиріччя, виказують реальний (отже й істинний) стан розвитку всього, що існує, логічно зв'язують те, що вже є суперечливим способом зв'язаним у природі, суспільстві, історії, культурі, і в самій людині тощо. Звідси, світ — це є світ протиріч. Звісно, що тут вже спостерігаємо інакше розуміння і «діалогу», і «діалектики». Таким чином, істина виявляється діалектичною, а первісно витлумачений «діалог» в цій традиції філософствування трансформується в категорію «Абсолют», тим не менш не позбавляючи міркування «діалогічного» виміру.

Тим не менш, «класику» античну і «новочасну», якщо виходити з сучасних інтерпретацій, роз'єднують, на перший погляд, саме поняття «діалог» та «монолог». Їх різнорідність навіть слугує підставою для того, аби, як вже мовилось, майже усталено у постмодерністському дискурсі характеризувати культуру філософування «модерну» як «закриту», «монологічну», передусім в силу розповсюдженого в ній «трактатного» жанру філософування, а ось сучасне *пост*класичне філософування — як «відкрите» та «діалогічне». Тобто, критика «класичного» мислення та інтерпретація його як «не-діалогічного» робиться передусім на основі протиставлення понять «діалог» і «монолог». Останнє поняття начебто несе в своєму змісті протилежні властивості щодо першого.

Якщо зважити на формальні ознаки, то начебто у такому протиставленні є сенс, адже «монолог», що походить від грецького слова «monologos» (де складовими є «monos» — один і «logos» — мова) [17]. Але, якщо розуміти ці поняття не тільки як форми мислення (а вони такими є — звісно, що й зі своїми певними властивостями), але й як «феномени» соціокультурного буття, то далеко не все вже буде настільки однозначним. «Монологічне» міркування (не обов'язково трактат, а й, наприклад, вірш, лист, щоденник) може бути спрямованим на порозуміння з іншими — як «остаточний» довід, що посилається можливим співбесідниками, які не почули, не зрозуміли, відвернулися… чи ще не народилися тощо,

а за начебто «діалогічним» способом звернення та вибудовування відносин, за «спілкуванням», нехай і специфічним, може приховуватися повне несприйняття інших, відсутність зв'язку з ними, як це проглядається у літературі XIX–XX ст. (Ф. Достоєвський, С. К'єркегор, Ф. Кафка, Е. Канетті, А. Камю, Т. Манн та ін.).

Ось чому навіть у «відкритому» діалозі (для усіх охочих взяти участь, але таких, у кого відсутня культура «діалогічного мислення») *діалог* як такий (навіть за формою, так само як і за змістом) ніколи не відбудеться. Але може бути «монолог», який не за формою, але за змістом, буде відповідати, скажу так, канонам діалогічного мислення та світорозуміння. В цьому відношенні гарний «урок» дає саме філософська «класика».

Отже, насправді «діалог» варто протиставляти не «монологові», а «не-діалогові», за яким — відсутність націленості на Іншого та інших, нехтування усім, що не пов'язано зі мною і не є власне (у той чи інший спосіб) «моїм». З цього народжується непорозуміння, соціальні напруги, відносини ненависті та розбрату. Нездатність до діалогічного мислення — це в основі своїй відсутність істотного інтересу до культурно інакшого, іншого та Інших, до всього того, що є, безумовно, не «моїм», але й не «чужим» моєму. Це те, що має сприйматися як «*своє* інше», або «*інше* свого», але така культура відношення до чогось та культура відносин, стосунків між людьми має виховуватися. До речі, саме ці «нюанси» (насправді проблеми) й могла пояснювати «класична» діалектична логіка, орієнтована на протиріччя, що суперечливо, у межах, скажімо, розуміння «людини» як сутності, пояснювала «поєднання» у духовному світі людини всього того «чужого», яке через розпредметнення культури, різноманітного її змісту, приречене на те, аби стати «моїм». Інакшого варіанту існування як «світу людей», так й індивідуально-особистісних «світів», та й культури як такої (що є творінням людини та її творцем), просто не буває — все тут має певну співвідносність, належність до одного і одночасно — й до іншого. Тобто, терміни «інтерсуб'єктивність» та «життєвий світ», хоча і вибудовані були гуссерліанською феноменологією, відтворені у сучасному дискурсі саме тому, що їх поява була закладена вже самою «історичною людиною» та соціально-історично змінними способами її буття (до пори прихованими від усвідомлення їх на рівні наукового пізнання).

Складність, напруженість, конфліктність, що супроводжували і супроводжують соціокультурне буття окремих суспільств та людства в цілому, на межі XX–XXI ст. поступово зумовлюють становлення й ще одного, доволі новітнього, терміну — «діалог культур» (серед тих, хто опікується цією проблематикою, слід назвати А. В. Ахутіна, В. С. Біблера, А. А. Гусейнова, В. М. Межуєва, А. Швейцера та ін.). Йдеться про те, що культура, яка традиційно пов'язана з історичними та національними формами, орієнтована все ж таки перед усім на певні духовні «смисли», «ідеали», «ідеї», «цінності», отже «діалог культур» — це є передусім «логіка» культурного розвитку людства і «культура» сприйняття людиною (з самою різною ідентичністю) життєво важливих для неї смислів. Діалог культур передбачає також взаємний вплив, спілкування людей різних духовних традицій та співіснування культур, їх взаємне проникнення поза руйнування один одного тощо.

Певним чином концепт «діалог культур» можна сприймати як націленість на культуру гармонійних стосунків між людьми та традиціями, що все ж таки у сучасному світі виступатиме, як сподіваюсь, не як соціальна ілюзія, а як суспільний ідеал. Актуальність даної проблеми пов'язана насамперед з тим, що, культурно розрізняючись, людство дедалі все більше усвідомлює при такій відмінності, що породжує конфліктність між людьми, і свою культурну «єдність» — ось це «своє інше», яке можливе при умові інтересу до іншого. Так як культура, сама по собі, — не «конфліктує» і сама з собою не здатна «ділитися» на різні сегменти, що вороже налаштовані один проти одного, то зрозуміло, що за сприйняттям чи неприйняттям культур завжди стоять певні люди, яким вигідна ворожнеча, і які не здатні по сутності своїй мати зацікавленість в іншому та інших. Це всі ті, про кого вже як про певний тип людини міркували, ті, хто, говорячи гегелівською мовою, «мислить абстрактно», але діє активно «неосвіченим» (знаннями) розумом.

Таким чином, буття в культурі не тільки не втрачає, а й набуває, актуалізує історичний вимір «діалогічного мислення». Якщо у попередні епохи про «діалог» були підстави міркувати у контексті філософії, літератури, то сучасний дискурс вимагає помислити про діалог як умову цивілізаційного збереження людства. Концепт «діалогу культур» пов'язаний саме з цією проблемою. Таким чином зрозумілий «діалог» передбачає смислову взаємодію між історичними епохами,

культурами, традиціями, можливими стилями мислення тощо. Людина постає як «перетин» культурного минулого і теперішнього — тут народжується «діалог культур», у якому інше, інакше, чуже стає твоїм, індивідуально-особистісно дорогим, особливо, що хотілось би підкреслити, через сприйняття людей минулих епох (наприклад, Сократа, Абеляра, Канта чи К'єркегора) як близьких друзів, які співіснують завдяки своїм думкам та життям, досвіду філософування з сучасниками (щоправда, ця ситуація завжди була відома й властива усім тим, хто і в минулі часи жив у філософії та філософією — хіба що коло цих людей побільшає).

Діалогове мислення та діалогічне світовідношення: становлення і розвиток

Формування «діалогового мислення» в історії культури відбувалось у художньо-мистецькому та власне філософському варіантах. Ранніми прикладами «східного» діалогового мислення можуть служити, припустимо, тексти «Упанішад», «західного» — давньогрецькі трагедії. Так народжуються літературні твори, що написані з опертям на таку «форму» спілкування як «розмова», яка художньо-естетично відтворюється, оформлюється у певній «мовній організації драматичного твору» [18]. Зауважимо, що трагічне світовідчуття еллінів, що закарбувалося в творах Есхіла («Перси», «Орестея», «Прикутий Прометей»), Софокла («Антигона», «Цар Едіп», «Едіп в Колоні», «Електра»), Еврипіда («Медея», «Вакханки», «Іфігенія в Авліді»), безумовно, необхідно розглядати у самих різних аспектах. Трагедії несуть розуміння світоглядних витоків античної цивілізації, адже трагедійний театр позначився на становленні не тільки літератури, а й філософії, науки, політичних інститутів, культури правових відносин тощо. Поза *мистецтва трагедії*, змістовного контексту древніх творів навряд чи можна відчути умонастрої тодішнього історичного часу, зрозуміти категоріальні підстави грецького типу історичного світогляду, де Доля є засадничою для людського самопізнання категорією.

В той же час античні трагедії відкрили людині і її саму — через «правду трагедії» як «сили, яка звільняє», за словами А. Боннара. Трагедії породили в людях здатність розмірковувати про героїв і героїчне життя і у контексті самих себе, відкривши через мистецтво,

трагічне власне у своєму світі, у самому людському серці — і тут йдеться не тільки про трагізм людських почуттів, пристрастей, потягів, про трагізм нестійкості людської волі, але й про трагізм невпорядкованості внутрішнього світу людини та невлаштованості спільного «світу людей». Тобто, сами́й «заплутаний» світ людського буття (передусім *взаєминами* з іншими) руйнує саму людину й вимагає для неї са́ме *трагічного* слова — слова про невідворотну Долю, про життєву безнадію і в той же час слова про неймовірні сподівання, що надихають на можливість гідного «виходу», якого за обставин, що складаються, немає… Таким чином, трагедійний театр стає й конче важливим способом осмислення ситуацій власне людини, її долі, життєвих перипетій та стосунків, можливості вгамування власних страстей, тим самим дає змогу пережити складні відносини з іншими, переосмислити й особисті проблеми — нерозділеного кохання, зрадженої любові чи нещирої «дружби», відданості чи зради, ненависті, емоційно-чуттєвих злетів та розчарувань, невгамовних страждань та прагнення добитися справедливості [19] тощо.

Діалогове філософування також отримує свою «форму», яка осмислюється як особливий вид філософської літератури через виділення різних типів філософського діалогу, таких, наприклад, як «дослідницький діалог» (такий, що включає полеміку), «дидактичний» (що несе в собі моралізм чи популяризацію певних ідей), «сатиричний діалог» (Т. А. Міллер, О. Б. Шаталова). Окремо мовиться про тип «сократичного діалогу», «класичного» (платонівського) діалогу, у якому більшою мірою «суперечка», «спір», «полеміка» набувають ознак пізнавального «методу» та ін.

Але, як варто зауважити, якщо для художньо-мистецьких доробків усталено й традиційно визначати жанр твору з огляду на поділ літератури на роди — епос, лірика, драма чи види — роман, повість, оповідь, памфлет, нарис, новела тощо, то у філософському середовищі на такий вибір не дуже прийнято звертати увагу, віддаючи перевагу ідейному підґрунтю філософських витворів, а не пошуку жанрових переваг, їх достоїнств чи недоліків. Хоча різноманіття форм філософування свідчить про зворотне. Якщо ж поміркувати про «форму» конкретно, то важко обійти і у філософських дискурсах проблему жанру (від фр. genre — рід, вид), під яким мислиться певна «єдність» композиційної структури того чи іншого твору.

Отже, у культурі філософування «жанр» від початку традиції мав місце: проблема філософського міркування, розмислу, позначена певною назвою твору, розгорталась змістовно у конкретну форму (композиційну «єдність») — трактату чи діалогу, розмови чи бесіди, сповіді чи критики, маніфесту чи досвіду, листа чи промови, щоденника чи, можливо, мала місце і більша «претензія» мислителя — створити «науку», «учення про…» тощо. Інакше кажучи, знайти доцільну щодо задуму філософського твору «форму» філософу не менш важливо, ніж, скажімо, письменнику або поетові. Адже саме формою задається змістовна повнота будь-яких витворів, як літературних, так і філософських, їх смисли та культурно-історична довговічність.

Серед творів, які пов'язані саме з «жанром» діалогового філософського міркування, можна назвати для прикладу такі: «Кільце (Дружня розмова про душевний світ)» чи «Діалог, або розголос, про стародавній світ» Г. С. Сковороди, «Розмова д'Аламбера і Дідро» Д. Дідро, «Прогулянки самотнього мрійника» Ж.-Ж. Руссо, «Діалог» М. Бубера та ін. Всі вони відносяться до різних епох, позначені індивідуальними стилями мислення, розглядають найрізноманітнішу проблематику, але при цьому скрізь можна побачити націленість на інших — друга, співрозмовника чи просто чужу людину, яка може стати і «своєю», увійшовши у коло філософських міркувань. Зрозуміло, що є різниця між «діалогами», написаними давньогрецьким філософом Платоном і релігійним філософом XX ст. М. Бубером. Якщо перший використовував діалог, скоріше, як «метод» пізнання та літературний прийом, аби показати різноманіття можливих світоглядних позицій й тим самим надати можливість суб'єкту пізнання виділити одну з них як істинну, то другий намагався вказати на існування в «життєвому світі», що об'єднує якусь людську спільноту, своєрідної сфери «між…», точніше — сфери, що існує «між … людьми». Ця «погранична», «межова» сфера має ту особливість, що формується передусім міжособистісними взаємовідносинами, визначаючи становлення як власне індивідуальних «я», так і культуру мислення сучасників, культуру почуттів людей, які входять у цю «сферу», утворюють її. Саме у її межах існують, як показує філософ, насамперед цінності духовно-моральнісного порядку, такі як дружба, товариство, любов, обов'язок, совість, загалом це є сфера належного.

Отже, розуміння засад «діалогічного мислення» як і «діалогічного» відношення до світу спонукає звернути увагу на «діалог» як певний жанр — але жанр філософський чи все ж таки літературний? вид літератури чи вид філософствування? Про це розмірковують, але тема ця, як на мене, не закрита й досі складає проблему. Схиляюсь до думки, що філософський діалог — це все ж таки не вид літератури, а в силу того, що філософія — особлива складова культури, є сенс міркувати саме про філософські жанри, серед яких виділяється й «філософський діалог».

Тим не менш, у творчості, наприклад, Г. С. Сковороди, який за світоглядом своїм виходить із «сократівського діалогу», є і філософом, і поетом, «діалог» як літературний жанр певним чином співпадає з філософським діалогом (так, на деякі філософські теми митець міркує поетично, художніми образами, а може — і у «жанрі» листування) [20]. В цьому відношенні є сенс підкреслити, що підставою сковородинського діалогу є сократівський спосіб філософствування. Напевно, у цьому контексті не зайвим буде нагадати, що сократівська діалектика пов'язувалася з *іронією*, яка передбачала пошук слабких місць у судженнях учасників діалогу, виявлення в них логічної суперечливості, відсутності послідовності у міркуваннях, тим самим закладався стан сумніву в істинності підсумкових тверджень. Таке філософування означалось *майєвтикою* — особливим мистецтвом, яким володіє філософ, що покликаний допомогти людині пройти разом з ним шляхом істинного пізнання. Відповідно до сократівської логіки, такі зобов'язання націлені на виконання головного завдання філософа — «другого» народження людини *людиною*, причому такої, яка справді *знає*, отже зорієнтованої у своєму житті, діяльності на знання об'єктивне, тобто таке, що не залежить від чуттєвості, власної чи чужої думки (тим більше, гадки), а спирається на всезагальні, безумовні «начала» буття, їх розуміння на основі обґрунтованих логікою суджень.

Отже, бесіда, що об'єднувала людей у «сократівському діалозі», служила умовою досягнення істинного знання. Але не лише в цьому єднанні людей заради істинного розуміння себе і світу, проявлялася сутність філософської справи. Головне полягало в тому, що філософи *діалогової* культури мислення визнавали і завжди визнають передусім *верховенство думки*. Тобто, йдеться про верховенство Думки над своєю гадкою, про найпершу значущість

Мислення, а не амбітність авторського «я». Тому-то сократівська іронія має завершення: «Я знаю, що нічого не знаю». І такий скепсис цілком закономірний, адже над людиною-філософом, що йде шляхом діалогу, спілкування з іншими, завжди першу позицію матиме думка як така, що має вести до істини. Таким чином, маючи знання про своє *не*знання, людина ніколи не зупиниться на якомусь етапі обраного шляху, а пізнаватиме себе (а разом із собою і світ) далі, адже шлях пізнання як *само*пізнання нескінченний.

Інакше кажучи, філософія як майєвтика навчає людину, яка прагне пізнавати, завдяки майстерності вчителя *народжувати* в спілкуванні з іншими в собі самій *думку*, що веде до розуміння істини, але і дає, що цілком закономірно, усвідомлення й власної обмеженості, а це, напевно, і є тим особливим знанням, яке прийнято називати мудрістю. Ось така орієнтація на *думку*, зацікавленість у її народженні дозволяє філософам діалогу бути незляканими, яким би грізним не було би якесь інше «верховенство», що йде від сили фізичної, а не інтелектуальної, духовної. У цьому контексті пошуку істинного знання філософія діалогічна не тому, що метафізичні міркування можуть бути побудовані у формі діалогу (хоча це й значимо), а насамперед тому філософія *діалогічна*, що вона *не*догматична. Саме тому філософ стає *спів*розмовником, наставником, просвітителем, може виступати й ідейним опонентом, але ніколи — не ворогом і не супротивником, не суддею і не прокурором. Філософи діалогової культури мислення орієнтовані тільки на «суд» думки над думкою, на «вирок» зрілої думки — думці незрілій, такій, що не вивірена спілкуванням між людьми, розвитком їх спільного світу буття, отже й не обґрунтована так, щоби її сприйняти за істину.

Отже, діалектика афінського мудреця відкрила «начала», якими наука, філософія керуються й досі — справжнє мислення за своєю природою є *діалогічним*, бо є діалогічним за своєю суттю *життєвий світ* людини, є *спів*відносними один одному мислячі люди, які ставлять на меті пізнання основ власного буття. З даного культурно-історичного періоду діалог як поняття набуває, мабуть, основного для свого розуміння логічного змісту — бути певного порядку *взаємо*дією між протилежними сторонами, представники яких мають власну думку з тих чи інших питань (свої переконання, гносеологічні настанови тощо), але й приймають на себе позицію — стати учасниками бесіди.

Таким чином, для Сократа діалог, спілкування — шлях пізнання і особливе мистецтво. Так само, як і для Сковороди. Щоправда, як вже мовилось, філософське слово Сковороди могло бути зодягнене у слово поетичне, живе слово чи епістолярне. Але майже завжди слово філософа набуває *діалогової* форми — бесіди, розмови, обговорення, спілкування («*Бесіда*, наречена двоє…», «Наркіс. *Розголос* про те: Пізнай себе», «*Діалог*. Ім'я йому: Потоп Зміїн», «*Діалог*, або *розголос*, про стародавній світ», «*Розмова* п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті», «*Розмова*, названа Алфавіт, або буквар світу» (підрозділ «Дружня *розмова* про душевний світ» та ін.) (курсив — *Т. С.*). Справді, у двох мудреців є чимало спільних рис. Обидва вважають людину предметом філософського знання, розуміють філософію як любомудрість, як мудре слово, а смисл філософії вбачають у тому, аби вона стала і образом життя. Та й кредо мислителів тотожне — древній напис на Дельфійському храмі Аполлона: «Людина! Пізнай саму себе». Інакше висловлюючись, обидва мудреці виходять із того, що джерело істинного філософського знання — людське *само*пізнання, оскільки не можна знати світ, не розгадавши самого себе. А зв'язок людини зі світом є такий, що все, що існує у «великому світі», не може не існувати і в «малому світі», тобто в самій людині.

Загалом же архітектоніка діалогової культури у світовій історії, філософії, літературі, настільки змістовно різноманітна, що можна лише звернути увагу на певні її складові. Зокрема, як вже зазначалось, з античних часів діалог формувався як один із засобів розвитку культури філософського мислення, звідси може бути представлений як поняття гносеології і як концепт у певних філософських міркуваннях, як жанр філософських роздумів і як художньо-літературно-філософський жанр. Метою діалогової «бесіди» як способу філософствування було, безумовно, досягнення істинного знання (що виражається в сократівській традиції дефініцією), хоча, зрозуміло, шлях до цього міг супроводжуватися як проясненням і закріпленням заявлених учасниками діалогу позицій, так і спростуванням їх як хибних. Філософське мислення, отже, поступово набувало головного свого смислу — бути діалогом людей, які бажають бути освіченими, просвітленими мудрим знанням.

Отже, філософські твори, філософські школи, народжені давньогрецькою культурою, ставали історично першим «місцем» ведення

діалогу, що виявляє «зустріч» людей, ідей, духовних традицій, концептуальних підходів, культур, філософ*ій* тощо.

Середньовічна традиція (насамперед завдяки «Діалектиці» П. Абеляра) у розуміння діалогу внесла таке його значення як концепт. Підкреслювалася нетотожність концепту поняттю: якщо поняття характеризується загальними властивостями, які визначають певний клас предметів, що підлягають узагальненню через виділення цих властивостей, то концепт створюється у безпосередньому процесі мислення, у зіткненні різних думок про якийсь предмет (хоча б, наприклад, і про такий предмет як діалог). Строгий (у логічному розумінні) поділ таких соціокультурних феноменів як мова і мовлення дозволив зрозуміти, що концепт виявляє смисли тих чи інших речей або проблем (якщо мається на увазі гносеологічний процес), що стали предметом обговорення, на основі мовленнєвих висловлювань різних суб'єктів, що складаються в діалозі. Інакше кажучи, приходило розуміння, що у висловлюваннях проявляється ментальність людини, особисто її спосіб мислити і діяти, досягнутий суб'єктом висловлювання інтелектуальний рівень розуміння обговорюваного предмета чи проблеми. Особливого інтересу в цьому плані набували категорії культури, універсалії, що говорить про те, що концепти, які таким чином виникли, демонстрували не тільки гносеологічний вимір буття, виявляючи деяку (або основну, якщо йдеться про наукові концептуалізації) точку зору на обговорюваний предмет, а й соціально-онтологічний вимір, представляючи концепт як актальний «потік» буття культури, що проявляється у конкретних індивідуально-особистісних позиціях розуміння предмета діалогу. Мабуть, у цих міркуваннях ми трохи випередили аналізований історичний час, в якому, проте, зароджувався новий шлях філософствування, що спирався на концепти, популяризацію диспуту як продуктивної форми набуття знання, завдяки якій відкривалася, схоплювалася в мовленнєвих актах учасників діалогу множинність смислів обговорюваних речей чи проблем. Підкреслимо, що тенденція розрізнення мови і мовлення, поняття і концепту, що складається в цей історичний період, значуща й досі, в тому числі і в трактуванні діалогу як соціокультурного феномену.

Наступні культурно-історичні епохи, філософські традиції, школи та напрями, виходячи з ідеї діалогу, настільки в багатьох

аспектах тлумачили діалог як феномен наукового, духовного, соціокультурного буття людства, що підвести його розуміння під якусь одну концептуалізацію неможливо, та й навряд чи це є необхідним. Варто, мабуть, лише підкреслити, що напрацьовувалися, окрім розуміння діалогу як бесіди, й такі форми інтелектуальної взаємодії людей як диспут, дискусія, дебати, суперечка, спір, полеміка, розмова та ін. Кожна з цих форм набуває, звичайно, свої змістовні нюанси, властивості, які в чомусь можуть збігатися, а в чомусь й принципово різнитися. У логіці, наприклад, суперечка сприймається як родове поняття, варіантами якого є дискусія, полеміка. Не можна не підкреслити також, що діалог у сучасному його розумінні може бути класифікований (з позицій логіки) як неконфліктна взаємодія (наприклад, бесіда, журналістське інтерв'ю, навчальне заняття чи консультація тощо) та конфліктна, прикладом чого можуть служити, тією чи іншою мірою, парламентські дебати, наукові дискусії, політична полеміка, судова суперечка та ін.

Результатом такого різноманітного людського спілкування, що підпадає під форму діалогу, можуть бути як встановлення співпраці між сторонами, виявлення солідарної позиції будь-якої спільності, так і протистояння, протиборство окремих людей і соціальних груп. Останнє є особливо руйнівним для людських взаємин, бо омертвляє «життєвий світ», веде до накопичення негативної соціальної «енергії» протистояння, до атомізації як принципу життя в подібних людських спільнотах. Як наслідок — заперечення потреби людини в діалозі, діалоговій культурі, що є умовою спільного життя, підставою сумісного існування людей (не важливо, в межах певного співтовариства, спільноти чи навіть всього людства). У цьому плані діалогові як принципу побудови спільного соціального буття протистоїть лише диктат, установка на нав'язування своєї і тільки своєї позиції однією з частин соціуму. Така настанова, як правило, не схильна орієнтуватись на реальність, на обставини, що об'єктивно складаються, на існуючі соціокультурні потреби співгромадян, історичні традиції, часто — навіть на здоровий глузд. Втім, дивовижного в цьому нічого немає, адже суспільство «постправди», що стверджується нині, легко підміняє «сценаріями» (прописаними, як правило, невідомими авторами) дійсно існуючий світ людей, з його складно переплетеними взаємовідносинами частин у межах соціального цілого.

Якщо продовжити історико-філософський екскурс, то в новітній час діалог усвідомлюється вже не лише як поняття, концепт, жанр, метод досягнення істинного знання, певна культура мислення, а й як найважливіша для людини сфера — сфера спілкування. Діалогове спілкування все більше розуміється як основа людської життєдіяльності, одна з умов міжособистісного розуміння та індивідуального духовного зростання. При цьому приходить усвідомлення і того, що діалогове (або псевдодіалогове, бо тільки імітує діалог) спілкування може супроводжуватися і глибокими екзистенційними переживаннями, душевними ранами, що бажання істинного (особливо, що стосується міжособистісних взаємин), справжнього (нефальшивих почуттів, слів, стосунків) може бути і трагічним, на чому наголошували некласичні традиції філософії та мистецтва, особливо літератури (романтики, Ф. Достоєвський, С. К'єркегор, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, Е. Мунк та ін.). Виявляється складність, уразливість, ранимість духовного світу людини, внутрішня розколотість особистості пристрастями, мріями, ідеями, ідеалами (до реалізації яких в «життєвому світі» людей ще так далеко…). Звідси випливають і труднощі взаємин: неможливість, образно висловлюючись, «повірити» гармонією природний для існування людини зв'язок з іншими, тим самим знайти підстави для взаємопорозуміння, для певного «поєднання» мрії і життя, «прози» і «поезії» відносин, надії на радість буття і часто трагічну буттєву реальність.

Виявляється, що діалог, що не виявляє людяності у взаєминах, не забезпечує шлях до розуміння правди життя, не завершується у відносинах «тотожністю» думок-дій, збігом морально-духовних устремлінь, життєвою спільністю, близькістю душ тощо, «закривається» мовчанням: так, обманюючись у спілкуванні, висновок набуває однозначної настанови на буття: «Кращий мій друг — луна, чому? Тому, що я люблю свій смуток, а вона не забирає його у мене» (С. К'єркегор). Зловісна непередбачуваність «діалогового» (лише за зовнішньою формою, а не за змістом) спілкування, як виписує його філософ, особливо у художній частині трактату «Або-або», проявляється у тому, що «мовчання» як прихований від інших варіант «екзистенційного діалогу» несе в собі чимало неоднозначностей. «Мовчання» може бути таємницею — виразом до кінця незрозумілого у спілкуванні, неусвідомленого людьми у своїх

взаєминах, прихованого від інших; мовчання може бути і свідомо обраною «німотою» (наприклад, що є характерним для поведінки героїні К'єркегора з «Щоденника спокусника»), виразом її горя, яке неможливо нікому передати, «одягнути» в якійсь слова, бо це є тим переживанням, яке не передається, не повідомляється іншим, тим більше не обговорюється — «мовчання» стає «німотою», тобто усвідомленням вичерпаності міжособистісних відносин, їхньої незворотності та непотрібності. Мовчання постає у С. К'єркегора і як інтелектуальна інтрига, небезпечна гра, яка пристрасно захоплює героїв передусім своїм непередбачуваним результатом, тобто досягненням, з однієї сторони, певної міри розуміння (чи псевдорозуміння) один одного, що випливає зі спілкування, а може бути і моральнісним ударом, повним крахом надії на взаємопорозуміння, руйнацією взаємовідносин, з іншої сторони.

Отже, поставлена філософом проблема «діалогової» взаємодії особистостей залишається відкритою. У культурі сучасності можна побачити своєрідне «повторення» ситуацій, що осмислювались К'єркегором [21] та іншими некласичними мислителями. Як приклад, можна було б вказати на роман Е. Канетті «Осліплення», герої якого вже навіть не прагнуть до якогось спілкування, взагалі бажають уникнути будь-яких безпосередніх контактів, тобто, порозуміння як таке їм взагалі неважливо. Головним у житті «нового» типу людини стає не взаємодія і взаєморозуміння, а забезпечення принципово окремо існуючому індивіду зручного (комфортного у побутовому відношенні) порядку життя. Тобто, як саме взаємопорозуміння, так і труднощі його, вже не важливі і не є предметом душевного переживання та осмислення — людина вибирає самостійне життя самотнього «атома», який має лише свої, егоцентричні, і не пов'язані з іншими людьми цілі.

Цим шляхом йдуть і герої екзистенційної літератури XX століття. Наприклад, «Сторонній» А. Камю також демонструє досвід людського буття, що ще не приймався й не відчувався людьми минулих епох. В основі цього новітнього досвіду — індиферентне ставлення до Іншого. Інший перестає бути життєвою необхідністю, отже і мати значення, стаючи лише неминучим контекстом буття, якого не завжди можна позбавитись. Спостерігається, отже, «зрівняння» всього і всіх — і через таку людську «нормальність» відбувається неможливість ціннісно-вибіркового ставлення

до окремих людей. Тобто, якщо традиційну основу міжособистісних відносин становила небайдужість, зацікавленість в Іншому, то нова тенденція соціокультурного розвитку приводила до прийняття принципу зрівняння всього і всіх — «все одно» — тобто, все є байдуже і ця байдужість вже сприймається «я» як «нормальна» позиція. Справді, раз усі та усе — «рівні», невиразні у своїх рисах та особливостях, не виділяються з усіх інших своєю унікальністю (через атрофовану в людині потребу особистісно комусь віддавати перевагу, а пошук йде лише зручного у певних якостях для комфортного життя індивіда), то байдужість стає принципом соціокультурного буття, для якого діалог — лише тягар.

Отже, некласична філософія та література XIX-XX ст. поставила не очікуваний, виходячи з контексту минулої історії культури, «діагноз» своєму часу — не-діалогічність. Остання проявляється не так у відсутності у сучасній культурі діалогового мислення, як у байдужості взагалі до такої інтелектуальної традиції. Дійсно, якщо зникають особистісні розрізнення, а звідси — і переваги, якщо зрівнюються традиції та культури, нівелюється минулий історичний досвід і духовно-культурний шлях (на догоду «новому», глобальному, що стирає значимість різного), а історична пам'ять перестає мати хоч якусь соціальну значимість, то так само швидко розчиняється в суспільстві і потреба в діалозі, у формуванні культури діалогового мислення.

Сучасне суспільство дедалі все більше виявляє свою не-діалогічність, яка стає, по суті, соціальною хворобою. Про це дуже однозначно свідчить (за рідкісними винятками) й існування у наш час численних ток-шоу. На перший погляд, це твердження є дещо парадоксальним, адже йдеться (як можна зрозуміти задуману форму) про створення «місця» публічних діалогів на актуальні для суспільного життя теми. Однак, такі майданчики у ЗМІ, швидше, демонструють соціально-«технологічно» задану форму сучасного (нерелігійного) «методизму», що виконує роль мінливої ідеології, коли методично і завзято (через незліченні «повторення») утверджується одна і тільки одна позиція, яка, як правило, не є аргументованою ніякими ані логічними доказами, ані соціально-історичними фактами, ані знанням духовно-культурних традицій. У такому «діалозі» «переконують» правильними у чиєїсь свідомості ідеями, ухвалення яких для всіх інших має бути безальтернативним

«рішенням» — неважливо, що спричинене воно пристосовницькою практикою виживання та неможливістю особистісного вибору образу життя та індивідуального самовизначення. Втім, чи нове це явище? Звичайно, що ні, просто в сучасну епоху воно набуло властивість «технологічної роботи» зі свідомістю «людини масової» за типом.

Звісно, що «діалог», що вибудовується таким ось чином, є перетвореним, причому як за формою (учасники його послідовно «переконують» — і, ймовірно, не тільки інших, але в першу чергу самих себе, в згубності, неприпустимості прийняття будь-яких інших ідей та альтернативних позицій), так і за змістом, бо не є орієнтованим такий «діалог» на вміння слухати і чути інших. Зрозуміло, що подібного роду «діалог» й не є націленим навіть на прагнення віднайти спільними зусиллями прийнятне для усіх, хто дебатував, рішення, яке б виходило з об'єктивного розуміння предмета діалогу, з реального стану речей тощо.

Начебто всупереч зазначеній суспільній тенденції філософія XX століття, та й сучасна, століття XXI-го, все активніше порушує проблему діалогу, розглядаючи її в духовно-культурному, соціально-політичному, правовому, цивілізаційному та інших аспектах буття. Вихідною установкою у таких постановках питання є, як правило, розуміння діалогу як суспільної цінності, яка складає умову прийняття у свій життєвий світ інших як рівноцінних собі (як у соціальному, правовому, так і в духовному смислах). Проте, актуалізація ідеї діалогу як філософської проблеми, на наш погляд, несе у собі, скоріш, надію на діалог, аніж реальну оцінку його як затребуваної сучасним людством культури мислення. Одначе, значимість цієї надії для доль людства важко переоцінити, адже «увесь упорядкований хаос епохи чекає на прорив, і там, де людина чує і відповідає, вона наближає такий прорив», отже «там, де між людьми встановилася відкритість … прозвучало священне слово діалогу» (М. Бубер). У такому ж контексті надії ставиться перед *філософією діалогу* завдання і К.-О. Апелем. Створена ним «етика відповідальності» заснована на розумінні, що життя людей — це буття один біля одного, одного поряд з іншим, що передбачає прийняття принципу одного для (і заради, але не за рахунок) іншого, тим самим передбачається зв'язок реальної людської спільноти (в суті своїй, комунікативної) та «ідеальної комунікативної спільноти»,

покликаної (в ідеалі) збігтися з першою. Проте такий «збіг», як варто підкреслити, ґрунтується на цінності конкретних людей, їхній важливості для соціуму загалом, відповідно, передбачається врахування їхньої думки. Звідси, «вдаючись до серйозної аргументації (з моменту самої постановки проблеми), ми, в принципі, визнаємо, — стверджує філософ, — по-перше, солідарну відповідальність за вирішення проблем та рівноправність у розв'язанні проблем усіх членів реальної комунікативної спільноти, а саме: нині існуючих людей» [22].

Зрозуміло, що всі концептуалізації діалогової культури мислення, що є на сьогодні, не охопити [23], проте важливо зазначити таке. Ідея діалогу у суспільному бутті, особливо зважаючи на історію XX століття, здебільше актуалізується як певна культура мислення. У цьому розумінні діалогове мислення — спосіб розуміння і розв'язання протиріч соціокультурного буття сучасного людства, а також засаднича умова спільного буття людей. Адже нинішнє суспільство характеризується зіткненням протилежних принципів: монологізму та діалогізму, єдності та плюралізму, ідеології та традиції, міфологічного (архаїзованого) та проблемного (критичного) мислення. Дані опозиції орієнтують на принципово різні вектори соціокультурного розвитку — шлях заборони та загального контролю чи діалогу та конкурентного творення загального «життєвого світу».

Звідси, виховання людини, здатної мислити діалогічно — актуальна тенденція нинішнього соціокультурного розвитку. Концептуальне ж різноманіття «філософії діалогу» дозволяє також подолати й доволі усталений ще досі постмодерністський релятивізм і поєднати у своїх підходах універсальне розуміння буття, вироблене філософською культурою «модерну», з індивідуально-особистісним, комунікативним його виміром, з життєвим світом людей як діалоговим простором людської присутності «тут» і «тепер», у конкретних відносинах з іншими.

---

[1] Йдеться про те, що кожна культурно-історична доба створює свій особливий «тип людини». Світогляд елліна, що характеризується космоцентричністю, народжує тип «героя», здатного сперечатися з невідворотною Долею; «середньовічна людина» за своїм типом є «людиною віруючою», орієнтованою на молитву, боротьбу за свою віру, а також життя, відповід-

не до смислів релігійного світовідчуття та світорозуміння. У подальшій історії також можна виділити певні «ідеальні» людські типи (хоча й не так, можливо, виразно): наприклад, у «ренесансної людини», для якої є властивими такі риси як творчий пошук у науці, мистецтві, політиці тощо, ніколи не згасає естетичне покликання до індивідуального утвердження себе в унікальних мистецьких чи інтелектуальних доробках. З Нового часу доцільно розрізняти тип людини залежно від рис раціоцентрованої культури, домінуючої в певний історичний період: так, «новоєвропейській» за типом людині є важливим віднайти таку методологію, яка дасть їй можливість реалізувати себе як суб'єкта не тільки теоретичного пізнання, але й практичної дії. Для «просвітницького типу» людини є властивим прагнення облаштувати свій суспільний світ у такий спосіб, аби реалізувати не тільки свої природні, а й соціальні права на засадах прогресивного суспільно-історичного поступу тощо.

[2] Див.: Словник іншомовних слів / під ред. І. В. Льохіна, Ф. М. Петрова. — К.: ДВПЛ УРСР, 1951. — С. 207, 206.

[3] Є сенс зауважити, що соціальне проектування як таке, як певний задум, мисленнєвий процес, не може не характеризуватися націленістю на образ майбутнього, на задуманий стан об'єкта міркування, стосовно якого й має діяти план, програма, проект, сценарій тощо. Ці ж риси несе в собі і утопічне мислення, особливість якого — в тому, що воно є найбільш віддаленим від соціально-історичного «ґрунту» людського буття. Зв'язок утопії з історичним процесом скоріше демонструє не зв'язок з певною філософсько-інтелектуальною традицією, а усталену в історію (раціональними засобами, можливо, і обґрунтовану певним «інтелектуалом» якоїсь епохи, але насправді безпідставну з позиції цілісного людського досвіду соціокультурного буття та культури філософування) людську віру у «краще майбутнє», що зумовлюється самою людиною, насамперед тим людським, історично сформованим, типом, що є нездатним на критичну оцінку дійсності, раціональне (культурно-історично та філософськи аргументоване) сприйняття реального світу.

Отже, утопічне мислення, являючи собою варіант «соціального проектування», є *транс*історичним феноменом, який проходить через усі культурно-історичні епохи та може бути пов'язаним із найрізноманітнішими ідеями. Звідси, аби не допустити у подальшому суспільному поступі нових історичних трагедій, випестуваних різноманітними соціальними «проектами», суспільні ідеали, які принципово відмінні від утопій, можна впровадити у життя лише за умови розуміння світу у його цілісності, об'єктив-

ності, буттєвій багатовимірності та реальності. Виявити ж різноманітність «життєвого світу», буттєву багатовимірність, які заступають можливість утопізму, й надає культура діалогічного мислення (дана тема представлена у публікації: ***Суходуб Т. Д.*** Утопізм і реалізм як типи соціально-проективного мислення у контексті культури діалогу // Соціальні проекти в контексті пошуку відповіді на глобальні виклики: збірник наукових праць / за загальною редакцією Л. Г. Дротянко. — К.: НАУ, 2023. — С. 79–85).

[4] ***Йонас Г.*** Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко. — К.: Лібра, 2001. — С. 246.

[5] Див.: ***Єрмоленко А. М.*** Комунікативна практична філософія: підручник. — К.: Лібра, 1999. — С. 173–174.

[6] Там само. — С. 174.

[7] Див.: Popper K. R. The open society and its enemies. Volume 2. The high tide of prophecy: Hegel, Marx, and the aftermath. — London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1966. — 428 p.

[8] А, можливо, «доказом» слугує уся культурна історія людства, яку і прагне осмислити і на рівні логіки представити свої «узагальнення» філософ Гегель; можливо, його філософія передбачає такий спосіб «доведення» як культура діалектичного мислення, яка не дається просто так — аби її набути слід пройти складним шляхом духовного самовиховання, отже і пізнання. Але, на жаль, такі питання у критика не виникають.

[9] ***Рюс Ж.*** Поступ сучасних ідей: панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. — К.: Основи, 1998. — С. 529.

[10] Див.: там само. — С. 170.

[11] ***Habermas J.*** Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energie // Habermas J. Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V. — Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1985. — S. 141–163.

[12] Див.: ***Koslowski P.*** Die postmoderne Kultur: gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung. — München: C.H. Beck, 1987. — 192 s.

[13] Див.: ***Hegel G.W. F.*** Wer Denkt Abstrakt? // ***Hegel G.W. F.*** Jenaer Schriften 1801–1807. — Werke 2. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. — S. 575–581.

[14] Див.: ***Hösle V.*** Hegels System. Bd. 1: Systementwicklung und Logik. — Hamburg: Felix Meiner, 1988. — 275 s.

[15] Варто підкреслити у контексті ідей, що утверджувались в абзаці, що філософ як раз і підкреслював процитованим висловом «вихід» власне за межі суб'єктивності моральнісного виміру людського буття. Так, читаємо:

«Відповідальність насправді не є простим атрибутом суб'єктивності, нібито вона вже існувала сама у собі перед тим, як виникло етичне відношення. Суб'єктивність, своєю чергою, не існує задля "себе". Ще раз наголосимо, — вона існує для ближнього» (***Левінас Е.*** Відповідальність за ближнього / пер. з фр. О. Білого та В. Вовк // ***Левінас Е., Касторіадіс К.*** Політика та етика. — К.: Український філософський фонд, 1999. — С. 25).

[16] ***Ситниченко Л. А.*** Комунікативний поворот у сучасній філософії // ***Ситниченко Л. А.*** Першоджерела комунікативної філософії. — К.: «Либідь», 1996. — С. 8.

[17] Словник іншомовних слів. — Вказ. вид. — С. 433.

[18] Там само. — С. 207.

[19] Цікаво у контексті означених проблем аналізуються трагедії Еврипіда А. Боннаром (див.: ***Bonnard André.*** Civilisation grecque. D'Euripide à Alexandríe. — Lausanne: Editions de Clairefontaine, 1964. — 374 p.). Безпосередньо на підставі змісту творів (наприклад, «Медеї»), дослідник уважно, у подробицях, окрім решти аспектів, міркує і саме над відносинами між героями. По суті, це трагедія, яка не могла не відбутись, бо щиро любляча Медея зв'язана ситуацією «не-любові» з Ясоном — людиною черствою, егоїстичною, емоційно холоднокровною, не здатною на глибоку і вірну любов, принаймні до жінки (вигідний шлюбний союз приваблює більше). За трагедією ж героїні прочитується уся глибина можливих людських страждань — від зради, від безвиході, від розпачу, від туги за покинутим батьком і далекою батьківщиною, від радості і одночасно тягот материнської любові, яка приречена провести героїню, по суті, шляхом демона, перетворити її на чудовисько — все життєве і вкрай страшне сходиться у серці цієї жінки. Медея за будь-яку ціну прагне перемогти, але у цій своїй «перемозі» розбивається об «порожнечу», утворену, поміж всього іншого, що складається долею, і нею самою. Показана певна паралель між тим, як трагічне вторгається раптово неочікуваною бідою в життя героїні, змінюючи її настрої — і тим, як у драматичному оповіданні відбуваються зміни у драматичній дії.

[20] Про діалогічність творчості Г. С. Сковороди більш у подробицях див.: ***Галущак М. С.*** Діалог потрібної частоти (або в чому краса філософії Григорія Сковороди?) // Філософська та художньо-літературна творчість Г. С. Сковороди у контексті проблем сучасного людського буття; [Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (Дрогобич, 2021)]. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2022. — Електронний ресурс: URL: https://dspu.edu.ua/sites/history/wp-

content/uploads/2022/06/filosofska-ta-xudozhno-literaturna-tvorchist-g.s.-skovorody-u-konteksti-problem-suchasnogo-lyudskogo-buttya-.pdf; ***Суходуб Т. Д.*** Сократівський діалог Г. С. Сковороди: моральнісно-особистісні вибори філософа // Там само. — С. 4–15; ***Суходуб Т. Д.*** Листування як філософський жанр: аналіз у контексті життєтворчості Г. С. Сковороди // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. — Вип. 2 (36). — К.: НАУ, 2022. — С. 67–74.

[21] Див.: ***Gardiner P.*** Kierkegaard: A very short introduction. — Oxford University Press, 1998. — 144 p.; Українська К'єркеґоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука, *Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи* (ЛДУ ім. І. Франка, 26–27 листопада 1997), переклади і документальні матеріали. — Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. — 198 с.

[22] ***Апель К.-О.*** Обґрунтування етики відповідальності // ***Ситниченко Л. А.*** Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996. — С. 50.

[23] Див.: ***Дротянко Л. Г.*** Ментальний аспект комунікації в полікультурному середовищі в умовах глобалізації // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. — Вип. 2 (18). — К.: НАУ, 2013. — С. 5–8; ***Єрмоленко А. М.*** Комунікативна практична філософія: підручник. — К.: Лібра, 1999. — 488 с.; ***Єрмоленко А., Ковадло Г., Малахов В., Попович М.*** Діалог як шлях до порозуміння. Монографія. — К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2017. — 152 с. та ін.

ДІАЛОГ ФІЛОСОФІЇ ТА ЇЇ ІНШИХ

В. В. Лімонченко

Кінець філософії як ситуація діалогізації

Теза про кінець філософії широко відома і задіяна в різних теоретичних побудовах, але, кажучи словами Геґеля, далеко не завжди відоме постає зрозумілим, до того ж, можливі різні варіанти розуміння — розмова не про варіативні інтерпретації, а як раз про спробу зрозуміти.

Розуміння та експлікація цієї тези містить декілька кроків. По-перше, зіставлення різних експлікацій тези про завершення філософії як своєрідного пізнавального проекту та виявлення підстав, з яких кожен варіант постає обґрунтованим та осмисленим. По-друге, виявлення на цій підставі призначення та завдань філософії не так в аспекті філософії як теоретично-інтелектуального дискурсу, як у світлі розгляду способів її присутності у світі, що веде до звуження питання про сутність філософії до онтологічної тавтології — що є філософія як філософія, тобто, чи є у бутті філософії дещо власне, таке, що ні до чого іншого не зводиться? І по-третє, з'ясування відносин філософії з іншими формоутвореннями людського духу, що має академічно-шкільну процедуру розрізнення філософії і науки, філософії і мистецтва, філософії і релігії, але можливий і інший поворот теми — функціонування цих формоутворень як філософських дискурсів, що особливо характерно для некласичного філософствування. Саме цей поворот теми і позначено як діалог філософії з її іншими. Показово, що увага до іншості загострюється у ситуації зростаючої тісної єдності, що і обумовило зацікавленість сучасного світу цією проблематикою. Найчастіше ця тема отримує культурно-історичне розгортання, для якого характерна установка на діалог культур — отже проблематика діалогу в своїй основі містить платонівську інтуїцію

єдиного і іншого, що передбачає заглиблення у питання способів мислення, яке по своїй суті є рухом множинно іншого, що можливо при умові єдності, але сама єдність вже передбачає інтуїцію відмінно іншого. Напруга між цими двома полюсами, наскрізним чином присутня у історії людського мислення, концентровано представлена у філософії. Певною мірою можна говорити про філософію як полюс єдності (всезагальності) і її множинності, якими постають усі можливі сфери людської активності, для котрих характерна філософська забарвленість, оскільки всі вони постають свідченнями і демонстрацією становлення людини. Проблематизованість полюсу єдності для нашого часу отримала метафоричне висловлювання «кінця філософії».

Отже, в якому розумінні можна говорити про кінець філософії та в якому розумінні говорять? Найбільш типово подібні смисли представлені трьома варіантами, які умовно можна назвати варіант Геґеля, варіант Конта, варіант Гайдеґґера. І як проблематичний — постмодерний варіант: або це четвертий тип, або тяжіє до одного з трьох, або, що швидше за все, до всіх трьох одразу. Дещо схематизуючи, можна сказати, що це такі варіанти: кінець філософії в результаті успішної реалізації поставлених нею завдань та збереження досконалої форми; кінець філософії внаслідок вичерпання її пізнавальних можливостей та усунення її, заміна іншими, більш адекватними (прогресивними) пізнавальними проектами; кінець філософії в результаті внутрішньо філософських трансформацій в нову фазу свого існування (правда, необхідно відразу уточнити, що Гайдеґґер мислить тонше, ніж це можливо в руслі простого протистояння мислення прогресистського, орієнтованого на поступове просування до нового і більш досконалого, і консервативного мислення, яке романтично мріє досконалістю). Існують і інші, набагато більш розгалужені розрізнення, але більшість нових варіантів постають варіантами варіантів, подібне розгалуження залишається за межами поставленої мети.

Хоча один із типів кваліфікуємо як геґелівський, у самого Геґеля немає формулювання «кінець філософії», — йдеться про досягнення Абсолютного знання, що й передбачає кінець історії філософії: історія як сфера мінливих наближень до істини сама по собі припиняє існування після висловлювання самої істини. Ніяких різко-однозначних висновків сам Геґель не робить — залишається

тільки гадати про підстави цього (або занадто гострий його розум, щоб мислити однозначно, або занадто засліплений, щоб бачити висновки, що підривають його власну позицію, можливий і інший варіант) — але його учні-послідовники і учні-заперечники ці висновки роблять. Експлікації геґелівського варіанта кінця філософії найбільш виразно реалізовані марксистською думкою та О. Кожевим: йдеться більше про кінець історії, настання нової ситуації для думки, що тягне за собою необхідність зміни філософського дискурсу, ніж про саму філософію. Але якщо стосовно конкретності історичної ситуації (осмислюваної в марксизмі як прорив у царство свободи, завершення передісторії людства, у Кожева — як створення однорідної досконалої Держави і, отже, як кінець історії) заперечення неминучі через рух історичного часу, то стосовно самої філософії можуть бути підстави говорити про виконання завдання.

У О. Кожева ця теза чітко позначена: «абсолютне знання» — це не Мудрість, але Мудрець: це людина в тілі та крові, яка своєю Дією втілює в дійсність Мудрість, або Науку [1]. Хоча О. Кожев вважає себе простим транслятором думки Геґеля, відмовляючи собі в авторстві, людина у нього постає радикально кінцевою, що прямо не відповідає спрямованості геґелівської філософії, але і Геґель схиляв чашу терезів на бік кінцевого, хоча мета стоїть досконало з'єднати кінцеве і нескінченне, тобто у Кожева явні тенденції безстрашного (чи дещо наївного?) у своїй логічності промовляння висновків, які Геґель не робить.

Досить чітко явлений смисл здійсненності, набуття повноти знання, досягається, по-перше, свідомим введенням у геґелівську логіку та філософію духу всіх коли-небудь запропонованих засад і філософських поглядів як послідовних моментів та категорій — що створює поступальність і опосередкованість без провалів і перерв (заради правди треба сказати, що це далеко не завжди визнається), такий рух отримує іменування очищення історичного шляху за осередництвом логічного осмислення (зняття), по-друге, цілеспрямованим поверненням на початок — таким чином замикається коло, створюючи всеосяжну і самодостатню систему-повноту, чим уже знімається дуалізація суб'єкта та об'єкта, духу та природи, абсолютного та відносного. Філософія як пошук істини скасовується, оскільки досягнуто абсолютне знання, яке має

стати основним змістом становлення людини — кінцевість якої знімається в міру входження до неї (засвоєння нею) абсолютного знання, чим і досягається подолання кінцевого. Стосовно цієї ситуації можна сказати: «Філософія закінчена! Хай живе філософія!». Закінчення філософії як увічнення її стало предметом множинної критики, але не можна просто обійти Геґеля і не помітити геґелівської філософії як такої, що здійснила коло досконалості: у другій половині XIX і у XX столітті «зводять рахунки» з нею — або визнають її за основу спадкоємності, або визнають за основу у подоланні її, або взагалі світять відбитим від неї світлом, найрадикальніша вимога — це взагалі не читати Геґеля, але якщо задіяти принцип Ф. Достоєвського — не вірити ідеї, але дивитися на того, хто висловлює її, то М. Мамардашвілі прийшов до ідеї не читати Геґеля після ретельного вивчення Геґеля. Існує звичка вірити на висловлене слово, так розхоже ніцшеанство відкидає класичну спадщину, ігноруючи те, що Ніцше став критиком аполонічного характеру класичної культури після ґрунтовного засвоєння її. Можна припустити, що проект Надлюдини як законодавця для самої себе за нищівного відкидання класики реалізується як «остання людина», центрована на власному тілесному і інтелектуальному комфорті.

Варіант «кінця філософії», пов'язаний з ім'ям О. Конта, постає логічним продовженням геґелівського — якщо філософсько-метафізичне знання досягло рівня дійсної науки, то залишається одна наука, яка передбачає широкий емпіричний базис. Не можна не помітити, що певною мірою і марксизм містить цю інтенцію — на місце філософії як любові до мудрості ставиться філософія як досягнута мудрість, філософія наукова, яка повинна усунути всі довільні конструкції колишньої умоглядної філософії (точніше було б метафізичної, але в історичній розгортці марксизму цей термін набув дещо іншого, однозначного значення) і це знаходиться в прямій змістовній відповідності центральному поняття вчення О. Конта «позитивне», звідки ім'я найбільш виразного противника колишньої умоглядно-метафізичної філософії (іноді говорять про радикальність протистояння позитивізму метафізиці, але як переконливо показано дослідниками (С. Булгаков), у позитивізмі є своя, але неявна йому самому метафізика — вихідні апріорні принципи, і це не дає підстав говорити про радикальність подолання).

Хоча позитивізм у всіх його модифікаціях є дуже багатоликим феноменом, як об'єднуючий базовий принцип постає домінування відносно-чуттєвого-феноменального, тобто, радикальна іманентизація та дезонтологізація загального. Саме тому неможливо розглядати марксизм як різновид позитивізму — загальне в марксизмі має онтологічний статус. Свідома орієнтація на спостереження реального, яке постає корисним і достовірним, точним і конструктивним, уможливлює граничну експлікацію тези про кінець філософії: кожна наука — сама собі філософія, або більш гнучкий варіант: первинним базовим пізнанням займаються науки (іноді говорять «конкретні», але це не зовсім відповідає повному змісту конкретного як зрощено-цілісного, тому більш адекватним буде термін «приватні», але слід зняти з цього слова оціночно-моральні аспекти), а філософія зводить наукове знання до системи, узагальнює дані науки. Хоча і ця роль філософії все більше викликає сумніви: М. Гайдеґґер правомірно говорить, що в наші дні науки визначаються і спрямовуються новою основною наукою, яка називається кібернетикою: будучи теорією управління, налагодженням людської роботи, вона перетворює промову в обмін повідомленнями [2]. Звідси суттєві висновки про слідування філософії за наукою, коли саме наука задає базові поняття і постає остаточним суддею знання. Це створює можливість (і небезпеки) дійсного кінця філософії — яка не так звершується, скільки закінчується: про це свідчить падіння авторитетності судження, що йде від філософії, зневага специфічністю форм існування та підведення її під критерії загальнонаукового знання (а частіше це знання техніко-математичне), ігнорування значимістю її попереджень, постійне втручання (до повного ідеолого-політичного диктату) до її змісту, знищення характерних для неї форм викладання, що склалися в класичних університетах, аж до редукції філософії до форми інформативного огляду без серйозного діалогічного опрацювання. У ситуації домінування науково-технічного виміру цивілізації перевага надається тому, що може бути формою знання, що передається, тобто інформації, форматованому, формалізованому знанню, все, що не може стати чітко реєстрованим і використовуваним, не містить технічної рецептурності, підпадає під сумнів. Форму освіти, орієнтовану на методичну технічну спеціалізованість, що прийшла на зміну класичним формам гуманітарної освіти — «бакалавріат» —

Ж. Бофре назвав педагогічно безглуздим злодіянням, наслідок якого він бачить у зростаючому зникненні людини, яка могла б бути досконалою, але їй на зміну приходять все більше спеціалізовані команди таких недосконалих людей, якими є техніки. І далі йдуть ще різкіші слова для системи освіти науково-технічної цивілізації, яка порівнюється з утилітарним дресуванням відповідно до того, що вимагають ринки збуту. На завершення Бофре говорить про те, що поза всяким сумнівом викличе гучний сміх у прагматиків — про пробудження сенсу марного як єдиного порятунку цивілізації. Є більш м'який варіант питання у ситуації домінування утилітарності, характерної для нашого часу — а в чому користь?

Боротьба проти позитивістської редукції філософії далеко не завжди коректна з обох сторін. Найчастіше полеміка супроводжується логічною помилкою, яку Бофре зафіксував у тих, хто сперечається з Гайдеґґером і яку Аристотель досліджує у своїй «Топіці»: суперник щедро наділяється сконструйованими за розумінням опонента тезами, які після цього блискуче спростовуються.

Не розглядаючи всієї повноти обґрунтувань і наслідків тези про зміну статусу філософії (вона перестає бути «першою», що має доступ до первинних засад) і не звинувачуючи в цій зміні саму науку (оскільки позитивістська редукція філософії має відношення до філософії, а не є зловмисними підступами науки), зробимо деякі проміжні висновки. Не викликає сумнівів знаходження науки на форпостах сучасності у всьому, що стосується забезпечення умов існування, але те, що виходить за межі умовного (безумовне, смислове, універсальне, абсолютне) виходить за межі наукової компетенції — що сама наука і визнає. Орієнтація на «науковість», закриває доступ до безумовного — воно постає химерою незрілого стану, яка має бути викорінена. Як наслідок — тотальне перевертництво: науковість науки стає наукоподібністю філософії, коли про значущість філософської концепції судять за наявністю «модних», «передових» термінів; орієнтація на прикладний рівень перетворює філософію на ідеологічне обслуговування владних структур, обґрунтування будь-якої тези в дусі софістики, і як реакція на тотальну заангажованість — перетворення мислення на плюралістичну гру інтерпретаціями, в яких немає ані верху — ані низу, ані початку — ані мети, ані брехні — ані правоти. Звідси чесний безстрашний висновок — така філософія не потрібна.

Хоча головне питання залишається — а скільки у такій філософії є філософії? Але й це питання підпадає під підозру як орієнтоване на сутність, «есенцію», «усію», а значить на буття, а це вже фундаменталізм у мисленні, який визнаний пережитком. Якщо для докритичної філософії був властивий наївний онтологізм (некритична міфологічність дитини, деяке первинне варварство) — злиття дійсності з картиною її, нерозрізнення світу та «рамки свідомості», то домінування технічної конструктивності створює нову досвідчену міфологічність — «рамка свідомості» і є світ, відносність картини світу абсолютизується до самого світу. Наслідком подібного вторинного варварства є інфантильна грайливість і безвідповідальність, оскільки все віртуально-ефемерне, розумова робота перетворена на тріск і спалахи феєрверку, які є не більш ніж самозображення, самоподання, самореклама.

Найбільш розгорнуто питання про смисл філософії в ситуації кінця філософії поставлене Гайдеґґером, який, не будучи в засліпленні блискучими результатами наукового знання, не говорить про необхідність для філософії форми науки, але залишає суттєву позицію критики метафізики, що й робить досить віртуозно. Для Гайдеґґера ніяка суворість науки не дорівнює серйозності метафізики, яка постає власним ім'ям філософії. Філософія як «загробне життя грецької думки» (Ж. Бофре) у грецькому слові «метафізика» набула уточнення своєї суттєвості. Він говорить, що слово «метафізика» — це пізній синонім філософії, який означає завдяки своєму префіксу той поворот, який відбувається в мисленні, коли його погляд, спочатку спрямований на існуюче, перемикає поле зору таким чином, що починає запитувати про те, що існує в його бутті [3]. Говоріння ж про буття містить непереборну неоднозначність — буття визначається як найзагальніше для всього сущого (онтологія), і як те, що найбільше відокремлене від іншого (теологія). Але говорити, що метафізика є як онтологією, так і теологією, за влучним зауваженням Ж. Бофре, означає дати цій плутанині нове ім'я. Отже слово «метафізика» лише означає ситуацію, в якій виявляється філософія, що бореться з плутаниною. Тому подолання метафізики постає як усунення новоутворення, що виникло на місці плутанини і повернення філософії в ситуацію подолання цієї плутанини. Як щось особливе, платонічне або аристотелевськи-новоєвропейське, метафізика має бути полишена, щоб у чистоті

явити метафізичність погляду, що переключив поле зору: якщо метафізика і можлива, то не на стороні світу об'єктів, але на стороні первинної присутності всього, що має радикальнішу первинність, чим є суб'єктивність.

У роботі «Кінець філософії та завдання мислення» представлено «ясне як сонце» розгляд тези про «кінець філософії». Можна виділити такі моменти: 1) «кінець» не є просте припинення, переривання, розпад, але «завершення метафізики»; 2) «завершення метафізики» не значить набуття досконалості, бо для встановлення цього немає критеріїв; 3) «кінець філософії» це таке завершення, яке гранично концентровано збирає «цілокупність її історії»; 4) отже повертає на початок. Можна говорити про такий кінець філософії, який постає її дійсним початком — звідси тенденція говорити «ніби кінець філософії», що покликане насторожувати, усувати «кінець» як простий обрив і включати множинні смисли слова.

Основний зміст кінця філософії як її початку є справою наук, які роблять своїм предметом те, що раніше належало філософії. Розкладання філософії на самостійні, але при цьому завжди сполучені один з одним науки, — це законне закінчення філософії. Філософія кінчається у нашому столітті, знаходячи властиві для науковості риси — «її кібернетичний, тобто технічний характер» [4]. У такому випадку досягає панування початок мислення, що представляє-розраховує, коли категоріям надається кібернетична функціональність і у них віднімається всякий онтологічний зміст. Головне питання: чи здійснено при цьому розкладі філософії на науки всі можливості філософії як способу думки? М. Гайдеґґер промальовує траєкторію філософської думки, яка здатна відпускати себе на простір первинно і негарантовано явленого і приходити до істинно присутнього: думка греків, геґелівська Передмова до «Феноменології духу», яка, по суті, є передмовою до всієї системи науки в цілому, заклик Гуссерля, який прозвучав у доповіді «Філософія як строга наука». Це робить філософія як метафізика, справа якої — це буття сущого, його присутність у вигляді субстанціальності та суб'єктивності. Побачена з погляду Геґеля та Гуссерля, справа філософії — це трансцендентальна суб'єктивність, хоча способи реалізації цієї справи (методи діалектичний та феноменологічний) різні. Яким має бути мислення, яке не є ані метафізика, ані наука? Гайдеґґер говорить про нього як про те, що знаходиться

за межею відмінності між раціональним і ірраціональним, і яке є тверезішим, ніж наукова техніка і тому стоїть осторонь ефективності та результативності, але саме воно і є таким, що надає можливість раціональності, ефективності, результативності. Словами Гайдеґґера, йдеться про продумування просвіту, який надає можливість світла і є наданням присутності. Але річ у тому, що слова, які вживає Гайдеґґер, не можуть стати термінологічно-категоріальними — як тільки «просвіт» набуде категоріального статусу, він втратить онтологічний зміст — і йому буде надано інструментальної функціональністі. Цей аспект філософії Гайдеґґера ретельно пояснює Бофре: він говорить про такий спосіб явища, який слідує чарівної невагомості дієслова, а не більш важкого визначення, що підходить для застиглого стану того, що є, тобто для іменника [5].

Звідси дивна схильність грецьких мислителів до того, що пізніше граматики називатимуть причастя. Причастя — є і дієсловом, і іменником одночасно. Але те, що воно називає, воно називає, відштовхуючись від дієслова. Йдеться, таким чином, про іменування в домінанті дієслова, коли не просто називають дійсне, але займаються ним так, як воно є — прослизаючи до його буття як модальності дієслова без уречевлення-фетишизації-подвоєння через іменник. Спосіб говоріння про «мислення, що підготовлює» не може не викликати нарікань оскільки випадає за межі філософії — і в цьому розумінні Гайдеґґер і сам говорить про її кінець, але це таке виходження за норми і зразки філософського мислення, яке при всій своїй некатегоріальності, у методично-педагогічному плані гранично опрацьовано, а не хаотично-докатегориально у своїй невихованості, як це часом вважається. І коли Гайдеґґер говорить про завдання підготовчого мислення, він говорить гранично чітко: ми все ще потребуємо певного виховання для мислення, і насамперед — знання про те, що означає «вихованість» і «невихованість» стосовно мислення, тобто справою філософії після кінця філософії залишається приготування до радикальної відкритості, яка має «лише підготовчий, а чи не засновуючий характер» і є пробудженням готовності людини до певної можливості, образ якої темний, а прихід — не гарантований. Тим самим відбувається звернення до філософії як радикального звільнення людини і надання їй її власної людяності, але не передбаченої — есенціально-преформістської, в іменнику, а діяльно-енергійної, в модусі дієслова.

Питання «Що таке людина?» обертається питанням «Що таке філософія?» і навпаки. В очах грека IV століття філософія створює людяність самої людини. Бути філософом — значить бути здатним до певного бачення, яке загалом спрямоване на те, що є таким, яким воно є. Таким чином, «кінець філософії» позначає ситуацію перетворення філософії з матеріалу, що приймається до відома, на предмет і підставу діяльної здатності людини призводити до присутності суще як воно є, що вводить необхідність розгляду філософії не як когнітивного, але як екзистенційного проекту. Тим більше, післягайдеґґерівський етап осмислення «слова та справи» філософії найчастіше тримає в полі уваги ці два полюси як такі, що конституюють буття філософії у світі. Ці два полюси і створюють діалог філософії з її іншими.

Вже після того, як цілісний погляд на сформульовану проблему склався, більше того — наука, мистецтво і релігія отримали імена «інших філософії», саме завдяки формулюванню «інші» я натрапила на книгу В. Десмонда «Philosophy and Its Others: Ways of Being and Mind» [6], яка вийшла у 1990 році, але у нашому інтелектуальному просторі не стала широко відомою. У подальшому я планую здійснити спробу зіставлення своєї роботи і способів розгортання питання у Десмонда, але це потребує подальшої ретельної роботи. На цьому етапі вважаю доречним відзначити спільність загальної інтуїції — філософія, центрована власною специфічністю, губить зв'язок з досвідом людського становлення і для неї є плідним «розмите» буття у інших духовних утвореннях. Ще один момент виразно присутній у Десмонда — розуміння філософії у зв'язку з сповненим складностей і різноманітних перверсій виробленням людського у людині, що обумовлює багатоманітність досвіду історії людського, що у XX-XXI ст. загострило питання іншості і відмінності.

Багатовимірне буття філософії: філософія як наука, наука як філософія

Проблема, винесена світ осмислення, супроводжує всю історію існування філософії: іманентно-прикровенно вона є у будь-яких роздумах, присвячених визначенню предмета філософії та специфіки філософського дискурсу — починаючи від Сократа

(його діалектики-майевтики) до культових постатей кінця XX століття Ж. Дерида (філософія як деконструкція) та М. Фуко (філософія як археологія знання в перший період його творчості та філософування як генеалогія влади-знання надалі). Розгорнуто-демонстративно проблема співвідношення та сумісності філософії та науки (і найчастіше в дусі нетерпимості та критичності по відношенню одна до одної) представлена роботами як позитивістськи орієнтованих мислителів: від О. Конта (епоха знання-науки скасовує знання-метафізику) до сучасних філософських осмислень науки, представники яких акцентують увагу не стільки на сутнісних параметрах науковості філософії, скільки на місці та ролі філософії для розуміння та розвитку науки, так і мислителями екзистенційно-антропологічного плану у різних варіантах — християнська філософія чуттєво-містичної спрямованості, екзистенціалізм XX століття, у деякій мері неокантіанство. Історія відносин філософії до науки знала різні часи — Спіноза з власної доброї волі оформляє свою думку за образом і подобою математики, Геґель гордовито увінчує ієрархію пізнавальних форм філософією як вищою (абсолютною) наукою і цим зведенням на вершину дає початок всебічній критиці філософії з боку більш корисних та явно-результативних позитивних наук.

Проблема наукових параметрів самої філософії найбільш гостро і однозначно сформульована Г. Геґелем: філософія має стати наукою в повному розумінні, переставши бути любов'ю до мудрості, і М. Бердяєвим: наука має бути науковою, філософія — філософською. У своїй однозначності обидві відповіді спонукають до подальшої роботи. І перше, з чого доречно почати, це стосунки науки і філософії з своєю історією — наука лишає свою історію позаду і бачить її шляхом до сучасного стану, філософія настільки невід'ємна від своєї історії, що можна говорити, що філософія існує як історія філософії.

Видимим і фіксованим першим для мислення постає мова, звідси установка на слухання імені того, що постає предметом розгляду. Що промовляє ім'я — «історія філософії»? У формулюванні застосована форма родового відмінку — як прочитується генитив? Що постає домінантною засадою — що є суб'єктом висловлювання? Це на письмі розрізнити важко, але інтонаційно це звучить так: *історія* філософії чи історія *філософії*? З чим ми маємо справу:

з історичним розгортанням різних формоутворень філософії, отже домінантним керуючим принципом тоді буде історія чи з становленням такої форми інтелектуальної діяльності як філософія, і тоді домінантним керуючим принципом постає філософія. І наступне важливе питання — що значить для філософії її історичне становлення і чи відрізняється історія філософії від історій інших пізнавальних галузей?

Установку на те, що є тут і тепер — тобто на домінанту часового моменту, просторової розташованості і власного сприймання людини — спростувати майже неможливо. Будь-що — навіть найвіддаленіші від повсякденності речі — в силу зацікавленості ними стають присутніми тут і тепер. Так само простим і тому нав'язливо неодмінним фактом є визнання того, що будь-що має свою історію — хоча переважно становлення як шлях до сучасності бачиться тим, що значуще мірою присутності свого результату. У такому розумінні можна винайти слабкі місця і висунути інші тези, але нав'язлива даність присутнього тут і тепер у будь-якому випадку потребує уваги. Таким розгорнутим феноменом інтелектуального життя європейського (або християнського??) світу є історія філософії, що ставить питання — чим викликано те, що минуле філософії не зникає, а зберігається у сучасності як довгий і можливо зайвий хвіст? М. Мамардашвілі у своїй книзі по Прусту кидає вислів, який звучить як правило поведінки людини — не висувай у світ хвіст, тобто не створюй можливості бути схопленим за нього: це те, що робить тебе вразливим. Історія філософії як довгий хвіст робить філософію предметом докорів і звинувачень. Розглянемо цей момент.

Чим виглядає історія філософії для повсякденного погляду? Історія філософії — випадкова послідовність вчень різних філософів, послідовність довжиною вже 2500 років. Цей звичайний погляд фіксує безліч філософських концепцій. Які пояснення існування історії філософії можна сформулювати?

Можливо вважати існування історії філософії *хибною формою незрілого стану* — як тільки буде досягнута істинна справжня безпомилкова форма, історія філософії буде усунута — якоюсь мірою це можна споглядати у різноманітних науках: Архімед, Ньютон та подібні творці-дослідники — це зовсім не історія, а сама наука, причому слід зазначити, що цими іменами позначений не цілісний

життєво-екзистенціальний особистісний вимір, а відкриті ними причинно-наслідкові зв'язки, необхідні і всезагальні закони, особистісний досвід творців невидимий у них, як незначущим є просторово-часове розташування. Ці закони живуть без контексту — будучи сформульованими, вони працюють у будь-якому часі і просторі, попросту кажучи, теорема Піфагора звучить однаково для німця чоловічої статі у XVIII столітті, який має одну ногу, і для української жінки XX століття, яка працює у Італії, забезпечуючи життя своїх дітей. Сучасна наука, виділяючи різні формоутворення класичного, некласичного і постнекласичного етапів, нюансує зміст і намагається приймати до уваги соціально-культурний контекст, і тим не менше: створена програма Мікрософт працює у будь-якій ситуації, а винайдена вакцина винайдена для всіх, навіть приймаючи до уваги алергічні реакції деяких. Цілком можливо буття філософії прирівнювати до науки, для цього є виправдані засади: 1) розум як орган 2) обгрунтування і пояснення як форма 3) логічно виважена система як результат. І у такому випадку історія філософії втрачає свою самостійність, входячи у логічно виважену систему, виключаючи можливості спілкування з іншими формоутвореннями, ща часом і маємо у сучасності, коли філософський дискурс понятійно виважений і жорстко професіоналізований, що зачиняє його у академічно інституалізованих рамках.

Можливий інший варіант, коли існування історії філософії вважається свідченням невиправданності існування самої філософії, яка має зникнути — від Конта (і Маркса певною мірою) до Рорті виникло багато різних проєктів. Але будь-які попередні варіанти підводять до розгляду сутнісно-змістовного — розуміння філософії як філософії, тобто розгляд «*самое само*» (О. Лосєв) філософії, що знов повертає питання розуміння предмету філософії і нескінченної множинності таких варіантів. Якоюсь мірою виникає чи то коло нескінченних блукань, чи то глухий кут, з якого немає виходу.

Постає питання природи самої філософії і відповісти на нього простим прямим визначенням значить мислити урізано однобічно. Плідним бачиться розрізнення філософії і філософствування [7], явне вже у Канта, для розгляду його розуміння звернемося до розведення ним філософії і філософствування у його викладі логіки [8].

Починає Кант з того, що розрізнює знання за джерелом походження: будь-яке знання має раціональний характер, але суто

раціональні знання є знаннями з принципів, яким він протиставляє знання історичні — які є знаннями з фактів [9]. Далі він експлікує розрізнення способу набуття знань людиною і говорить про те, що чисто історичний спосіб набуття знань (тобто з фактів) є неприпустимим для філософії: можна знати філософію, але не бути здатним філософствувати. Знання з принципів він вважає апріорними — вони обумовлюють сам досвід, не витікаючи з нього, Кант виділяє філософію і математику як дві різних апріорних науки [10].

За Кантом, філософія є система філософських знань, чи раціональних знань із понять. Таким є шкільне поняття цієї науки. За світовим поняттям (Weltbegriff) вона є наука про останні цілі людського розуму. Це високе поняття повідомляє філософії гідності, тобто абсолютну цінність. І справді, вона є тим, що одне тільки і має внутрішню цінність та вперше надає цінності всім іншим знанням. Адже завжди запитують, чому служить філософствування та його кінцева мета — сама філософія, що розглядається згідно з шкільним поняттям? У цьому схоластичному значенні слова філософія має на увазі лише вміння, у розумінні ж її світового знання — корисність. У першому тлумаченні вона є, вченням про вміння; в останньому — вченням про мудрість, і тому філософ не віртуоз розуму, але законодавець [11]. На що і звертає увагу Гайдеґґер [12]. Віртуоз ума є філодоксом, який не зважає на те, наскільки сприяє це знання останнім цілям людського розуму: він «дає правила застосування розуму для всіляких довільних цілей. Практичний філософ — наставник мудрості вченням і ділом — є філософ у власному розумінні. Бо філософія є ідея досконалої мудрості, яка вказує на останні цілі людського розуму» [13].

До філософії зі шкільного поняття відносяться дві речі: по-перше, достатній запас раціональних знань; по-друге, систематичний зв'язок цих знань, або поєднання їх у ідеї цілого. Філософія не тільки допускає такий строго систематичний зв'язок, але і є єдиною наукою, яка має систематичний зв'язок у власному розумінні та надає всім іншим наукам систематичну єдність. Що ж до філософії за світовим поняттям (in sensu cosmico), то її можна назвати також наукою про вищу максиму застосування нашого розуму, оскільки під максимою розуміється внутрішній принцип вибору між різними цілями. У останньому значенні філософія є наука про відношення будь-якого знання і будь-якого застосування розуму

до кінцевої мети людського розуму, якій, як вищії, підпорядковані всі інші цілі і в якій вони повинні утворити єдність.

І далі слідують знамениті чотири питання, під які можна підвести філософію у її всесвітньо-громадянському значенні: «1. Що я можу знати? 2. Що я маю робити? 3. На що я маю надію? 4. Що таке людство? На перше запитання відповідає метафізика, на друге — мораль, на третє — релігія і на четверте — антропологія. Але по суті все це можна було б звести до антропології, бо три перші питання належать до останнього. Отже, філософ має визначити: 1. Джерела людського знання, 2. обсяг можливого та корисного застосування будь-якого знання і, нарешті, 3. межі розуму. Останнє є потрібне, але також — хай не засмучується філодокс — і найважче. Філософу потрібні головним чином дві речі: 1) культура таланту та вміння, щоб застосовувати їх до всіляких цілей; 2) навик у застосуванні того чи іншого засобу до будь-яких цілей. Те й інше має з'єднуватись, бо без знань ніколи не можна стати філософом, але також і одні знання ніколи не створюють філософів, якщо доцільний зв'язок всіх знань і навичок не утворює єдності і не виникає усвідомлення відповідності цієї єдності вищим цілям людського розуму. Загалом не можна називати філософом того, хто не може філософствувати. Філософствувати ж можна навчитися лише завдяки вправам та самостійному застосуванню розуму» [14]. Отже, філософствування постає виділеним професіональним завданням, доступним тільки вибраним. І далі Кант дає історичний нарис філософії, починаючи з греків, і підводить до методу критичного філософствування, зміст якого у дослідженні дій самого розуму, розрізненню загальної здатності пізнання і дослідження меж розуму.

Як бачимо, історію філософії він вибудовує як шлях до самого себе, тобто слідує тому самому принципу, який застосовує пізніше Геґель. Ним виразно сформульована проблема параметрів самої філософії: «Посприяти наближенню філософії до форми науки, щоб філософія позбулася своєї назви любові до знань і стала справжнім знанням, — ось та мета, яку я ставив перед собою» [15]. Але знов спливає на думку зауваження М. Бердяєва: наука має бути науковою, філософія — філософською…

Але можливе і інше обгрунтування: якщо філософія є деяким режимом становлення людини як особливої форми буття (Платон,

Соловйов, Дільтей, Арон, певною мірою Ясперс), то філософствування є стихійною наївною формою вироблення людського у людині, Мамардашвілі говорить про реальну філософію як певний інтелектуальний режим, в той час як філософія є свідомо продуманою рефлексивною і обгрунтованою формою роздумів (світогляд і філософія). Саме такий варіант бачиться більш виправданим — якщо прийняти до уваги простір людського становлення як у індивідуальному вимірі, так і суспільно-публічному інституалізованому, то легко фіксується неминучість запитувального режиму людського життя — виразно присутньому у дитинстві і спочатку зверненому на навколишній світ, запитувальність стає гостро хворобливою і болючою при оберненні її на саму людину, яка при цьому потрапляє у вимір питань, які в історії людства отримали назву світоглядних і за якими визнаний статус вічних. Чисто формально систематично, можна говорити про підлітковий вік, але це спрощує постановку питання — емпірично фіксований факт іменування себе Я можна вважати першою дією філософствування, виділення себе у специфічний відділений від усього світового вимір, що і було зазначено Ясперсом як вісьовий час.

З перших своїх кроків в історії справа філософії — розрізнення того, що належить нам як зовнішнє додаткове благо (приналежність) та того, що є ми самі (буття). Знамените «Пізнай самого себе» відноситься до цієї суттєвості самого «самого». Саме входження у простір самого «самого» дарує самоочевидність і самодостовірність, що шукаються в подальшій історії людської думки. Це той несплячий стан, про який говорить і Декарт, і Паскаль, і Гете. Проте входження у простір самого «най» болісно, позбавлене заспокійливої безпосередності. Невипадково для первинного філософського акту найчастіше використовується метафора пробудження від сну, спадання пелени мороку і навіть філософської смерті. Сократа нагадує афінянам, що вони, як люди, яких будять під час сну, ударіть його і з легкістю вб'єте, послухавшись Аніта, і тоді все інше їх життя проведуть уві сні [16]. Не можу позбутися почуття, що сучасне неприйняття філософії представниками практичної результативності виходить саме від непереносимості жалісних совість докорів філософії, яка не втомлюється нагадувати нестаріючі, хоч і старі, докази, що від смерті піти неважко, але набагато важче уникнути морального псування, тому що воно

йде швидше, ніж смерть [17]. Після цих слів особливо чітко сприймається теза Гайдеґґера про забуття буття (тобто висування першому плані «приналежності і володіння», а не самого «самого») у новоєвропейської філософії. Невже те, про що попереджав Сократ, говорячи, що захищається не заради себе, а заради тих, хто, засудивши його на смерть, упустять дар, який дарує бог від імені філософії, сталося? Привабливість метушливої стурбованості результативністю і корисністю никне і блідне у світлі спрямованості на «найзначніше» (Плотін), на пошуки того, чому належить решта. У діалозі «Алківіад II» Платон устами Сократа попереджає, що володіння всілякими знаннями без знання того, що є найкращим, рідко приносить користь і, навпаки, здебільшого шкодить своєму власнику. І далі нагадує, що для благополуччя держави потребні ані стіни, ані зброя, ані величезні теріторії — якщо люди позбавлені чесноти. Отже, сенс і призначення філософії — робити щось із самою людиною, відкриваючи їй її особливе служіння Богові, як говорить Сократ. Доречно згадати попередження В. Бібіхіна, що не варто довірятися карикатурному образу філософа, який все роз'їдає своїми міркуваннями і для якого немає нічого святого. Благоговійне трепет і дбайливе зберігання спрямовані у філософії не на обслуговування добрих умов життя, але на збереження сенсу життя. Саме такий режим існування філософії працює як діалог — не стільки розмова з кимось, скільки наскрізна запитуваліність щодо усього існуючого, ризикуючи так і отримати остаточної відповіді щодо власного існування у світі.

У світлі встановлення сутнісних параметрів філософії як філософії бачиться необхідним звернути увагу на взаємини філософії і науки *зсередини самої філософії*: не стільки які відносини *між* філософією і наукою, скільки виявлення того сенсу, який може бути вбачений у твердженні *науковості філософії*. Наскрізним питанням у данному випадку постає таке запитання: у яких своїх параметрах філософія може розглядатися як наука? Тоді ми і маємо дві тези: Геґеля і Бердяєва.

Спочатку, слід звернути увагу на те, що вимога Геґеля наблизити філософію до форми науки містить таке розуміння науки, яке не співпадає з тим, яке стало загально розповсюдженим у сучасному світі, коли наука іменується *Science*. У Геґеля *der Liebe zum Wissen* має стати *wirkliches Wissen*, тобто отримати форму *Wissenschaft* —

як бачимо коренем поняття наука (Wissenschaft) у нього є знання (*Wissen*) і це вносить дещо інші нюанси смислу. Розуміння науки як *Science* і науки як *Wissenschaft* стало предметом розгляду багатьох дослідників.

По-перше, звернемося до книги «Об'єктивність» Дастона і Галісона [18], що вийшла у 2007 р. і відразу привернула до себе значну увагу. У контексті розгляду нашої теми слід зазначити, що вони говорять про перетворення історії *науки в історію* науки: це виразилося, по-перше, в поступовому переміщенні фахівців, що займаються цим предметом, на факультети і кафедри історії, і по-друге, наслідком стало те, що класичне уявлення про монолітну єдність сучасної західної науки було піддане сумніву, витісняючи уявлення про єдиний образ науки, що в цілому характерне для другої половини XX століття. Для першої половини XX ст. характерна позитивістська філософія науки, яка прагнула пояснити, що таке Наука і як працює науковий метод, а *історія науки* мала навести історичні приклади, які втілювали у собі ці сутності, та усунути погляди тих попередників, які рухались по іншому, такому, що вважається хибним, шляху. Наука мислилася як *особливий тип ментальності*, який сформував модерність, і тому спроба зрозуміти останню мала супроводжуватися відповідною формою науки — єдиної, сформованої на заході, яка і забезпечує прогрес. Однак з 60 рр. XX ст., починаючи з робіт Томаса Куна, історія науки (і разом з нею різні проекти соціального дослідження науки) приходить до радикального утвердження часової та просторової множинності наук, що втім не відбилося на ставленні до гуманітаристики, яку все одно підлаштовують під природничі науки.

У бесіді з приводу перекладу їх книги, автори зазначають, що область, яку становить англо-французька «наука-Science», дуже відрізняється від німецької «науки-Wissenschaft»: до середини XIX ст. англійською мовою «наука» досить сильно обмежувалася тим, що зараз називається природничими науками, тоді як принаймні у континентальній Європі, включаючи Францію, такого обмеження не спостерігалося до початку XX ст.

Культурно-історична аналітика засвідчує, що: розуміння «науки-Science» виникло у середовищі науковців, яке було створене під безпосередньою опікою короля Англії Карла II у XVII ст. З цього часу намітився помітний поділ між філософією і наукою, і тоді ж

між ними почалося суперництво, в якому наука вражаюче швидко зайняла перші позиції. Пізнавальна установка Лондонського королівського товариства щодо розвитку знань про природу (Royal Society of London for Improving Natural Knowledge) чітко засвідчена гаслом: «Нічого зі слів» (лат. *«Nullius in verba»*): тобто доказом мали бути лише проведені людиною експерименти, розрахунки, але не слова авторитетів, у чому чітко проглядається протистояння схоластичній філософії, для якої беззаперечними авторитетами були Аристотель і отці церкви. Отже, культивується достатньо вузький тип знання як експериментальної лабораторної діяльності, яка на підставі наукових дискусій та доказів створює нове загальновизнане знання про світ. «Процес наукового дослідження повинен нагадувати судовий процес з наявністю багатьох свідків, речовими доказами та принципом змагальності сторін. <…> Людей, присутніх під час проведення експериментів, просили висловитись лише про те, що саме вони особисто спостерігали в даних дослідах. Відмова від суперечок про метафізичні сутності й базування лише на інструментальній конкретиці експериментів стали найважливішими рисами новітньої англійської науки — science» [19]. Такий тип науки відповідає дефініції Кембриджського словника: «Наука — це ретельне дослідження структури та поведінки фізичного світу, особливо шляхом спостереження, вимірювання і проведення експериментів та розробки теорій для опису результатів цієї діяльност*і*» [20]. Отже, до «науки-Science» належать лише пізнання «структури та поведінки *фізичного* світу», які досліджуються за посередництвом методів *спостереження, вимірювання та проведення експериментів*. Таким чином, не тільки гуманітарна сфера знання, але й чиста математика та логіка виключаються з «науки-Science».

Аргентино-американський філософ науки Маріо Бунхе фіксує цей парадокс. З'ясовуючи специфіку наукового пізнання, Бунхе зауважує, що у країнах, де говорять німецькою мовою, будь-яке серйозне (але не обов'язково осмислене, послідовне та верифіковане) міркування наділяється ярликом науковості. Наприклад, Гуссерль описував феноменологію як strenge Wissenschaft (точну науку) [21] , що не співпадає з образом науки як верифікованого знання. Саме цей тип пізнання і вважається науковим, і це приводить до того, що у англомовних країнах слово «наука» відноситься до дисциплін, які вивчають природу, духовну діяльність і суспільство,

за винятком дисциплін, що мають справу з формами мислення. Іноді термін «емпірична наука» використовується для позначення усіх наук, у яких застосовується спостереження або експеримент, а також і те, і інше [22]. Бунхе фіксує парадокс: в країнах англійської мови ми математика і логіка, які є за загальним визнанням найвищою мірою науковими, слово «наука» зазвичай не вживається [23]. У англо-американській традиції існує абревіатура STEM (science, technology, engineering and mathematics), отже математика не входить до science у вузькому розумінні.

Показова історична генеза пізнавальних форм від греків до XVII століття. Хоча понятійно-концептуальний тезаурус науки сформовано під впливом грецької мови, науки у сучасному розумінні у греків не було. Український дослідник історії науки підкреслює [24], що греки мали низку термінів для позначення різного роду знань, які їм були необхідні. Зокрема це такі терміни: — «γνώσις» («гнозис») — напівтаємне знання сутності речей (згадаємо гностицизм та гносеологію); — «φρόνησις» («фронесіс») — знання про належне й неналежне, тобто практична мудрість; — «μάθημα» («матема») — знання про щось; те, чому можна навчити, наприклад, мистецтву рахунку (знання про що-небудь); — «ἐπιστήμη» («епістема») — безкорисливе пізнання чогось; знання як система положень і правил в певній галузі. У новогрецькій мові для перекладу слова «science» використовують слово «επιστήμη», але у давніх греків воно позначало не тільки знання, але й уміння, здатність що-небудь робити (походить від дієприкметника «ἐπιστάμενος» — «той, хто знає, як»).

Для суттєво значущого для філософії розрізнення знання і гадки у Парменіда задіяне слово «επιστήμη» і це слово було перекладено латиною як scientia — знання, обізнаність, свідчення. Слово «επιστήμη» набуло дещо іншого смислу, будучи використаним Фуко для позначення узгодженості типу пізнання з загальними культурно-історичними принципами.

Повернувшись до тези Геґеля про необхідність філософії стати наукою, зазначимо, що слово «Wissenschaft» виникло у ранньонововерхньонімецькій мові у XV столітті як калька латинського слова «scientia», яка утворена за аналогією: «scire» (знати на основі побаченого, вивченого) було замінене на давньонімецьке «wissen» (знати, бачити, знаходити), а субстантивація

«entia» перетворилася на «schaft» — стрижень, підстава. Тобто первісно слово «Wissenschaft» означало «знання основ, підстав» і використовувалося в доволі широкому значенні вчення, доктрини, навчальної дисципліни тощо [25]. С. Секундант стверджує, що термін «Wissenschaft» витісняє з ужитку популярний до цього термін «Gelahrtheit» завдяки Вольфу і утверджується у німецькій філософії, позначаючи *специфічну нормативність* — дещо іншу, ніж у англомовному scientia. Нормативність «науки-Wissenschaft» стосується будь-якого систематичного дослідження, що реалізовано у німецькому ідеалізмі: «наука-Wissenschaft» розуміється як система, впорядкована відповідно до її принципів. Отже визнається можливість досить своєрідної вихідної даності не емпіричного характеру, а умоглядного, що розповсюджується і на філософію: для Вольфа філософія є вже не вченістю (eruditio/Gelahrtheit), а наукою (scientia/Wissenschaft) [26]. Довести таке розуміння філософії до досконалості і ставить Геґель, але, як відзначалося вище, філософія-Wissenschaft не організується за принципами Scientia, хоча англійською мовою його «Науку логіки» і перекладають як «Science of Logic», створюючи для англомовних мислителів такі очікування, які не можуть виправдатися і Геґелева філософія кваліфікується як облудна містифікація. Геґелева вимога філософії стати наукою стосується граничної рефлексивності щодо самої себе і розгортання цілісної повноти становлення, а не голого кінцевого результату.

До кінця XIX століття філософія виявилася викинутою на периферію, а статус головної науки набуло природознавство. З того часу ця тенденція лише посилювалася. У XX столітті наукові дослідження розвивалися так бурхливо, що тепер наука вважається не просто одним із джерел істини, але її єдиним джерелом. Так, у сучасних виданнях, присвячених філософії та методології науки, майже загальним місцем стало твердження, що соціально-гуманітарні науки все більшою мірою починають набувати статусу загальнонаукової парадигми, що вони так чи так починають задавати загальну тональність науково-пізнавальній діяльності [27]. В. Петрушенко зазначає, що при цьому ігнорується нюансована відмінність гуманітарного пізнання від соціального — адже воно спрямоване на дослідження духовних — ментальних та смислових процесів, важливе для інтелектуального режиму європейської культури.

А. Ахутін говорить про філософське єство європейської культури, коли у центр потрапляє людина, стурбована своєю людяністю, точніше слід говорити про людськість — яким би незвично корявим не було це слово.

Для континентальної Європи характерним стає таке розуміння науки, яке сформувалося під дією декартівської методології, тобто бачиться діяльністю для досягнення ясного і чіткого знання про весь оточуючий світ. Декарт підкреслює значущість «книги світу» всупереч читанню «книг філософів» він знаходить критерій достовірного виправданого знання у такій організації думки, яка відповідає математичному пізнанню: досконалість математичного знання полягає в тому, що з одного принципу та небагатьох основних посилок будується з безумовною очевидністю та необхідністю органічно цілісна система істинного знання, що і стає зразком для філософії, з часів піфагорейців звабленої мрією зробити філософське вчення достовірним через наближення його до математики. Декарт дав цій мрії настільки переконливе вираження, що вся наступна метафізична філософія Спінози, Лейбніца, а також філософія Канта, Фіхте і Геґеля пройнята тим же ідеалом дедуктивно-математичного виведення системи ідей про засади і основні закони буття з небагатьох аксіоматично достовірних істин розуму.

Проте Декарт, який жив у середині XVII століття, не проводив жодної різниці між філософією та наукою. Сучасники вважали його продовжувачем наукових досліджень Галілео Галілея, але сьогодні його вважають швидше представником філософії, а не науки. Розрив засвідчений Лейбніцом і Ньютоном, які опинилися по різні сторони здавалося непереборної прірви, яка розділила науку і філософію, незважаючи на те що Лейбніц вважав себе вченим, а Ньютон — філософом, що відображено в назві його найвідомішої праці «Математичні початки натуральної філософії» (1687). Але показова його знаменита теза «Фізика, стережися метафізики», яка стала керівним принципом для XVIII і XIX століть. Хоча характерно, що багато філософів починали з питань, які мають відношення до науки як природознавства: Кант прославився як фізик ще до того, як розробив свою філософію, Гуссерль займався математикою, Володимир Соловйов спочатку поступив на історико-філологічний факультет, але незабаром перевівся на природниче відділення фізико-математичного факультету.

Декартівська установка на достовірність cogito, тобто факт безсумнівного існування суб'єкта, який сумнівається, перетерпіла різноманітні модифікації: у німецькому ідеалізмі вона була реалізована як послідовне розгортання трансцендентальної суб'єктивності як основи конституювання людської суб'єктивності, у XX столітті акцент зсунувся на сам факт існування (sum), що стало генетичним принципом різноманітних антропологічних концепцій, спроба такого екзистенціально-антропологічного трактування Декарта запропонована М. Мамардашвілі, визнання Расселом деякої відмінності філософії у тому, що її методи спираються на критику, а не емпіричний факт. Своєрідної модифікації цей принцип здобув у Просвітництві, на грунті якого була висунута установка на подолання «темряви» людських забобонів та усунення деспотизму політичної та духовної влади, чому і має сприяти наука, що засвідчено Енциклопедіями просвітників.

У добу Просвітництва філософія та наука уклали союз у боротьбі за раціональний погляд на світ, який мав прийти на зміну забобонам, і виступили єдиним фронтом проти релігії. Втім, один із союзників виявився значно сильнішим за інший, і філософія змушена була пуститися на пошуки нових завдань. Наприклад, вона стала свого роду служницею науки, розчищаючи для неї простір очевидності і усуваючи сумнівні прпущення. Такий погляд на роль філософії набув широкого поширення, особливо в англомовному світі. Виходячи з цього погляду, філософія сама по собі не може бути джерелом позитивного знання і повинна задовольнятися розчищенням дороги від перешкод, що заважають науці у пошуку знань. Інакше кажучи, власне філософських проблем із цього погляду немає — філософія має бути усунута як історично мінливий шлях пізнання. На цьому грунті і виникає позитивізм, у своїх перших витоках пов'язаний з Контом, хоча вже Фейєрбах говорить: «Meine Philosophie — keine Philosophie», моя філософія — вже не філософія. Маркс та Енгельс теж вважали, що їхня філософія — це не філософія.

У XX ст. ця установка отримала набагато ширший зміст, зберігаючи вихідний принцип знання, орієнтованого на дуже *вузько трактований досвід як дослідну діяльність*, що передбачає застосування певних інструментів та приладів, вмінь і навичок поводження з ними. Це бачилось гарантією від довільності висунутих

припущень і недостатньої обґрунтованості встановлених закономірностей. Зрештою, отримує аксіоматичного визнання принцип, відповідно якого наука не повинна ставити перед собою нерозв'язного і безплідного питання «чому?» і «що?», а має ставити питання «як?», що стає засадою інструменталізації пізнання. Конт акцентує утилітарно-практичний вимір науки, що підсилюється у XX столітті і покладено у засади еволюційних концепцій пізнання: наука перестає розумітися як пошук істини і стає засадою технічного забезпечення умов людського існування.

Напівнесвідомий утилітаризм сповідує точку зору, відповідно до якої якщо щось ефективно працює і дає результат, то наївно та нерозумно ставити питання про істинність, тобто якщо пізнання не є відображенням, репрезентацією, але обслуговує активність людини, то цілком переконливими бачаться принципи радикального конструктивізму Глазерсфельда [28], який говорить про радикальність радикального конструктивізму і бачить її у тому, що радикадьний конструктивізм пориває із загальноприйнятою традицією та пропонує теорію пізнання, у якій поняття знання більше не співвідноситься з «об'єктивною», онтологічною дійсністю, а визначається єдиним чином як встановлений порядок та організація емпіричного світу — і це справа досліду — штучно, отже самовільно організованої активності людини, досвід як зустріч людини з світом і упорядкування його у приналежний йому порядок, не допускається. Е. Глазерсфельд посилається на думку Ксенофана щодо недоступності людині і істини про Бога і світ; більше того — навіть якщо людина натрапить на абсолютну істину, сама дізнатися вона про це не може, оскільки їй суджена тільки видимість і стверджує, що скепсис у відповідності до знання дійсності характерний вже грекам [29]. Але все-таки зберігається здоровий сумнів: оскільки ми живемо у відносно стабільному і надійному світі, то як це можливо — якщо ми не маємо жодної можливості ні стабільність, ні регулярність приписувати об'єктивній дійсності? І сам знімає постановку проблеми: знання конструюється живим організмом таким чином, щоб безформенний у собі і для себе емпіричний потік впорядковується наскільки це можливо і можливості для конструювання упорядкованості визначені попередніми щаблями, тобто це не стільки реальність, скільки криза попереднього конструювання, яке і має бути оновлене.

Ще більш переконливо для утилітаризму здорового глузду звучать принципи біологізованого розуміння пізнання, що черпає свою очевидність з характерного для нашого часу натуралістичного бачення людини, коли знання стосується вміння адекватної потребам поведінки, у такий спосіб «пізнання не стосується об'єктів, бо пізнання — це ефективна дія» [30]. У контексті теми, що розглядається, показовим є посилання авторів біологізованої концепції пізнання на мистецтво — творчість М. Ешера не тільки згадується, але й наводиться як свідчення-підтвердження. Його картина «Картинна галерея» демонструє, за думкою авторів, розчинення погляду у тому, що споглядається, усуваючи можливості зафіксувати межі між тим, хто споглядає, і тим, що споглядається. Реальність є нічим іншим, як узгодженим суспільним конструюванням, що замінює і об'єктивність, і реальність. Поняття аутопойєзиса, що у своїй етимології спирається на втішні для людини характеристики — само-побудова — підкуповує можливістю бути ідеологічним обґрунтуванням владного свавілля — і індивідуального, і, що набагато витонченіше, соціального: аутопоезна система розглядається як така, що «витягує сама себе за волосся», створюючи власні компоненти, що звучить обнадійливо та відповідає індивідуалізму секулярної цивілізації. На цій підставі виникають всілякі варіанти акцентуювання уяви, найбільш виразно представлені в політиці та мистецтві, які зрештою спираються на свавілля реформатора чи революціонера, який не бажає бачити реальність, але конструює її.

Доречно навести думку відомого українського дослідника феномену пізнання В. Петрушенко цілком: «Тоді під питання ставиться самий сенс пізнання: замість проникнення у зміст і сутність сущого, замість схоплення (рецепції) існуючого та його інтелектуального опрацювання ми опиняємося в ситуації, коли суб'єкт, діючи 'від себе', порається у власних рисах та властивостях, а існуюче лише вносить певні корекції в його довільні прагнення самореалізації. І якщо в наш час дещо подібне справді можна вбачати в пізнанні та інтелектуальній діяльності (хоча й далеко не тією мірою, як це часто подають конструктивісти), то в попередні історичні епохи ситуація виглядала геть не такою, і в цьому випадку посилання на недостатню проникливість наших попередників може лише викликати посмішку. Та й взагалі, на серйозному рівні вести мову про те, що так звана реальність конструюється виключно

людською інтелектуальною активністю, в епістемологічних (когнітивних) дослідженнях абсолютно не виправдано хоча б тому, що, якщо ми не відрізняємо наші конструкції від того, що нам надається з онтологічною впертістю, ми не зможемо вести мову навіть про конструктивну діяльність розуму, а визнаючи таке, ми будемо змушені ставити питання про те, що існуюче дається нам, принаймні, у двох формах: у формах наших конструювань і в деяких інших формах, які вже виходять за межі таких дій. Якоюсь мірою має сенс вести мову про конструювання соціальної реальності, проте також лише у певному розумінні та в певних ракурсах. Отже, безумовно, в наш час існують певні підстави та проглядаються прагнення для того, щоб перетворити науку і різновид соціального програмування у різновид певного типу ідеології (тут автор посилається на Габермаса — *В. Л.*), проте такі прагнення постають, скоріше, лише варіантом радикальних крайнощів у розв'язанні справжніх і серйозних проблем людського пізнання» [31].

При зіставленні науки- Science і науки- Wissenschaft помічається парадоксальна риса наукового знання: загальновизнано, що наука пов'язана зі здобуттям нових знань, отже орієнтована на зростання і творчість, але вимога емпіричної перевірки і удостовірення з подальшим практичним впровадженням вносить інший аспект, який стає основою індустріально організованого виробництва — наука постає істотно пов'язаною з репродукцією, отже творчість як те, що лежить у її основі, випадає з поля її завдань — неможливо науково обгрунтувати і надати виправдану «технологію» творчості, засади такої дії належать суб'єкту, за схолостичною традицією тому, що «знаходиться під», і це знаходження не підлягає емпірично удостовіреним способам фіксації і закріплення з метою збереження і передачі іншим, чим займається «Наука-Science».

У XX столітті філософія виразно виходить за межі науковості. По-перше, виявлено неприйнятність для філософської філософії суб'єкт-об'єктного поділу: наука можлива при повній активності суб'єкта, який поставивши щось перед собою, робить його своїм предметом і повністю реалізує свою владу над об'єктом. М. Бердяєв говорить про «смерть Великого Пана» [32], тобто природа перестає бути пануючо-всеохопною і людина науки підозріло ставиться до всього, що не вдається використати як інструмент

і її звеличення обертається приниженням, що виразно засвідчено Бердяєвим [33]. Це та риса знання, яка від Ф. Бекона до Фуко забезпечує владу людини над середовищем свого існування, але в XX столітті осмислюється як неправомірне посягання на суб'єктність світу (М. Бердяєв, М. Гайдеґґер, Р. Гвардіні, Г. Батіщев). На відміну від новоєвропейської філософії, що тяжіє до науки і спирається на суб'єкт-об'єктне відношення (стаючи філософією суб'єкта), філософія XX століття акцентує вимір, що зближує її з релігією і спирається на форму самоодкровення і причетності (стаючи діалогічною філософією), але про це мова буде йти пізніше. По-друге, невід'ємною рисою пізнання у формі науки є очищення від антропоморфності: якщо людина діє за метою, телеологічно, то така постановка питання вважається наївним антропоморфізмом, наука орієнтована на причинно-наслідкові зв'язки і «не винаходить сутностей» — філософія ж укорінена в людському суб'єктивно-особистісному світі, що зближує її з мистецтвом — про це також піде мова пізніше, хоча тут все не так прямо.

Можна побачити, що як тільки філософія безпосередньо співвідносить себе з наукою, вона втрачає людиномірність, що і зафіксовано у концептах «смерть людини» і «кінець філософії». За С. Кримським (далеко не самотньому у своєму формулюванні): філософія є шлях людяності та надії. І третє, на що необхідно звернути увагу, — це неможливість підходити до філософії як до кумулятивної форми знання, коли наступні щаблі розвитку скасовують певною мірою попередні, вводячи їх у себе як окремі випадки більш глобальних теорій. Внаслідок цього філософія зберігає множинність обґрунтувань і аргументацій, не урізаючи їх до єдиної правильної точки зору. Як зазначив М. Попович: «Я переконаний — філософія ніколи не стане наукою, а отже, збереже плюралізм шкіл та напрямків, характерний для XIX та XX століть. Ближчими до науки стають окремі сегменти філософії, а не вона цілком» [34].

Хоча слід зауважити, що цілком виправдана установка Бердяєва на вірність власному духу філософії, приховує небезпеки або переповнити філософське співтовариство дилетантами, лінивими говорунами-профанами, які з радістю видають свою наївну розумову еклектику за своєрідну форму філософствування, або віддає філософію чиновному апарату ідеологічних бійців будь-яких

фронтів — класових, релігійно-конфесійних. партійних угруповань, які філософську специфічність на відміну від безпартійної науки вбачають у послужливо-упередженому «що вам потрібно?». Найбільш знаменитий і широко відомий шедевр подібного підходу — це ленінське визначення моральної дії як такої, яка служить справі революції. Не слід думати, що час подібних визначень минув. Один із виступів на конференції 2007 року, присвяченій взаєминам між державою та церквою, із дивовижною вірністю ленінській логіці названо «Церковна проповідь: тест на українськість». Так що розуміння специфіки філософії як безхребетної послужливості (або злободенної заангажованості, що не надто відрізняється) збережено і примушує філософів роль і значення філософії розуміти за принципами ринкового попиту (тобто, на кшталт «хто платить гроші, той і замовляє музику»). Для іменування подібної установки у філософії К. Свасьян згадує слова Г. Башляра: «За старою філософією *як би*, слідує філософія *чому б ні*». Не викликає сумніву суспільна значущість філософії, що зростає в ситуації високотехнологічної цивілізації та нерівноважності у суспільному розвиткові, але суть її не в ідеолого-партійній сакралізації.

У той самий час, коли філософія почала орієнтуватися на науку як свого роду зразок, намітилася і зворотна тенденція, найпомітнішими представниками якої стали Гайдеґґер і Вітгенштайн. В юності Вітгенштайн був дуже стурбований домінуючою позицією, яку зайняло природознавство в сучасній картині світу, відсунувши в тінь всі інші дисципліни. Наукові теорії — наприклад, класична механіка, прагнуть описувати світ загальними формулами. Проблема в тому, що ці загальні формули претендують на універсальність і пояснення абсолютно всього. І тоді філософія має взяти на себе завдання обмежити сферу дії науки та відокремити власну сферу впливу від областей наукових дисциплін. Ця тема отримує подальший розвиток у пізній філософії Вітгенштайна. Його не влаштовувало панування науки та проникнення її у сфери, для неї не призначені. Він хотів зрівняти наукові теорії з незліченними альтернативними точками зору на ті самі проблеми. При цьому він заперечував право науки втручатися у філософські питання. На його думку, метафізичні питання характеризуються неясністю мовних формулювань, які намагаємося прояснити з допомогою наукових питань. Він проводить сувору різницю між філософією

і наукою і стверджує, що найгірші помилки філософії виникають через спроби описати безпосередній досвід мовою фізичної науки. Філософія — не знання, а діяльність.

Гайдеґґер також вважав, що сцієнтизм — уявлення про те, що лише наука здатна дати нам адекватне і фундаментальне уявлення про мир і пояснення будь-якого явища — шкідливий для філософії, причому Гайдеґґер заходить у своєму неприйнятті науки навіть далі, ніж Вітгенштайн. Він стверджує, що наука сама по собі не є важливим інструментом, що допомагає встановити та зберегти важливі істини. Звідси і роздуми Гайдеґґера щодо того, що справжнє мислення невідоме науці [35]. Очевидно, він має на увазі, що наука не займається фундаментальними онтологічними питаннями. Філософія не може бути наукою, оскільки будь-яка наука позитивна, тобто заснована на емпіричних даних. Але філософські питання не є емпіричними. На них не можна відповісти, просто вказавши на відповідні емпіричні дані. Саме тому деякі питання, які спочатку були філософськими, згодом стають науковими.

Дехто стверджує, що прірва між філософією та наукою нездоланна, інші ж вважають, що вони плавно перетікають одна в одну. Останньої позиції дотримувався, наприклад, Бертран Рассел. Він стверджує, що філософське знання нічим суттєвим не відрізняється від наукового знання. Однак при цьому Рассел вказує на те, що деяка відмінність є, тому що методи філософії спираються на критику, а методи науки насамперед на емпіричні докази. Завданням філософії стає критичний розгляд тих принципів, якими ми користуємося як у науці, і у повсякденному житті. Але слід повернутися до Гайдеґґера, який звертає увагу на те, що на відміну від філософії, наукові дисципліни не ставлять під сумнів свою основу, а саме — розуміння буття, яким зумовлене ставлення до об'єктів дослідження, що лежить в основі всіх теорій. Філософію відрізняє від наукових дисциплін саме те, що філософія не сприймає суще як даність. Згідно з Гайдеґґером, філософія виходить за межі сущого і ставить під сумнів саме ті даності, на яких засновані всі емпіричні науки. Погляди Гайдеґґера розвивав його учень Ганс-Георг Ґадамер, який визначив свою філософську герменевтику як захист практичного розуму від повсюдного засилля сцієнтизму. Г. Батіщев підкреслює, що філософія не вибудовується на готовому фундаменті, раз і назавжди прийнятому за основу,

але виробляє свій перший принцип, тобто початкове має бути вироблене. Це виглядає парадоксом, але справа у тому, що вихідна даність філософії має умоглядний характер, що зовсім не усуває її реальності.

Якщо спробувати жорстко-логічно висловити внутрішні взаємини філософії та науки, можливі такі варіанти. 1) Філософія — первинне лоно науки, будівельне риштування дійсно-наукового знання, що відкидається в міру зміцнення науки. Ця позиція або оголошує філософію пройденим щаблем, знятим у науці, або залишає за нею дидактично-виховне (світоглядне) та ідеологічне значення (тобто елімінує з неї теоретичний зміст і поміщає в розряд суто практичного). 2) Є варіант, дуже втішний для філософії — досконала філософія увінчує науку, перевершує її, наука залишається всередині філософії як матеріал і засіб для філософських узагальнень. Ця позиція здавалося б високо підносить філософію, але насправді позбавляє її власного змісту, перетворюючи філософію на функцію від розвитку науки. 3) Можлива ситуація розведення предметних та смислових просторів філософії та науки — як толерантно-доповнюючих один одного, так і нетерпимо-критичних стосовно один одного. Така позиція досить плідна на перший погляд, оскільки кожній із сторін надає свою долю; але будучи коректною в ліберально-правовому відношенні, при сутнісно-рефлексивному продумуванні вона заходить у глухий кут, бо одночасно виявляється неминуче сходження філософії та науки за цілою низкою параметрів.

Науку та філософію споріднює те, що вони базуються на дискурсивному мисленні та прагнуть пояснювати дійсність, проте кожна наука має відносно чітко окреслений предмет свого вивчення та дослідження, який постає частиною реальної дійсності, а предмет філософії, як вже зазначалося, постає, майже безмежним, та ще й історично змінним. У наші дні все більш поширена установка на виявлення власних філософських завдань і специфіки філософії у зв'язку з цим, коли вона при всій своєрідності, одна з... А це означає, що вона 1) певним чином відмежована від решти; 2) вона особливим чином визначена всередині самої себе і 3) специфічно пов'язана з усім іншим.

Наука є спеціально культивованою пізнавальною діяльністю. Вона спрямована на виробництво достовірних перевірених знань

і постає в реальному житті в таких проявах, як сукупність знань, як спеціальна пізнавальна діяльність, як сукупність соціальних організацій та інститутів, у яких зосереджена така діяльність. У центрі уваги наукових знань обґрунтування, доказ, достовірність. Наскільки задовольняє цим параметрам філософія?

Ми живемо у світі, де наука має досить міцний шановний статус. Навіть при деякій наростаючій недовірі науці, її авторитет і значущість важко заперечити, можливо, навіть вони безперечні. Як і наука, філософія постає і як сукупність знань, і як пізнавальна діяльність, зосереджена у системі організацій. Як знання, що у своїй розвиненій формі тяжіє до інтелектуальної діяльності, філософія зосереджує свою увагу на достовірній обґрунтованості та доказовості, але вони досить специфічні — звернені не до рецептурно-технологічного аспекту (хоча філософський текст легко імітує цю форму), а до прориву за обрій вже існуючих шляхів та рецептів. До філософії тяжіє та думка, що рухається на кордоні, межі, яка фіксує свій абсолютний початок — як понятійне осмислення сутностей речей філософія ставить завдання встановити межу-міру речі у її довершеності, як поняттєве осмислення власної природи прагне зафіксувати абсолютне начало. Ця інтенція присутня і у апофатичному Богопізнанні, і у вченому незнанні Миколая Кузанського, і в утвердженні безумовності сфери свідомості, і в антиноміях І. Канта, і в пізнанні Незбагненного С. Франка.

Філософія як знання є невпинним запитуванням про засади — про засади світу, умови та підстави думки про світ та у світі, про граничні підстави людського буття та про початок як такий. Рефлексивність філософської думки, незаперечна ніким (принаймні, мені невідомі концепції, що заперечують це), пов'язана саме з тим, що філософія обертається на початок, умовою її розгортання, просування вперед є міркування щодо власної підстави — цю межу М. Гайдеґґер називає Kehre. Саме зверненість до початків робить будь-яке філософське дослідження спробою — як у тлумаченні незавершеності та догматичної незакінченості, так і у розумінні неминучості особистісної роботи з виконання думки, пов'язаної з осмисленням власної ситуації, продумуванням свого досвіду. Філософія як філософія (не як стихійно-реальне філософствування, пов'язане із світоглядним

самовизначенням людини, а як центрована на свою специфіку інтелектуальна діяльність) у своїй зверненості на початок прагне обґрунтувати і доказово зафіксувати початок, зробити його переконливим і достовірним, але абсолютний початок не може бути вивідним, про початок не може бути доказової думки та філософія буквально провисає над безоднею — над тим, що немає дна, підстави, гарантії. Цей безосновний початок у європейській античній традиції осмислюється як чисте буття, східна думка (найбільше індійська) фіксує як ніщо, але і там і там у своєму граничному виконанні думка прагне за межі даної відчутності і працює не з чуттєвим зором, а з умобаченням. Це дозволяє класифікувати філософську думку як метафізичну.

Метафізика знаходить своє місце не як одна з філософських дисциплін, а як розгорнуте запитання (навчальні посібники говорять «наука») про надчуттєві граничні підстави сущого. Є всі підстави вважати метафізику власним сутнісним ім'ям філософії на відміну від світського, тобто зрозумілого більшості, іменування. Негативне ставлення до метафізики як такої характерне саме для тих епох і концепцій, які тяжіли до виживання філософії, стверджуючи, що вона вичерпала своє призначення, або, принаймні, до усунення з філософії відкритості та свободи (невизначеної та примхливої філії), акцентуючи увагу на мудрості, досконалому знанні, науці. І не випадково повернення метафізики у XX–XXI ст. Метафізичні міркування мають суб'єктивний характер. На мій погляд, камінь спотикання — розуміння суб'єктивності, проблема ж у смислових зв'язках, які починають працювати при виявленні параметрів суб'єктивності. Логіко-смислова робота з поняттям «суб'єктивність» (під тим чи іншим ім'ям) становить ґрунтовну традицію новоєвропейської філософії.

Відкриття Кантом конститутивної ролі суб'єктивності по відношенню до предмета знання мало наслідком психологічний релятивізм у пізнанні — необхідність і всезагальність наукового знання виводилися з суб'єктивності, зрозумілої як заломлення та спотворення (принаймні, модифікація) об'єктивного вселенського буття, що засвідчує реальність і істинність волі, унікальної одиничності-єдиності *(единственности)*, незрівнянної самості. Діапазон смислів коливається від утвердження суб'єктивного як такого, що відноситься до такої думки, яка найбільш всеосяжно-конкретна,

цілісна, до поблажливого розуміння суб'єктивного як обмеженої вузької точки зору — у дусі беконівських «ідолів печери». Ставлення до так зрозумілої суб'єктивності може бути як позитивно-приймаючим, так і критично-негативістським.

Зжила себе метафізика, що оформляє себе як систематичне висловлювання про цілокупну реальність світового цілого, в яке включена людина, але Касірер говорить про іншу метафізику, пов'язану з мисленнєвою роботою Канта, який змінив розуміння предмета метафізики і для якого метафізика відкриває не невідомі нам місцевості по той бік чуттєво сприйманого світу, а темний простір нашого власного розуму, тобто метафізика доводить до ясності та виразності те, що дано нам як темне і складне ціле і робить для нас його структуру прозорою.

Можливий деякий висновок: як робота зі свідомістю (духом) філософія постає як метафізика, як спрямована до первинного початку всього — як онтологія, як методично центрована на способі свого здійснення — як логіка та епістемологія (або гносеологія, що в даному випадку синонімічно), але неминуче у всіх своїх виявленнях вона зафарбована антропологічно. Хоча її увага до людини досить своєрідна — як природня істота з певними властивостями людина не є предметом уваги філософії, у центр потрапляє людина можлива, що конституюється у результаті її зусилля постановки її на межу і здатності вийти за межі себе, що і є дією звільнення — тобто свідомим культивуванням трансцендуючого зусилля ставити своє людське буття на межу можливостей, що надає засади набуття нового виміру, тоді філософія стає «наукою людської свободи». В даному випадку слово «наука» пред'являє нам два смисли — і як свідома фіксація досвіду (так у Бердяєва ціла низка теоретичних філософських текстів має в назві слово «спроба»: «Спроба есхатологічної метафізики», «Про призначення людини. Спроба парадоксальної етики»), і як система достовірності у своїй обґрунтовуючій розгорнутості знань, що фіксує слово *досвід*.

Отже, як «наука людської свободи» філософія перевершує, переступає добре опрацьовану форму науковості і вступає на хисткий ґрунт безосновних, підвішених над прірвою запитань, готуючи людський розум до польотів і сходження, до творчих зухвалих звершень.

Багатовимірне буття філософії: філософія як мистецтво, мистецтво як філософія

У 1919 році Сергій Прокоф'єв написав оперу «Любов до трьох апельсинів», на мій погляд, дуже характерну для мистецтва початку XX століття — часу значного крену мистецтва у філософію, вірніше у філософське мистецтво. Глибинна сутність цього крену не в тому, що художники починають надавати своїм творам форму філософського трактату і оперувати поняттями філософії (хоча і це бувало), але як проблематизація самого мистецтва — яким йому бути і що воно є таке. Опера була написана вже в Америці, але задум її пов'язаний з театральними враженнями дореволюційної Росії, де в пошуках нових театральних форм відбувалися різні перетворення сценічних постановок (можна згадати відлуння такого експериментування в чеховській «Чайці»). Сценічна частина опери була побудована своєрідно: вона поєднувала три різні плани дії. Вже в цій різнорівневості присутній філософсько-рефлексивний вимір «мета-»: є рівень самої дії, це казкові персонажі: Принц, Труффальдіно; другий рівень — підземні сили, яких вони залежать (рівень онтологічних детермінацій): Маг Челій, Фата Моргана; і, нарешті — Диваки, які коментують розвиток інтриги і подають певною мірою сприйняття глядача і рефлексію над самою виставою. На початку вистави представники різних театральних жанрів (які постають виразниками різних методологічних орієнтацій) б'ються на гусячих пір'ях. Трагіки (баси) вимагають «високих трагедій, філософських рішень, світових проблем»; коміки (тенора) жадають «бадьорого, оздоровлюючого сміху»; лірики (сопрано і тенора) мріють про «романтичне кохання, квіти, місяць, ніжні поцілунки»; пустоголові (альти і баритони) хочуть «фарсів, дурниць, двозначних дотепів». Десять диваків (5 тенорів, 5 басів) гігантськими лопатами розгрібають сварячих і оголошують про початок справжньої, незрівнянної вистави.

Простір філософії початку XXI століття нагадує подібну сцену, щоправда представники різних жанрів цілком у дусі часу б'ються не на гусячих пір'ях, а ведуть нескінченну «мовну гру» на комп'ютерах. Основний сюжет цієї гри — що таке філософія, який її предмет та характерні риси, яка її роль та якими шляхами слід йти, щоб виконати цю роль. Основні персонажі дуже багатоликі,

можна спробувати їх структурувати, але виникає проблема заснування такого структурування.

В. Петрушенко у своєму філософському словнику поряд із традиційними статтями помістив статтю під назвою «Філософія і…», експлікуючи її смисл так: «…Досить важлива сфера філософських роздумів, яка намагається прояснити співвідношення та взаємовпливи філософії та інших напрямів пізнання, інтелектуальної діяльності» [36]. Він відзначає особливо значущі співвідношення філософії та науки, мистецтва, релігії, які і можуть розглядатися як основні персонажі філософської ідентифікації. Це добре відомі суміжні філософії сфери діяльності, що у шкільно-інституалізованому варіанті позначаються як різні способи освоєння світу і відповідні суспільні інституалізації, що передбачає осмислення співвідношення між ними — як зазначалося раніше, співвідношення постає як діалог і справа не у словесній розмові двох або більше сторін, але нагадую — у наскрізній просякненості цих форм, жорстке виділення і протиставлення яких являє собою своєрідну дещо штучно-абстрактну дію розрізнення, яке у своїй засаді містить внутрішню спорідненість. Це питання не завжди виводиться на світло чіткого прояснення, але воно неодмінно присутнє як первинна дія, отже розрізнення може бути здіснене тоді, коли побачена деяка спільна родова засада, в той час як бачення найчастіше фіксує розрізнення і навіть розбіжність.

При осмисленні специфічності формоутворень людського духу найчастіше виділяють такі виміри: по-перше, яким чином це утворення надане свідомості, по-друге, які людські здатності задіяні при цьому. Даність може бути такою, що її можливо емпірично фіксувати — тоді це буде те, що зазвичай називають досвідом, але можлива така даність, коли емпірична фіксація відсутня — тоді традиційно говорять про наддосвідне. При цьому працюють різні здатності людини: раціональність та емоційність: раціональність задає ідеальну міру потоку даності, емоційність базується на переживанні, причетності потоку даності і вмінні об’єктивувати форми цього переживання. Результатом першого є поняття, другого — образ. У результаті виникає систематизація відносин двох опозицій «емоційно-раціональне» і «досвідне-наддосвідне», що дозволяє про мистецтво як емоційну організацію досвідного, про науку як раціональну організацію досвідного, про релігію як емоційну

організацію наддосвідного, про філософію як раціональну організацію наддосвідного. У такій структурованості (О. Доброхотов) філософія чітко знаходить свою долю, але деякі суттєві характеристики її не експлікуються.

Вже на рівні шкільних безпроблемних дефініцій та схем можливе питання: образ трикутника, вершинами якого постають наука, мистецтво, релігія і всередині якого міститься філософія, ставить проблему відсутності у філософії власного змісту — у неї ніби відсутня власний полюс смислу (що є і в логічній вправі О. Доброхотова), але залишається смисл узагальнення та координації.

Існує шкільно-академічний варіант зіставлення філософії і мистецтва, який стисло і найбільш зважено представлений так: «хоча науки й прагнуть наблизити людину до істини, надати їй надійні знання, вони не досліджують того, що саме є істиною та знанням, так само як не досліджують вони й питання про становище людини в світі та можливості її самовизначення. Філософія та мистецтво схожі між собою у тому, що вони подають дійсність через людське до неї відношення, а не відсторонено; окрім того, для філософії і мистецтва немає нецікавих або заборонених тем: вони проникають усюди і усюди знаходять предмет своєї уваги. Важливо відзначити й те, що філософія і мистецтво надають суттєвої ваги людському самовідчуттю та інтуїції, проте розходяться вони у тому, що філософія постає розумовим осягненням світу, а мистецтво подає його через почуття та переживання. Вихідною формою думки для філософії є поняття, а вихідною формою художньої творчості постає художній образ. Мистецтво до того ж надає вирішального значення уяві як творця, так і тої людини, яка сприймає його твори, а тому воно зображує дійсність із значною долею умовності, хоча ця умовність постає своєрідним способом проникнення у глибини процесів дійсності» [37]. Проведене зіставлення містить виразні і найбільш визнані характеристики для розрізнення, але відоме і загальновизнане не завжди є безпроблемним.

Перше, що помічається, це необхідність уточнити, що уява як спосіб проникнення у глибини процесів дійсності, у даному розгляді віднесена до мистецтва як його відмінна специфікуюча риса, є загальною складовою людського сприймання як такого, обгрунтування чого у своїй системі зробив Кант і з тих часів визнання пізнавальної ролі уяви майже не заперечується. Більше того, уява

у тому вимірі, у якому її розглядає Кант, постає не професійно-специфічним вмінням митця, а загальною і необхідною людською здатністю, що позначає присутність людини у світі. Кант має славу мислителя тверезого та критичного, але саме він заповідав філософії проблематику уяви. Обережна, але напружено спрямована до проясненої достовірності думка Канта опонує Юму з його механістичним психологізмом, який бачить свободу уяви як пізнавальної дії у здатності «змінювати і переміщати свої ідеї» — що лежить на поверхні загальноприйнятого розуміння. У Юма уява зіставляється з вигадками, фантазією, фікцією, химерами, і це переконливо для здорового практичного розуму: жива уява дуже часто вироджується в божевілля або безумство, на розум як уява, так і безумство впливають однаково, отже коли уява набуває такої жвавості, яка призводить до розладу всі його сили та здібності, то не залишиться жодної можливості відрізнити істину від брехні і кожна безладна фікція чи ідея приймається на рівних із ними правах і діє з однаковою силою на афекти [38]. І як наслідок — «ніщо не є таким небезпечним для розуму, як політ уяви» [39]. Таке розуміння прямо протистоїть осмисленню уяви як необхідної функції душі, що забезпечує синтезування в роботі пізнавальної активності людини, що стало шкільно-академічною традицією: За Кантом, синтез взагалі є винятковою дією здатності уяви, сліпої, хоча і необхідної функції душі; без цієї функції ми не мали б жодного знання, хоча ми рідко усвідомлюємо її [40]. Явна деяка суперечність у тому, що уява названа сліпою, хоча йде мова про те, що вона забезпечує синтез того, що йде від людських здатностей і того, що йде від світу– отже здійснює рух єднання, який неможливий без відкритості сприймання. Тому логічно говорити, що уява відкриває очі. У другому виданні «Критики чистого розуму» Кант почистив свою концепцію, посилання на уяву у багатьох місцях було усунуто. І все одно — від часів Канта уява розглядається як необхідний елемент сприймання дійсності.

Міркуючи далі, зазначимо, що і наукові поняття також подають дійсність із значною долею умовності: виникають вони як метафори, які переносом якості або дії зближують віддалені речі і у подальшому з ними відбуваються несподівані перетворення — достатньо згадати долю «неподільного» атома: розщеплений, він продовжує іменуватись атомом, зберігаючи на своєму імені

варіант вирішення тієї проблеми, що хвилювала давніх дослідників — пошук деякої вихідної даності, первинної засади, схоплення руху якої і надає знання. Раніше йшла мова про те, що наука як своєрідний спосіб пізнання оформилась на грунті двох тенденцій, у своєму пізнавальному завданні єдиних: винаходження надійної засади, первинної вихідної даності, яка була визнана 1) або як емпіричний факт, який фіксується, вимірюється і здатний бути відтвореним, 2) або як первинна даність недосвідна, апріорна, що має не емпіричну природу, а умоглядну. Внаслідок прямолінійного слідування першій тенденції, як пам'ятаємо, математика тільки з деякою долею умовності може бути визнана наукою-Science.

У наведеній раніше структурованості, коли філософія чітко знаходить свій спадок, вказана вихідна даність і спосіб роботи з нею дозволяють говорити, що специфіка філософії визначається роботою розуму над проблемами, які виходять за межі наочно даного, що і виражає особливість людського буття, хоча лишається непроясненим специфіка такого відношення як емоційне — певною мірою раціональне пророблене різними мислителями у різних вимірах і формах (розрізнення розсудку і розуму, логосу і ейдосу, малого і великого розуму), проробка специфіки емоційного не так відома.

Далі слід зазначити, що специфіку наукового поняття доречно вбачати не у тому, що воно подає дійсність без значної долі умовності, а у тому, що воно задає ідеальну міру потоку фактичності, що також пов'язано з дією уяви. Інша справа, що результат пізнання у формі науки має володіти якістю такої всезагальності і необхідності, яка без будь-яких втрат може бути відтворена іншими, тобто у ній елемент суб'єктивно-особистісної унікальності максимально усунений, що і дозволяє перевести науково пізнану річ у форми безпомильного практичного використання і подальшого тиражування. Раніше ми говорили про репродуктивний вимір науки, пов'язаний з функціонуванням техніки, але можна побачити у цьому такий вимір практики, який не вимагає суб'єктивно-особистісних зусиль, що, і надає можливість *замінити людину* технічними знаряддями, залишаючи людині власне людські форми життя.

Правда, за наявного у нашій сучасності способу організації людського життя визволення власне людських форм життя по-перше, діє винятково, розповсюджуючись на невелику кількість людей,

і по-друге, у цій ситуації починає діяти обернення, зафіксоване Ґеґелем у діалектиці раба і пана, результатом чого стає зникнення власне людського на різних рівнях і технічно облаштованої цивілізації, що часто констатують сьогодні антропологічно орієнтовані мислителі. Власне людське не отримується завдяки технікам і техніці, які мають характер умови, а потребує цілісної залученості всіх суб'єктивно-особистісних сил людини і причетності її цілісності світу. Можна припустити, що саме у цьому можна бачити специфіку емоційного — тобто не протистояння і розділення усього існуючого у світі, а сприймання себе як глибинно пов'язаного з усім.

Отже, у науці культивується установка на очищення від суб'єктивно-особистісної причетності людини тому предмету, який вона пізнає: предметна даність відсторонена і стоїть як об'єкт *перед* суб'єктом, що і дозволяє «не переживати», не включати емоції, а прораховувати ефекти. І друге, невід'ємною рисою пізнання у формі науки є очищення від антропоморфності, що у першу чергу забороняє цільове мислення: якщо людина діє за метою, телеологічно, то така постановка питання вважається наївним антропоморфізмом, наука орієнтована на причинно-наслідкові зв'язки і «не винаходить сутностей» — філософія ж укорінена в людському суб'єктивно-особистісному світі, що зближує її з мистецтвом. Можна повернутись до тези, що вже звучала раніше: як тільки філософія безпосередньо співвідносить себе з наукою, вона втрачає людиномірність, що схоплюють філософеми-метафори «смерть людини» і «кінець філософії».

У наведеному раніше варіанті зіставлення звичне і певною мірою навіть самоочевидне сходження науки і філософії наштовхується на те, що не відповідає науковості — наука не досліджує питання про становище людини в світі та можливості її самовизначення. У цьому виході за межі науки можна зафіксувати два вектори: по-перше, розгляд становища людини у світі включає у себе не тільки розгляд того, що є тут і тепер, але й запитування до того, чи відповідає присутнє тут і тепер бажаним і очікуваним людиною формам свого існування. Параметри належного, а не наявного завжди турбують людину — смутне відчуття можливості іншого настільки всюдисуще для людського існування, що виникає спокуса вважати це вродженою рисою людини як живої істоти. Тільки

доречно запитання: з роду яких вимірів людського буття розгортається ця «вроджена» риса — генно-зафіксована якість організму особі чи діяльно-поведінкове наслідування, обумовлене родовим суспільним буттям? Можливі і інші відповіді, не стільки очевидні і розгорнуті.

І по-друге, неможливо остаточно і начисто вилучити «антропоморфізм», що визнано і на грунті науково організованого пізнання, у контексті якого сформульований антропний принцип — між якостями Всесвіту та існуванням у ньому людини простежується зв'язок, який дозволяє стверджувати, що без урахування факту наявності людини в світі природні процеси не можна зрозуміти в їх єдності та провідних характеристиках.

Розгляд співвідношення філософії і мистецтва, які частіше розглядаються у їх відмінностях, містить первинну вихідну засаду для обох — виявлення і засвідчення власне людського існування, що для науки винесене за дужки. Філософія пов'язана з осмисленням шляхів становлення людини, що можна побачити на прикладі В. Соловйова, М. Гайдеґґера та Р. Арона, які представляють різні способи філософствування, але єдині у розумінні філософії як визволення людини, що характерне для філософії з часів античності. В. Соловйов говорить про справу філософії як звільнення людської особистості від зовнішнього насильства та надання їй внутрішнього змісту, це дозволяє говорити, що філософія робить людину цілком людиною [41]. Р. Арон, розглядаючи розуміння філософії В. Дільтеєм також зазначає, що у Греції і пізніше у європейському філософському дискурсі, філософія — це визвольна сила, вона повідомляє людині смисл її незалежності і є усвідомленням суверенітету розуму. М. Гайдеґґер також звертається до греків й у пошуках відповіді питання «Що таке філософія?» говорить про те, що вона полягає «у нашій відповідності тому, до чого філософія прямує». І далі говорить про завдання філософствування як про турботу розкрити свої вуха, звільнити слух для того, що говорить нам у традиції, як Буття сущого. Прислухаючись до цього поклику, ми потрапляємо у відповідність. Ці слова звучать як парафраз на Піфагора. Отже, перше, що можна відзначити як специфіку філософії, — це зв'язок зі становленням людини. Це стає явним у XX столітті — для М. Шелера антропологія перестає бути однією із структурних частин філософії та виражає центральну тенденцію її існування.

Визнання філософії первинним лоном науки, будівельним риштуванням дійсно-наукового знання, що відкидається в міру зміцнення науки, розповсюджується і на стосунки філософії і мистецтва, які у своїх первинних формах майже нероздільні. Оскільки виникнення слова «філософія» пов'язують з Піфагором, спочатку логічно звернутися до нього.

Особистість Піфагора обросла легендами — про нього говорять як про мага, чарівника і пророка, який організував громаду аскетів, що підкоряються суворій дисципліні з метою набуття можливої досконалості для людини та повноти пізнання. Упорядкування людського життя реалізовувалося як введення в нього тієї гармонії, яка характерна для космосу, коли сукупність речей злита в прекрасне ціле, що є космосом — найвиразніше це виступає у співзвучності тонів та правильному русі небесних тіл. Піфагор зауважує, що математичні характеристики планет (довжина орбіт, швидкість руху) співвідносяться між собою так само, як тони музичних інтервалів, що консонують. Невловима музична гармонія за Піфагором підпорядковується простим числовим співвідношенням. Однак музика небесних сфер не чутна простим смертним і тому потрібні особливі заняття, що дозволяють людині чути її. Цим стає справа філософії, але розроблена як дослідження та освоєння музики шляхом математичних обчислень.

Початкова злитість філософії, науки, релігії та мистецтва у вченні Піфагора очевидна, але це не синкретизм міфу, що несвідомо, або хоча б неусвідомлено працює як регулятив людського життя, а *цілеспрямовано проведена позиція*. За словами Ямвліха, Піфагор перший став називати себе філософом, не тільки придумавши нове слово, але й чудово навчаючи тому, що воно означає. Він казав, що прихід людей у життя подібний до натовпу на святі: там метушаться різні люди, які прийшли кожен зі своєю метою (один прагне продати товар дорожче, інший — показати тілесну силу і добитися слави; але є і третій, причому найвільніший, рід людей, які збираються заради видовищ, прекрасних предметів, чудових слів та діянь, які зазвичай показують на святах). Так і в житті всілякі люди збираються в одному місці, що рухаються різними інтересами: одних огортає жадоба грошей і розкоші, інших залучає влада, лідерство, суперництво і честолюбство. Але найчистіший спосіб життя у того, хто займається спогляданням прекрасного, і такий спосіб

життя називається філософським. Прекрасне видовище всього небосхилу і зірок, що рухаються по ньому, якщо в цьому русі видно порядок. Звичайно, це можливо за допомогою причетності до первинного і умоосяжного. А первинною є природа чисел і пропорцій, що пронизує все, відповідно до якої все гармонійно з'єднане і належним чином оздоблено. І мудрість воістину є знання прекрасного, первинного, божественного і чистого, завжди незмінного і чинного так, що все інше, причетне до нього, також може бути названо прекрасним. Філософія ж є ревне прагнення такого споглядання. Отже, чудовою була ця його турбота про виховання, яка має на меті виправлення людей [42]. Вказане Ямвліхом розуміння філософії дозволяє відносити до неї насамперед осмислення та культивування того типу буття, який робить людину людиною.

Показовою є етимологія слова «музика», що веде до «музи» і «муз», давньогрецьким богиням, покровителькам наук і мистецтв, хоча окремої музи музики серед них не було. Існування музики пов'язується з музами — вони дочки Зевса та Мнемозини, тобто їхнє народження пов'язане з верховним небесним божеством і пам'яттю, на що і вказує їхнє ім'я «Μοῦσαι — мислячі», це відразу варто взяти на замітку — музика своїм ім'ям відсилає до вищої мудрості, більше того — за Гесіодом музи співають про закони, які всім керують і радують розум, вони народжені, щоб від їхнього чудесного співу відлітали турботи, і біди душа забувала. Можливість перекладати слово «музи» як «мислячі» свідчить про те, що «музика» передбачає як ритм серед мелодії, слів і рухів, так і простір розуму, схильність до пізнання відсилає до розуміння музики як одного з основних принципів буття: космос влаштований музично-математично. Найбільш розгорнуто ця ідея і представлена у вченні Піфагора, який сьогодні відомий практично всім як математик, але так само непорушне його місце в історії філософії, але й для музикантів його ідеї складають засади музикознавства — отже слід уточнити, що його філософствування розгортається з підстав музичних.

Парадоксальною є практика роботи з музикантами легендарного диригента Даніеля Боренбойма, який в усній бесіді (інтернет передача «Енігма») говорить про те, що занадто багато музикантів, які і не здогадуються, що музика потребує мислення, що музикою можна думати — і ті, що це знають, грають зовсім інакше.

Тому ним у музичній академії в Берліні введено як обов'язковий курс для музикантів філософію, яка читається два рази на тиждень. Його можна бачити прямим послідовником Піфагора — музичне виконавство розглядається у контексті становлення музиканта як людини, музика без антропології — ніщо, вторить йому В. Мартинов.

Якщо йдеться про філософію у формі музики, то доречно звернутися до осмислення антропологічної значущості музики музикантами. Розглядаючи зміну місця музики в сучасному світі, прихильник автентичного виконання Арнонкур говорить про той час, коли музика була важливою складовою самого життя і через це відображала сучасність, вона була мовою, що розповідає про невимовне і через це змінювала людину. У сучасному світі така установка на музику втрачена, що є згубним і для музики, і для самої людини. Осмислення такої ситуації привело Арнонкура до ідеї автентизму, який можна транскрибувати як «історично поінформовану виконавчу практику», і це повертає життєвість музиці через розуміння центральної думки, закладеної в партитурі. Для Арнонкура музика повертається до себе за допомогою подвійного руху — звернення до первинного витоку та включення її в живий потік життя. І це включає музику у простір філософських завдань. Більше того, у контексті цілісної теми, автентичне виконання за поясненням Арнонкура виразно проглядається подібна до історії філософії робота: повернення до джерел, вміння їх читати і включення їх у живий потік життя.

Ще виразніше включення музики у русло філософії відбувається у книгах В. Мартинова, якого безпосередньо називають філософом від музики, і парадоксального визнання Ольги Седакової в бесіді з Миколою Солодніковим, що музика Моцарта стала для неї першою вказівкою на те, що зі світом щось не так — через Моцарта вона відкрила помилковість того, що відбувалося на комсомольських зборах, тобто, критико-аналітична робота філософії реалізується далеко не завжди у формі теоретико-академічного трактату, отже мистецтво постає формою філософствування. Це формулювання спонукає звернутися до виявлення сутності або природи мистецтва.

Перше, що видно відразу — це зв'язок мистецтва з діяльністю людини, і смисловий контекст свідчить про протиставлення штучного і природного: мистецтво (або штука) є штучним, зробленим,

а не природнім, англійське *art* похідне від латинського вміння, ремесло, зроблене, *искусство (рос.)* — *искусственн*о. Вже в античності розгляд мистецтва як самостійної категорії та феномену людського досвіду відбувався шляхом зіставлення мистецтва та природи, реального та ідеального начал. Загальновідомо, що для характеристики суто естетичної і художньої діяльності Аристотеля використовується поняття «τέχναι» зі значенням одночасно науки, ремесла і мистецтва, що об'єднуються за критерієм їх приналежності до «доцільної», «ідейно осмисленої», «модельно-породжуючої» діяльності, отже осмислення природи мистецтва йде у руслі цільового мислення. Тут слід згадати, що це прямо протистоїть новоєвропейській науці, яка за зауваженням Ф. Бекона досліджує світ під кутом зору причин і наслідків, отже антропоморфне бачення під кутом зору цілі має бути викоріненим.

Розрізнюють «широке» і «вузьке» значення терміна, коли терміном «мистецтво» позначають не лише художні твори, продукти художньої діяльності (вузьке значення), але також і «майстерність», «артистизм», «віртуозність», виявлені в будь-якій іншій. сфері свідомості та діяльності (широкезначення) — відомі вислови «мистецтво жити» і «мистецтво вмирати». Чітко фіксується як предметна форма, так і якість дії: перше існує на боці твору, рос. *про-изведения* — тобто того, що «*про-изведено»*, виведене у буття, друге на боці творця, і це одна з головних загадок: де той виток, джерело, первинна засада, що робить можливим твір мистецтва. Йдучи за логікою здорового глузду, можна назвати три варіанта: 1) оточуючий світ, наслідування йому; 2) людська душа, суб'єктивність, власне людська вигадка; 3) особливий ідеальний вимір, трансцендентний світу цьому, що транскрибується по-різному — світ ідей, Бог, цінності. Отже, мистецтво відноситься до особливого синкретичного колективного досвіду людства, культивування почуттів та спілкування, здатності жити і творити за особливими законами, які частіше всього називають законами краси — але їх специфіка підлягає експлікації: що підлягає іменуванню його красою, які риси або параметри дозволяють говорити про красу? І чи можливе оманливе і облудне існування краси, що можна назвати красивістю? За яких умов краса перетворюється на красивість?

Спроба дати визначення мистецтва виявляє два підтексти: сутнісну природу мистецтва та його соціальну значущість (або її

відсутність). Визначення мистецтва зазвичай поділяється на три категорії : репрезентація, вираження та форма. Мистецтво як репрезентація або мімесис. Платон вперше розвинув ідею мистецтва як «мімесису», що грецькою мовою означає копіювання або наслідування. З цієї причини основний сенс мистецтва протягом століть визначався як репрезентація або відтворення чогось прекрасного чи значущого. Приблизно до кінця вісімнадцятого століття твір мистецтва оцінювався на основі того, наскільки точно він повторював предмет, що спонукає людей надавати високу цінність дуже реалістичним портретам, таким як портрети великих майстрів — Мікеланджело, Рубенса, Веласкеса і піднімати питання про цінність «сучасного». Для сьогодення визнання того, що репрезентативне мистецтво більше не є єдиним мірилом цінності, стало загальновизнаним. Але зберігає значущість питання — якщо вважати мистецтво мімесисом, то що «копіює» або наслідує мистецтво?

Мистецтво може бачитись вираженням емоційного змісту — експресивність стала важливою під час романтичного руху, підкреслюється значущість реакції тих, хто сприймає художній твір і він має завдання викликати емоційний відгук. Це визначення актуальне й сьогодні, оскільки митці прагнуть зв'язатися зі своїми глядачами та викликати у них відповіді.

Існування мистецтва міцно пов'язане з розумінням його як форми, що експліковано І. Кантом: він вважав, що мистецтво не повинно мати концепції, а слід судити лише за його формальними якостями, оскільки зміст твору мистецтва не становить естетичного інтересу. Формальні якості стали особливо важливими, коли мистецтво стало більш абстрактним у XX столітті, і принципи мистецтва та дизайну (баланс, ритм, гармонія, єдність) використовувалися для визначення та оцінки мистецтва.

Сьогодні всі три способи визначення вступають у гру для визначення того, що є мистецтвом, і його цінності, залежно від твору мистецтва, який оцінюється.

Логіка осмислення сутності предмета розгляду співвіднесена з історією його виникнення, що особливо істотно у разі осмислення сутності мистецтва — хоча сучасний здоровий глузд вважає мистецтво чимось надмірно-вторинним, не пов'язаним із первинними потребами людського життя, йому суперечить історичний факт: вже в епоху пізнього палеоліту (30–20 тис. років

до н.е.) археологи знаходять предмети не утилітарно-фізіологічного призначення, і це дозволяє відносити їх до творів первісного мистецтва, тобто, саме існування людини виявляється пов'язаним з мистецтвом, з чимось неприродним і неутилітарним, але надзвичайно значущим. Не можливо нехтувати питанням: яку потребу людини задовольняє мистецтво?

Якщо звертати увагу на зміст предметності мистецтва, можна говорити про наслідувально-міметичний характер мистецтва, що часто і робиться: таке розуміння поширене в античній естетиці і новоєвропейській, що йде за нею, але вже в Середні віки мистецтво перестає бути міметичним, принаймні це дуже специфічне наслідування: забезпечуючи можливість прилучення до «нескінченного», «божественного» початку, що підкреслює його особливу «корисність», яка має зовсім не натуралістичний характер і виражає творчу природу людського буття. Тобто, предметність не вичерпує зміст мистецтва, що і фіксується широким смислом слова, яке позначає майстерність, діяльний вимір людського буття, який має особливу спрямованість. Отже знов виникає питання: на що спрямоване мистецтво як орієнтир і критерій людської діяльності?

При осмисленні мистецтва у німецькій класичній естетиці (Кант, Шиллер, Шеллінг, Геґель) наголошується на діяльно-творчій природі мистецтва: це «царство видимості» є «доцільною діяльністю без мети», але «гра творчих сил» — це прояв і вираз буття «Абсолютного Духу». Гуманістичне геґельянство робить сильний акцент на ролі мистецтва у розвитку чуттєвості як необхідного компонента теоретичного пізнання природи та історії. У першу чергу слід згадати Шеллінга, який вбачав у естетичному спогляданні художнього генія вищу форму розуміння таємниць природи, розумове мислення визнавалось таким, що працює за канонами та рецептами формальної логіки. Звідси мистецтво отримує первинну, засновуючу усе іншу значущість — воно розвиває здатність живого, безпосереднього споглядання і протистоїть застиглому формалізму розуму. Мистецтво має пряме відношення до необхідних істотних форм, воно співвіднесене з самою істиною. Саме антропологічне значення мистецтва розгортає Ф. Шіллер.

Класичний варіант розуміння мистецтва йде за Геґелем, що концентровано схоплено В. Соловйовим, який підкреслює глибину та значущість зв'язку мистецтва та природи, що міститься

не в повторенні, а в продовженні тієї художньої справи, яку розпочато природою. Можна зробити висновок, значимий для теми, що розглядається: мистецтво — необхідна умова становлення людини.

Зв'язок мистецтва з істиною заперечується в наші дні, і досить часто стверджується, що «сучасне мистецтво» — це щось інше, що зайняло місце мистецтва і називається арт-практиками, арт-проектами, арт-виробництвом. Оскільки розгляд цього проблемного питання відведе вбік, варто зауважити, що у будь-яких авангардних формулюваннях відбувається повернення до Геґеля: Артур Данто, арт-критик, представник аналітичної традиції думки, у своїй пізній книзі приходить до розуміння, близького до гегелівського [43]. Він говорить, що його визначення складається з двох основних частин: щось є твором мистецтва, якщо у нього є смисл (воно — про щось) і якщо цей сенс втілений у роботі (найчастіше це означає, що він втілений у тому матеріальному об'єкті, який є витвір мистецтва). Отже, твори мистецтва — це втілені смисли [44]. Правда спосіб втілення може бути різним — ідейна концепція теж є втіленим смислом, що і використовує концептуальне мистецтво.

Ще радикальніше зближення з Геґелем в концептуалізмі: коли Джозеф Кошут стверджує, що твір мистецтва є певна пропозиція або висловлювання (proposition), що постає в контексті мистецтва як коментар до мистецтва і це дає йому підставу для проголошення «кінця філософії» і «початку мистецтва» [45], то слід зазначити, що мистецтво у формі пропозиції та висловлювання набагато ближче як раз до філософії і усуває специфічне буття твору мистецтва. Цей момент помічений критиками концептуалізму: Кошут звільняє художника від необхідності створювати рукотворні об'єкти, дозволивши йому спокійно та самодовольно ніжитися у світі ідей. У цьому плані Огурцов з фільма 50-х рр. «Карнавальна ніч» є послідовним концептуалістом.

Отже, для Геґеля домінанта смислу звернена до щаблів маніфестації Абсолютної Ідеї і мистецтво має завдання розкривати істину в чуттєвій формі, в художньому оформленні, що відповідає такому розумінню, коли мистецтво постає способом доведення людини до своєї людяності. Мистецтво виводить у простір видимого такі смисли буття, які невидимі поза ним.

Певною мірою це робить і наука, і мистецтво, і релігія. Якщо звернутися до знаменитих слів Л. Вітгенштайна, то мистецтво

робить видимим і відчутним те, про що не можна говорити ясно і однозначно. І тому можна говорити про мистецтво як мову реальності, яка виступає за межі фізичного світу. Отже, мистецтво постає специфічною мовою, що вловлює та говорить про реальний світ, але в його особливому модусі — надає чуттєве існування наддосвідному і метафізичному.

Після Гайдеґґера стало звичним говорити про екзистенціали, тобто, про ті специфічно-людські форми проявів буття, без яких немає людини і яких немає без людини: можна стверджувати, що певною мірою мистецтво постає екзистенціалом, тобто є виявленням специфіки людського. Людина як особлива буттєва форма, народжуючись як природна істота, надалі виходить із тотального ведення природи і формує особливий світ — світ людських предметів, що мають не природне, але культурно-історичне походження, остільки і сама людина залучена до цього становлення — вона творить сама себе, тому і всі її сутнісні сили — розум, воля, почуття — підлягають особливій культивації, а не просто дані природою.

У одному з нечисленних інтерв'ю Софія Губайдулліна говорить про завдання та цілі мистецтва: людина за допомогою мистецтва відновлює зв'язок з вищим началом, вона перестає бути одномірною, такою, що живе тільки в одному вимірі часу, вона входить зовсім інший час, у неї з'являється інший досвід, завдяки якому вона стає багатомірною істотою. Це і є спасіння людини, тому що, якщо вона залишається в минулому, або тільки в одному вимірі сучасності, вона неминуче йде разом із життям до смерті. Саме виявлення другого виміру гальмує цей процес, отже мистецтво зупиняє процес вмирання і таким чином людина досягає безсмертя, рятується. І це задає новий контекст розгляду філософії як зближеної з релігією.

Раніше йшла розмова про те, що наука як певний спосіб пізнання отримує своє завершення на боці техніки, забезпечуючи реально-речовинні умови для виживання людини, тобто завершується у формі користування, споживацтва; мистецтво — штучно-ілюзорне і його споживання не має такої очевидної форми, воно отримує своє практично-реальне завершення не так у самій предметній формі — хоча твір мистецтва має предметну форму, але його практична функціональність зовсім не очевидна, як у якостях того, до кого воно звернене, тобто отримує своє завершення у сприйманні.

Тому ми і говоримо про синергію твору і сприймання. Знов-таки певною мірою подібне існування на боці людини — її якостей і вмінь — має і наука, але практичність у вимірі споживання затуляє цей вимір практики на боці суб'єкта.

За своїм існуванням у просторі людського буття твори мистецтва аналогічні іншим витворам — усе, створене людиною греки іменують техне, тобто це те, що передбачає майстерність. І усі вони звернені до людини, передбачають користування ними, споживання — але достатньо виразно фіксується розбіжність «споживання»: наука, втілена у предметну форму технічного облаштування людського життя, достатньо чітко і виразно пропонує спосіб користування — на відміну від «споживання» мистецтва. Технічні прилади поступають у споживання з інструкцією, слідуючи якій функціональні якості і можуть бути присвоєні споживачем. Як назвати того, хто сприймає мистецтво — адресат, споживач, реципієнт? Можливий навіть варіант співавтор чи співробітник-партнер. Феномен сприйняття мистецтва гранично проблемний — який вимір людського буття потребує його?

Дуже показовий для будь-яких ситуацій момент виникнення, тобто, переходу кордону з «не було» в «є», в людському житті місце такого переходу — це дитинство, дитина. Як це питання можна розглянути на прикладі дитинства? Яке місце у первинному просторі життя займає мистецтво? І ми можемо бачити, що дитинство наскрізь просякнене мистецтвом.

Я думаю, що це питання тісно пов'язане з самим існуванням людського у людині — приймаючи варіант античного способу мислити проблему, що продовжено у XX столітті багатьма мислителями, то в наявності двоїстість: важко заперечити існування людини у формах органічного життя і тоді працює домінанта виживання (без негативних оціночних конотацій) — життя дорожче за смисл його і справді, для неживого відпадають будь-які питання, але рішення у вигляді: «спочатку вижити будь-якими шляхами, а потім все інше» теж не підтверджується досвідом людської історії, адже виразні ситуації по-перше, нехтування виживанням в ім'я нехай навіть фіктивних та ілюзорних цілей, чого немає в органічному житті інших живих істот, і по-друге, виникає питання про засади цих фіктивних цілей. Відзначена Ясперсом вісь людської історії на прикладі Греції, Індії, Китаю, Близького Сходу свідчить про усвідомлення

парадоксальної основи людського життя — у природному порядку життя у людини немає коренів, якими вона була б захищена і через це людське існування не гарантоване і коріння-підстави видумуються, вигадуються, винаходяться. Це створює порядок трансцендентного, потойбічного — християнський образ коріння, що росте з неба, звідки установка на відновлення «порушеного первородства», або пошуки себе, що відбувається як звільнення від нав'язаних форм і наділення людського існування змістом. Органічне життя може бути усвідомлене як форма, що містить власне людське життя — діяльно-подієве звершення самого себе, що набуває можливості бути самим собою через подолання замкнутості — організм зберігається завдяки закритості для чужого і входження чужого є інфікування, хвороба, власне людське життя діяльної подієвості відбувається у відкритості, інше ім'я відкритості — дух, що віє, де хоче. Хоча і на рівні чисто органічного життя відбувається живлення іншим — визначення життя як способу обміну речовин схоплює центральний суттєвий принцип, але ця дія містить у собі відтворювання, що відбувається само по собі і має результатом знищення того, що приймається, воно зникає, перетворюючись у існування іншої істоти. Тобто наочне замкнене коло перетворень, у якому одне живиться іншим, яке зникає, і у свою чергу воно зникає у живленні ним іншого.

Ще одне ім'я відкритості — свобода, але не як вибір між наявними ситуаціями, а як створення можливого буття. Ось це і робить мистецтво, звільняючи від одномірності органічного життя: можливість бути іншим, прожити життя чогось іншого і цим постулюється незнищенне існування, часом хворобливе й нав'язливе. У Пітера Грінвея є фільм «Зет і два нуля» (*«Зоопарк»*, англ. *A Zed & Two Noughts, Z00*), у якому домінує тема розкладу-зникнення живого (тобто смерті) — але зникнення у вимірі людського буття дуже проблематичне, у ньому виникає феномен пам'яті: усе нав'язливо продовжує існувати, не зникаючи і цим світ переповнюється самими різноманітними елементами. Ніцше проблематизує забуття і робить його обов'язковим елементом творчості, вже у нашому столітті Ісігуро Кадзуо досліджує пам'ять у романі «Похований велетень». Якщо ж звернути увагу на слово «зоопарк», то згадується текст Слотердайка [46]. П. Слотердайк відповідає «Правилами для людського зоопарка» на «Лист про гуманізм» М. Гайдеґґера.

Він накидає такий варіант розуміння гуманізму, відповідно якого люди — це «тварини під впливом» і тому треба знайти правильний спосіб впливу. Гуманізм як спосіб впливу не виправдав себе, і Слотердайк задається питанням щодо технік впливу на людину і говорить про «технічну реформу родових якостей людини». До поля уваги потрапляє трансгуманістичний проект вдосконалення людини, до чого мені вже доводилося звертатися, українською мовою надрукований у вигляді тез [47], але існують і більш розширені варіанти. У проекті трансгуманізму відзначається понятійна непродуманість феномену життя людини, яке розглядається чисто сцієнтистськи як стан одиничного утворення (організму), що реалізує і зберігає себе шляхом обміну своїх складових і речовин навколишнього світу (метаболізм), при цьому часова наповненість людського життя не враховується — в центрі уваги організм, недосконалості якого і долаються. В силу цього мотиваційна і цільова складові людського життя залишені без уваги. При розгляді світоглядних питань переоцінки ролі і значущості людини зафіксовано, що дія передбачуваних принципів позавидової етики виходить від людини і направлена до людини і, отже, людина залишається вихідним агентом і суб'єктом. Стверджується, що будь-яке вдосконалення «влаштування» людини буде наштовхуватися на проблему освоєння своєї власної природи, тобто вміння не бути прив'язаним до однієї функції, а мати здатність змінюватись відповідно до деякої логіки, теж мінливої. Слід зазначити, що класична проблема мислення в собі вже містить і «позавідову етику», яка передбачає зсув міри від людини до іншого, що і стає способом розширення можливостей і здібностей людини. Радикальна новизна технічних проектів перебудови людини лише в тому, що усувається вільне вольове освоєння своєї природи, передбачуване освітою як становленням людини.

Повертаючись до питання мімесису-наслідування як виразу специфічності мистецтва, доречно звернутися до феномену дитинства, яке як раніше згадувалося, наскрізь просякнене мистецтвом. І це не тільки мелодійні наспівування, ритмічні погойдування та яскраві іграшки, якими з перших днів життя у цьому світі дорослі оточують дитину, це характерні для дитини уподібнення усьому іншому усим своїм єством — і положенням тіла, і рухами, і звуками. Причому це не обов'язково живі істоти, хоча зрозуміло,

що перетворення у різних тварин — одна з улюблених розваг дитини. І це має не тільки звично естетичне значення, цей принцип можна простежити й у етиці: вміння стати на місце іншого — це і є мімесис як етичний принцип, наступний крок — не роби іншому те, чого не хочеш, щоб тобі робили інші. Становлення людини великою мірою здійснюється як мімесис, у тому числі слід зазначити, що мова йде не обов'язково про повторювання дій оточуючих — часто це успадкування того, чого немає тут і тепер емпірично, але тим не менше воно певною формою присутнє у людському світі. Так, можна згадати Канта, який висловлює парадокс етичних норм: добро є добро навіть коли ніхто не є добрим, тобто емпірично наявний світ — не єдина реальність, до якої причентна людина. Театральний режисер Рімас Тумінас говорить про важливість практик уподібнення себе чомусь іншому і має на увазі не тільки становлення професійних вмінь актора — пророблення на собі життя інших і іншого, тобто не тільки людей, а і тварин, рослин, речей узгоджене з розумінням людини як істоти відкритої світові і в силу цього здатної пізнавати світ, облаштовуватись у ньому, долаючи різкі межі між усим існуючим, що добре відоме з часів діонісійських містерій, римських триумфальних процесій зустрічі переможця, всесвітньо розповсюджених карнавалів з їх переодяганнями і змінами ролей (християнські корені карнавалів майже забуті і не завжди у імені «карнавал» ми чуємо carne vale «м'ясо прощай». У сучасних екологічно орієнтованих проектах не завжди проговорена естетично-етична засада «стати на місце іншого і побути ним», але при продумуванні їх основ вспливає етичний принцип Левінаса з його увагою до Іншого.

Переходячи до феномену сприйняття мистецтва можна побачити, що сприйняття онтологічно, тобто, це проживання іншого або нового, або оновленого життя, очищеного від елементів, що привходять, — в першу чергу новизна в тому, що ряд подій-вчинків має смисл, чого немає в органічному житті. Інше найменування того, що отримується, набувається (*обретается*) у мистецтві — втілений сенс, чи краса, що провіщає прихід справжнього блага, тобто, Істини та Добра.

У сучасносі домінує такий тип сприйняття, коли твір не дорівнює собі, він історично рухливий, його смисл по-різному розкривається залежно від характеру діалогу тексту з типом читача,

що історично змінюється. Але проблема не вирішена — варіативність все одно містить у собі деяку мірність, що походить від твору. Творчість двох сучасних театральних режисерів — Рімаса Тумінаса та Костянтина Богомолова представляє два варіанти варіативності. Перший, описуючи свою манеру працювати, каже, що робота режисера передбачає довгий шлях до людини, до автора твору, до його персонажів, а для цього треба тільки вчитатися і усунути «трактування». Висока література проситься бути розкритою. На питання, яке часто звернене до нього — як ви придумали той чи цей епізод — він відповідає парадоксально: нічого вигадувати не треба, я просто вчитуюс, читаю і читаю, той самий текст. Тобто, він *зберігає текст* у недоторканності — інтерпретативна варіативність відноситься до дії. Костянтин Богомолов складає свій сюжет поверх класичних текстів, руйнуючи їх та використовуючи уламки як готові блоки для вираження себе. Справа не в засудженні такого способу, він може бути настільки ж допустимим — справа у баченні специфіки, зумовленої метою: виразити себе, тобто вивести у простір існування вже існуюче своє — чи знайти себе, прислуховуючись до іншого ніж вже є у тобі.

Ще одне питання, що виникає при сприйманні твору: що спонукає до цього? Вживання слова «насолода» звичне, але все-таки викликає певний сумнів. Уточнюючи, говорять про естетичну насолоду — але у чому її суттєвість? За Кантом, вона незацікавлена, безкорислива. Можна помітити міграцію Я-сприймаючого, отже точка зору реципієнта коливається між художньою позицією споглядача та того, хто споглядається. Глядач бачить усе очима Гамлета, а з іншого боку, він бачить самого Гамлета на власні очі. Кожен глядач одночасно і Гамлет, і його споглядач. Але є ще один вимір — бачення себе крізь призму побаченого. Тобто, виникає ситуація полівалентності, близька до рефлексії — але не як інтелектуального судження, а як буттєвого приросту, тобто, те, що відбулося не зі мною, стає *моїм досвідом*, отримує нове життя, але тільки в тому випадку, коли я знаходжу цей приріст. Знову виникає формулювання: сприйняття мистецтва онтологічне.

Чим сприймає людина мистецтво? Відповідь здорового глузду спирається на наочність — музику слухом, картину — оком, але далі важче — поезія, література чим сприймаються?... Та й вухо чує зовсім не просто звуки — що ми чуємо, коли слухаємо музику?

Можливий варіант відповіді — цілісністю самого себе, чи душею і тоді душа — це не одна з складових частин, а деяка цілісність самої людини. Але як ціле людина себе не знаходить — вона багатолика і мінлива (церковнослов'янське слово *удобопеременчива*), вона складна, тобто, складена (*составлена*) із різних ситуативних форм дій поведінкових та діяльних. Складність людини — це перевага чи недолік? У сучасних дискусіях часто йдеться про те, що нам потрібна складна людина, чому відповідає і приказка «Простота гірша за крадіжку». Але парадокс у тому, що Бог, який найчастіше розуміється як гранична досконалість і автентичний виток людини (формула «образ і подоба»), простий за понятійною аналітикою схоластів, для яких міркування про природу Бога стали професійним заняттям, яке вони довели до досконалості. Бог дорівнює самому собі і в цьому його дія тотожня його сутності — людина ж у своєму існуванні відмінна від самої себе і тим більше від задуму Бога: у ній есенція та екзистенція розрізнені. Внаслідок цього виникає «складність» — тобто, розпад, що породжує неможливість безпосереднього бачення і передбачає манівці, які прийнято називати тлумаченням або інтерпретацією.

У контексті теми у поле уваги потрапляє феномен поезії, але поезія в даному випадку постає не у світлі літературно-мистецтвознавчому, що поглиблює розуміння поезії, а у світлі філософському, що дозволяє досягти деякої онтологічної істини, або відповісти на питання: що справді є? Подібне формулювання може одразу викликати підозру та звинувачення у некритичному онтологізмі. Як ми можемо мати справу з тим, що є? З часів Канта філософа, що ототожнює предмет свого мислення з реальністю самою по собі, викриють у непрофесіоналізмі — дотриманні наївного догматичного онтологізму. Думка про те, що ми завжди маємо справу з екраном свідомості, міцно засіла у філософських головах і, як завжди це буває, однолінійне дотримання істинного твердження перетворює його принаймні на непорозуміння. Критична позиція Канта перетворюється на наївний гносеологізм — коли будь-який факт свідомості тлумачиться релятивістськи, конвенційно, залежно від позиції та цілей.

Наївний гносеологізм призводить до зникнення реальності з наукових та філософських концепцій. Голод за реальністю — характерна риса некласичного типу раціональності, особливо яскраво

виявлена А. Шопенгауером та Ф. Ніцше. Вгамування цього голоду відбувається різними шляхами. Найпростіший і найчастіший шлях — зануритися в життя і не замислюватися ні про що, крім того, що приносить гроші. У сфері інтелектуальній голод втамовується або у мистецтві, або у містиці, що розуміється нескінченно широко — до змішання містики з окультизмом і магією.

Близькість поезії і філософії виразна з часів древніх греків: якщо Аристотель називає поезію самим філософським видом літературної творчості, то ще переконливіше спорідненість філософії та поезії у Геракліта, Парменіда, Платона — оскільки у цих мислителів поезія зсередини обіймає філософську ідею. Щоправда, цей факт іноді тлумачиться як свідчення незрілості філософії, яка долається зживанням поетичності. Однак не можна не помітити, що для кризових історичних періодів, які можна назвати епохами світоглядних революцій, епохами ламки мислення, що склалося, характерне повернення до метафоричної поетичності філософії: біля витоків філософії — досократики і Платон; наступна ламка античного типу мислення пов'язана з християнством, укоріненим у Біблії, яка таїть у собі справжню непідробну поезію; можна сперечатися, чи є ренесансна епоха зміною світоглядного типу чи вся Нова Доба — це абстрактне одностороннє абсолютизування (і тому спотворення) християнства, але поетична складова ренесансних філософських концепцій очевидна; кардинально змінює класичну парадигму Ф. Ніцше, який обрав методом філософствування молот (за його словами), і робить це крізь поезію «Так казав Заратустра». Ці граничні феномени іноді співвідносять з міфом, що не скасовує поетичної форми їх існування. Таким чином, простежується глибинна спорідненість філософії та поезії, на яку вказували німецькі романтики, ще раніше — християнські містики, для XX століття думка про приховану спорідненість філософського мислення та поезії відома через Гайдеґґера.

Тривожне відчуття безжиттєвості європейського раціоналізму підмічено і чітко зазначено Ніцше. Головне звинувачення Ніцше інтелектуалізму, що йде від давніх греків — приреченість людини завжди підглядати, а не жити. Ніцше вважає, що щит Персея (інтелект) стоїть між людиною та життям, забезпечуючи позицію активного оволодіння життям (у ситуації з Персеєм — впоратися з Медузою Горгоною). Погляд не крізь інтелект (у Персея —

не в дзеркало щита) позбавляє активності — перетворює на камінь. Але можна за цим побачти дивовижну і випадаючу з звичайного досвіду *дію* — потрібно завмерти до скам'янення, виключити активність з предметами та об'єктами і звернути очі назад, віддатися життю предмета. Проблематика «зведення себе нанівець» присутня у більшості філософських концепцій, що тяжіють до гносеологічного онтологізму. Але центральною і самодостатньою вона стає у сфері містики.

Найчастіше слово «містика» у науковому побуті має зневажливий відтінок незрозумілого та невиразного, що має викорінити свідоме продумування. Але парадоксально — саме пильна, твереза і неспляча свідомість не може не помітити у всій повноті людського досвіду щось таке, що виходить за межі того, що розуміється. У «Незбагненному» Франк чітко фіксує, що, якщо суть звичайної пізнавальної установки (як повсякденної, так і наукової) — пояснити нове і незнайоме, виходячи з відомого, то існують ситуації, що викликають трепет благоговіння, яке руйнує знайомий, стійкий світ. Цензура розумної буденної свідомості прагне витіснити священний трепет, захоплення і розчулення, що народжуються в душі при зустрічі з народженням дитини, непідробною любов'ю, красою, смертю і редукувати ці події, що виламуються зі звичного ходу життя, до рівня, зрозумілого всім — найчастіше це рівень вітальний. У всіх таких випадках нам здається, що ми стоїмо перед чимось незбагненним, що явно відрізняється від усього знайомого, зрозумілого, уловленого у ясних поняттях. Позаду всього предметного світу — того, що наша твереза свідомість називає «дійсністю», постає якась реальність, яка, мабуть, лежить у якомусь іншому вимірі буття, ніж предметний, логічно збагненний світ, таке сприйняття дійсності продовжує лінію на осягнення неосяжного, docta ignorancia Миколая з Кузи [48].

Честь відкриття дійсності, що лежить поза світом об'єктів, Франк віддає Декарту, хоча за інтерпретації цього відкриття у Декарта Франк заглиблюється до Августина, за яким постає Платон. І якщо у Декарта безсумнівна безумовно достовірна реальність «cogito» міститься у вигляді іншої субстанції, то Августину відкрився зовсім новий, глибинний вимір буття, непомічений при звичайній установці свідомості: реальність, що не вміщується в простір і час, що не є складовою світу.

Але звичка все пояснити вводить новий ланцюг пояснень — те, що дане нам зсередини, є маленький світ, який людина носить у собі і разом з ним вона включена у великий об'єктивний світ як його частина, епіфеномен — значущий лише для індивіда і примарно-ілюзорний для всіх. Осмислення достовірності та важливості внутрішнього досвіду є незаперечна заслуга містики. Термін «містика» походить від грецького дієслова «myein» — «тримати закритим рот», який належав до таємних вчень давнини, прихованих від непосвячених. Більшість дослідників пов'язують із містикою релігійну практику, що має на меті безпосереднє злиття з Абсолютом — містик не приймає видимий світ на віру і відкриває свій шлях до світу істинного. Містик ставить завдання замінити концептуальні схеми своїм досвідом — його завдання не знати, але бути. Тут доречно провести розмежувальну лінію між містикою і магією, що так часто ототожнюються повсякденною свідомістю. Е. Андерхілл бачить відмінність у тому, що магія хоче отримувати, а містицизм давати [49], тобто, якщо магія прагне влади над реальністю як індивідуалістська, «хабарницька» інтенція, то містика рухається вольовим прагненням від себе до Іншого, це відмова від «набуття» у віддачі себе Іншому. Ця інтенція містики точно відповідає інтенції любові — сердечне, а не інтелектуальне прагнення єднання з Іншим. Якщо згадати пару понять «бути» і «мати», яку так часто співвідносять, то містик прагне бути, маг хоче мати — а значить, якщо містик віддає себе у власність буттю, то маг хоче володіти ним сам (саме вкорінення в магічній тенденції призводить до «забуття» буття» та втрати реальності). І останнє, — у магії відбувається розширення себе, експансія, містика передбачає трансцендування себе, щоб крізь себе дати вирости Іншому.

Отже, містика робить відкриття особливих пізнавальних методів — пізнання у вигляді єднання, встановлення живого зв'язку з Абсолютом. Це той тип знання, який С. Франк протиставляє предметному знанню, спрямованому на майбутнє, і співвідносить з Одкровенням, коли знання є зримістю реальності, що відкривається сама собі.

Сучасна людина дуже рідко занурюється в себе — звідси втрата реальності та забуття буття. Франк чітко усвідомлює відмінність своєї концепції від такого спорідненого йому за пафосом повернення до буття М. Гайдеґґера: якщо Гайдеґґер, відкривши

неосяжну повноту своєрідної реальності внутрішнього буття людини, стверджує її кінцевість і замкнутість, «закинутість у світ», то для нього людина має зв'язок із первинною реальністю, з якої все росте. Але пізнати її можна лише апофатично — не у тому розумінні, що вона непізнавана, а у смислі несхоплюваності її логічною формою поняття, що і робить філософію орієнтованою на поезію. Людина нашого часу навіть у знаннях про себе більше вірить свідченням приладів, математично-фізично-хімічним, їй недостовірно свідчення про людину від поезії. Хоча давно і точно помічено, що науці передує первинна самодостовірність буття. У вірності їй наближаються поет і релігійний подвижник. Відоме визнання Ейнштейна, що Достоєвський дав йому більше, ніж Гаусс. А Мішель Уельбек зауважує, що фізики, поговоривши з журналістами про різні там спектри розсіювання, простори Гільберта, оператори Ерміта та інші подібні речі, яким зазвичай присвячені їх публікації, щоразу приймаються вихваляти мову поезії. І далі парадоксально стверджує, що рівню сучасної науки набагато більше відповідає мова поезії, що розриває причинно-наслідкові зв'язки та грає з вибухонебезпечною абсурдністю, з якої твориться новий зміст. Істина відкривається нам тоді, коли ми знаходимо шлях до первинності, розмикаючи зімкнені грані, знімаючи шари, що стали неправдивими, звільняючись від ідолів і привидів. Первинно необхідно потрапити в істину, впізнати її й потім логічно оформити для інших. Сучасний світ втратив істину, втративши шлях до цієї первинної реальності. Внутрішня несуперечність концепції, можливість утилітарного застосування, підтвердження фактами постають спокусливими привидами, що відводять від реальності — реальність нас не цікавить, оскільки не є науковим поняттям. Вигнанці, мандрівники та поети бувають у реальності істини, але ми їх свідчення не приймаємо всерйоз.

Мова поезії та Богопізнання споріднені. Про спорідненість поетичного досвіду та одкровення не раз йшла мова. Мова поезії містить значні порушення звичної граматики, вона не витримує перевірки очевидністю, переповнена повторами і не передає жодної інформації. Напрошується висновок, що мета поезії — створення такої мови, в якій заблоковано можливість заперечення, і це повертає людину у світ, у якому стерті звичні грані та створено ефект безмежності. Поезія повертає людину в первинний дологічний

і допредикативний світ і цим дає шанс починати від початку знову і знову. Логіка твердого застиглого світу перестає диктувати свої умови людині, чуйній поезії. Світом, у якому стерті грані ворожого розбрату і єдність не протистоїть множинній відмінності, марить релігія, надаючи можливі для людини способи входження у цей світ, проте сам спосіб цього лишається проблематичним.

Багатовимірне буття філософії: релігія як філософія, філософія як релігія

Наскрізна тематика міркувань стосується форм відношення філософії інших формоутворень людського духу, які по своїй спрямованості постають філософствуванням — такими вони стають тоді, коли розглядаються як конструктивний елемент режиму, у якому здійснюється життя свідомості як феномену, завдяки чому стає можливою наданість світу і тієї парадоксально-унікальної буттєвої форми, якою є людина. Можна висунути тезу, що будь-який феномен людського буття розглядається як філософствування, коли він виявляє етапи, виміри, способи здійснення людського. Доречно послатися на Мамардашвілі, який так визначає смисл філософії: «філософія є таким заняттям, таким мисленням про предмети, будь-які (це можуть бути предмети фізичної науки, проблеми моральності, естетики, соціальні проблеми тощо), коли вони розглядаються під кутом зору кінцевої мети історії і світобудови. Зараз я розшифрую, що це означає. Кінцевий смисл світобудови або кінцевий смисл історії є частиною людського призначення. А людське призначення є таке: виповнитися як Людина, стати Людиною» [50]. І далі світський мислитель, скептично налаштований до релігії, говорить, що призначення людини полягає в тому, щоб виповнитися за образом і подобою Бога. При тому, що далі він роз'яснює смисл цього вислову, не посилаючись на звичні релігійні засоби висловлювання, показово, що його філософствування не може обійтись без звернення до мови релігії — а мислитель він виразно світський, не тільки байдуже сприймаючий релігію, але й критично налаштований до неї.

Філософія в цьому світлі є особлива розумова практика, яка запобігає смерті за життя або допомагає воскресінню за-життя-померлих (Еріх Соловйов). Це «спосіб особистісного буття» людини,

спроба «вискочити з того, що не наше, зібрати себе». Це спроба «почати таке життя, яке можна було б відраховувати від себе»; «прорватися через пелену свідомості, щоб знайти себе у своїй свідомості»; це «ідеал зібраного в одну точку цілого свідомого життя», завдяки чому здійснюється «друге народження», народження смислу життя та буття. Завдяки цьому людина виявляється здатною «випасти» у інший, осмислений, моральний режим буття, — тобто спасатися.

Напруга між двома вимірами існування добре знайома кожній людині, яка живе на перетині того, чим вона є і того, чим вона вважає себе гідною бути — це питання особливо загострене для підлітка, про що і говорить Мамардашвілі, і відразу переводить особистий спогад про роки своєї молодості у філософський вимір. Опізнання самого себе відбувається як відпадіння від деякої поглинаючої всезагальності, але цей поворот особистісного становлення відразу відновлює інший полюс єдності. Мамардашвілі говорить про відчуття «громадянину світу», яке трактує через розуміння мислення: мислення передбачає дію самого себе, але це така самостна дія, яка дозволяє «дивитися одночасно на мислиму або на свою справу очима іншого (це означає бути ‘громадянином світу’)» [51]. І далі він розгортає проблематику мислення як спосіб даності іншого світу — іншої людини, іншої точки зору, іншої перспективи, взагалі іншого світу, іншого космосу, отже взагалі іншої реальності. Тут і виникає проблематика свідомості, яка за Мамардашвілі «насамперед свідомість іншого». І головне — не сприймання іншого предмету, але потрапляння самої людини у дивну точку, з якої можна усе бачити і себе у тому числі, оскільки здійснюється зв’язок з іншою реальністю поверх або через голову навколишньої реальності.

Мамардашвілі говорить про становлення людини як збирання себе з роздрібленого повсякденного буття, яке часом іменується ролевим, отже передбачаючим наявність себе справжнього — того, хто вже не грає роль, а є самим собою. Філософія у зв’язку з цим постає як особистісно-буттєвий експеримент з самим собою — а це вже одвічна проблематика релігії як одної з форм вироблення людиною гідного для себе способу буття.

Філософія XVII–XIX століть старанно орієнтується на науку, продумуючи свою власну ідентичність, але це приводить до дивного

результату. При усій значущості професійно відшліфованих форм філософського дискурсу, установка орієнтуватись тільки на ці академічно виважені побудови потрапляє під підозру, і тоді філософія бачиться паразитарною забавкою — це особливо виразно засвідчено мислителями XX століття — вимога практичної спрямованості будь-яких людських занять стає самоочевидним принципом, що чітко висловив Карл Маркс, якого у українському інтелектуальному просторі зараз не дуже вітають і згадувати не бажають, але те, які ставляться цілі і які засоби винаходяться для цього, відповідає його одинадцятій тезі: «Філософи тільки пояснювали світ, справа у тому, щоб змінити його». Ситуація підозри до філософії почалася у XIX столітті і якщо перший варіант усунення філософії здійснюється Огюстом Контом з простору наукового дискурсу — наука має усунути філософію, то початок XX століття означений пожвавленням інтересу до релігії і різноманітними варіантами осмислення відношень між філософією і релігією, отже загострюються питання осмислення співвідношення філософії і релігії, причому варіанти цього реалізуються з залученням основних християнських конфесій.

Наріжним каменем неотомізму є вчення про гармонію віри та розуму. Наслідуючи Фому, неотомісти розрізняють два джерела пізнання — природний розум (науку) і божественне одкровення (релігію), вважаючи при цьому, що вони не суперечать один одному. Отже питання співвідношення філософії і релігії, як і науки і релігії, не загострене — теорія подвійної істини толерантно розводить їх, що є досить плідним і для філософськи-наукових міркувань, і для теологічних. Протилежний полюс опановує протестанська думка, наголошуючи на несумірності Бога і людини, вічності та часу, віри та розуму, віри та релігії. Становлення Мартіна Гайдеґґера, якого можна вважати найбільш знаковою фігурою для філософії XX століття, здійснювалося під значним впливом католицької думки і його інтерес до філософії Аристотеля — виразне свідчення цього, але пізніше він відходить від католицизму і його знаменита книга «Буття і час» демонструє увагу до протестантської думки, в першу чергу слід згадати К'єркегора, в цілому Гайдеґґерівська філософія достатньо виразно опізнається як переведення релігійної проблематики у філософський контекст, що відповідає напрузі внутрішнього руху на зустріч одна одній — початок

XX століття означений чітким усвідомленням того, що вважати релігійну й метафізичну світоглядні позиції застарілими є справою минулого. Особливо ґрунтовно й багатовимірно ця проблема була розглянута представниками тих кіл мислителів, які, не приймаючи традиціоналістського фундаменталізму, водночас відкидають шляхи революційно-політичного перетворення суспільства.

Доречно згадати Людвіга Вітгенштайна, творчість якого міцно пов'язують з науково-сцієнтистською філософією, налаштованою на досвідно зафіксовану фактичність — саме так трактують слова з його «Логіко-філософського трактату»: «Про те, про що не можна сказати, треба мовчати» [52]. Але не так часто звертають увагу на передуючі цьому твердженню розмисли, що закінчуються чітким висловом: «Звичайно, є й невимовне. Воно *виявляється,* це й є містичне» [53]. Можливий і трохи інший переклад дієслова zeigt (*зайт*) — не виявляти, а показувати, тобто: «6.522 Звичайно, є й невимовне. Воно *показується,* це й є містичне». Можна припустити, що мистецтво, і релігія, і філософія конституюються увагою до того, що не вимовляється, але показує себе. Ще показовішими є його розмисли щодо смислу і цінностей: «Сенс світу має перебувати поза ним. У світі все таке, як воно є, і все діється, як діється; *у* ньому немає жодної вартості — а якби була, то не мала б вартості. Якщо є якась вартість, що має вартість, то вона має перебувати поза всім, що діється і так-існує. Бо все, що діється і так-існує, — випадкове. Те, що робить його невипадковим, не може перебувати у світі, бо тоді воно знову ж таки було б випадковим. Воно мусить перебувати поза світом» [54]. Для Вітгенштайна проблематика, яка складає осереддя феномену релігії — наявність іншого ніж світ виміру, завдяки якому людське буття отримує смисл, зовсім не є байдужою.

Доречно згадати ще одну специфічну форму інтелектуального життя, що оформлюється з засад православ'я — релігійно-філософський ренесанс початку XX століття у Росії, який означений зустріччю у свободній дискусії релігійно-церковних та світських мислителів: наслідком взаємного інтересу стали Релігійно-філософські зібрання (1901), виникнення релігійно-філософських товариств у Москві (1905), Петербурзі (1907), Києві (1908), Сімферополі (1910/19) 1919), Севастополі (1919). Особливістю подібних організацій було те, що для вільної відкритої дискусії зійшлися

представники і духовенства, і університетські-академічні викладачі, і творча інтелігенція, усі вони були рухомі ідеями дійсної зустрічі Церкви та миру, оновлення світського буття благодатним християнським вченням, вільного раціонально-філософського та релігійного осмислення людського буття, отже характерною рисою стала відсутність чітких професійних норм — серед представників цього напряму і письменники, і діячі церкви, і публіцисти, і філософи, причому ця єдність представлена зсередини, можна послатись на спадщину Мережковського і Розанова, яких важко віднести до чітких інституалізованих форм — в цілому вони літератори, але це не звична художня література, їх творчість обтяжена вторгненням у белетристичну розповідь ідейно-метафізичних, як іноді говорять — глибокомисленних — побудов. При тому, що оцінка такої синкретичної форми інтелектуального життя часом є негативною — воно визнається первинною нерозвиненою формою філософії, проте не можна ігнорувати гостроту і чіткість постановки питань діагностики стану філософії, що стосується не тільки долі філософії в окремих країнах, але має універсальне значення.

Отже виникає питання тяжіння світського секулярного дискурсу до релігійної проблематики, яке можна сформулювати так «Чого не вистачає автономній світській філософії і що отримується через залучення релігії?». Якщо неотомізм і протестантська думка здійснюють філософський крен з простору професійного богословствування, то у останньому випадку можна бачити рух до релігійної проблематики з простору світської думки, в цілому знайомої з релігією на рівні суспільно-побутових форм, але по роду освіти і професійних занять відстороненої від професійної теології. Це питання виразно експлікує Микола Бердяєв у книзі з виразною назвою «Філософія свободи» (1911) [55].

Перед тим, як звернутись до його ідей, слід заначити, що філософствування у формоутвореннях мистецтва і релігії, які знаходяться у полі уваги, інституалізовано не захищені. Якщо філософствування у формах мистецтва в цілому не викликає заперечення, то філософствування релігійне дуже часто не приймається як з простору інституалізованої філософії, так і інституалізованої релігії. Вразливість такого філософствування засвідчена ставленням до думки Миколи Бердяєва. Спочатку по можливості коротко про нього. Народився у Києві у дворянській родині з традиціями

офіцерської служби, отже хлопчиком був відданий у кадетський корпус, який не закінчив, захопившись філософією. Вчиться на природничому факультеті Київського університету, потім на юридичному. За участь у студентському русі, який звично іменують революційним, був арештований, перша стаття виходить у марксистському журналі (1899 р.). Щодо філософії Миколи Бердяєва існує снобістсько-академічне упередження, що його думка внаслідок яскравої афористичної форми та сугестивно сконцентрованого змісту є нечіткою, дискурсивно незваженою і рухається круговими поверненнями, вона метафорична, понятійно неопрацьована, поетично-образна. Понад це, на рівні філософської плітки філософія Бердяєва кваліфікується як авторитарно-тоталітарна. Декілька років тому в Мережі гуляла фальшивка про прийняття Бердяєвим фашизму, з якою мене ознайомили студенти під час підготовки теми з осмислення феномену тоталітаризму в мистецтві. З великим полегшенням зараз я її не виявила, ймовірно, пряме звернення до текстів Бердяєва усунуло цю брехню.

Прийнято вважати, що виразно дисциплінуючу роль у філософської культурі виконує філософія Канта, до якої, як вважається, російська філософія відчуває дивну ідіосинкразію (А. Ахутін) — на підтвердження цієї тези російські мислителі надають виразні і ясні висловлювання. Найбільш демонстративні П. Флоренський та В. Ф. Ерн. Щойно доторкнувшись до теми «Кант і російська думка», обов'язково зустрінеш згадку формули П. А. Флоренського «Стовп Злоби Богопротивної» і справді непристойне твердження В. Ф. Ерна, що Крупп і є прямий спадкоємець Канта, народжене, як точно зазначив А. Ахутін, у чаду війни. За словами самого Миколи Олександровича, філософія Канта увійшла в його життя дуже рано — він каже, що прочитав «Критику чистого розуму» у чотирнадцять років і сама згадка в пізній роботі цього раннього прочитання говорить про дієвість філософії Канта, яка бере участь у становленні «органу» філософування чим є і проблематика, і понятійна мова, і структурно-функціональна пластика думки. Результати такого філософського імпринтингу наявні в перших роботах Бердяєва. Про розумові установки цього часу можна судити і за ранніми роботами Бердяєва, і за оцінкою ним самим своїх ранніх захоплень вони є досвідом синтезу марксизму в критичній формі з ідеалістичною філософією Канта і частково Фіхте, що виразилося

у переконанні, що істина, добро, краса не залежать від революційної класової боротьби, визначаються не соціальним середовищем, а трансцендентальною свідомістю. І в його статтях-рецензіях, і в книгах мовні звороти, манера формулювати проблеми і розкривати їх свідчать про визнання саме критичного методу найбільш виправданим способом філософствування. У ранніх творах марксистської спрямованості він підкреслює, що саме критична філософія є союзником соціального світогляду. Якщо ранній Бердяєв свідомо і цілеспрямовано (можливо навіть слухняно) слідує за Кантом, то на наступному етапі ставлення Бердяєва до філософії Канта різко полемічно — але він йде за настановами Кантівської філософії: книги «Філософія свободи» (1911) та «Смисл творчості» (1916) свідчать про критичне ставлення до критичної філософії, зміст їдкої полеміки Бердяєва з Кантом на цьому етапі досить відомий. Вихідною підставою такої зміни стало «релігійне навернення» Бердяєва: філософія Канта постає тепер втіленням секуляризму та автономії, що стали причиною кризи у філософії, яка у свою чергу свідчить про кризові явища самого життя, які він діагностує, розглядаючи питання «Філософія і релігія».

Показова сама постановка питання у Передмові. Формулювання його методу, що визначив постановку питання, ми вже згадували раніше: філософія свободи не означає тут дослідження проблеми свободи як однієї із проблем філософії, свобода не означає тут об'єкта. Філософія свободи означає тут — філософі вільних, філософія, що виходить зі свободи, на противагу філософії рабів, філософії, що виходить з необхідності, свобода означає стан суб'єкта, що філософує. Вільна філософія є філософія релігійна, філософія інтуїтивна, філософія синів, а не пасинків [56]. Отже, це не є розмисли про свободу, коли вона постає предметом, який розглядається, а є тією засадою, з якої можливе дійсне мислення, предметом якого є доля людини у цьому світі. Бердяєв починає з фіксації специфічної ситуації сучасної йому філософії — це початок XX століття: У нові часи вичерпується у панівній свідомості творча відвага. Думають про щось, пишуть про щось, але були часи, коли думали і писали щось, коли було те, що тепер згадують, про що пишуть дослідження. Наша епоха тому, можливо, така «наукова», що наука говорить про щось, а не щось, звідси хвороблива рефлексія, вічний сумнів у собі, у своїх правах на володіння істиною, що принижує людину

і дискредитує філософію. Відновлення гідності людини і правомірності філософської думки можливе через критику релігійну, а не гносеологічну. Критичність релігійної думки не є чимось самоочевидним і підлягає проясненню.

У сфері філософських досліджень чітко розрізняються два типи — взагалі може бути і більше, але у своїх граничних формах вони будуть розведені за двома. Цей поділ має різні варіанти іменування, але найбільш визнаним є розведення онтологічної та гносеологічної (епістемологічної, когнітивної) установок у філософії, або дещо по-іншому — сповіщення бачення вглиб, в першооснову речей, або погляд вдалину, у долі світу (форма одкровення); розумовий розгляд піддає одкровення та прозріння скептичній критиці, напираючи на необхідність перевірки та доказів, суворих правил пізнання.

Ці два способи міркувань стали засадою різних філософських напрямків, хоча найбільш виважено і суворо слід було б говорити про рівні філософствування, але оскільки в історії людської думки найчастіше ідея опановує людину цілком, рідко дозволяючи озирнутися на ті напрямки та можливості, які цією ідеєю заперечуються, то рівні стають настановами, деякими цілісними типами. Причому це відбувається не тільки з мудрецями, які отримують одкровення і прозріння — що зрозуміло, але і з скептичними критиками — що прямо суперечить їх позиції, такими постають грецькі софісти і всі наступні їх спадкоємці, які абсолютно заперечують абсолютне.

У вже згадіній праці Бердяєва це звучить дещо інакше: він розрізняє епохи, що сміють говорити щось і бути чимось, і критичні епохи, які пишуть про щось, що веде до бездарності. У смисловій структурі думки Бердяєва бездарність є відсутність у людському житті дарів, безплідність, нездатність до творчості, а значить безблагодатність, коли людина залишається в горизонталі критико-гносеологічного міркування, не знаючи піднесення та переображення [57]. Важка хода історичних подій, які втягують людину у свій рух, позбавляючи її можливості особистісного життя, яке вивело б її за коло звичного потоку життя — вічна тема мистецтва, особливо хворобливо загострена у XX столітті. Згадується творчість С. Кубріка, у якого цей вимір проглядається у більшості фільмів — і «Механічний апельсин», і «Сяйво», і «Суцільнометалева оболонка»

можуть бути озвучені «Сарабандою» Генделя, яка у Кубріка звучить у фільмі «Баррі Ліндон». Небеса нависли над людиною і не залишається для неї ніякої можливості вистрибнути з ходи долі.

Висновок Бердяєва має безпосереднє відношення до цієї проблематики — радикальна зараз не гносеологічна критика, а релігійна, яка надає можливість переображення — і людини, і філософії. Суть релігійної критики він експлікує як відкритість філософії своїм релігійним корінням, пошуки грунту, що живить філософію, без чого вона втрачає зв'язок з реальністю, аутично замикаючись у самій собі — коли у того, хто пізнає, віднято пізнаване. Для нашого часу ці ідеї не є новими, але почуті вони дуже погано.

У філософії існує своя «неевклідова істина» (Ф. Достоєвський), схожа на єдиносутність іпостасей Трійці: якщо здоровий глузд підказує неминучість ієрархії, що передбачає наявність першого і другого, то тут цього немає — обидва рівні перші, тому рівні постають вимірами або аспектами, а для вказівки на смисловий спосіб зв'язку між ними можна задіяти поняття іпостасі, враховуючи ту понятійно-смислову роботу, що була зроблена в християнській думці (грецька патристика IV століття). Таким чином, уникаючи абстрактного протиставлення та редукції, слід було б говорити про онтологічну епістемологію або епістемологічну онтологію, причому знову звертаючи увагу, що хоча наводимо два імені, але вони обидва перші.

Логіка здорового глузду штовхає нас до послідовності «буття-знання», тобто спочатку повинна бути деяка неконструйована даність (буття того, хто пізнає і буття того, що пізнається), а вже потім наш ретельний критичний розбір, але, на мій погляд, це прийом виляючої розсудливості, оскільки неконструйована даність сама постає в певному результаті, спочатку ж ми занурене в деяке «моє», що правда приходить «до мене» ззовні як зміст світу, як нерозрізнена суміш моєї думки та сприйняття.

Онтологічна епістемологія та епістемологічна онтологія постають «своїми серед чужих і чужими серед своїх», а просто кажучи, не приймаються ані своїми, ані чужими — адже для неї немає чужих і своїх. Отже, це і є хрест, на якій розпинається філософська думка. Можна згадати різні варіанти критики однієї та другої однобічності. М. Мамардашвілі (а раніше його Г. Шпет) порівнюють установки релігійної філософії на одкровення

з нутряним і невиразним бурмотінням, порожнім гудінням або навколофілософським моралізмом. Правда, вище згадувалися ідеї Мамардашвілі щодо спільної точки релігії та філософії, відповідно до якої і релігія, і філософія виходять з постулату або припущення деякого іншого життя, ніж повсякденне, що пов'язано зі станом концентрації та зосередження всіх життєвих сил людини, що підтримують себе всупереч природному режиму існування. Саме про можливість різних режимів життя йде мова у висловлюванні А. Енштейна про три типи людей, що займаються наукою і які відрізняються мотивацією — корисність, азарт успіху, непереносимість скуки, нудоти життя. Певною мірою це узгоджене з відомою метафорою світу як Олімпійських ігор, на які одні приходять, щоб отримати успіх і славу (спортсмени), другі — щоб мати користь (торговці), треті — щоб споглядати усю арену і бачити усе (глядачі). Споглядальність у наші дні часто ототожнюється з безвідповідальним і бездіяльним життям, яке приорівнюють до життя паразитарного і тому не довіряють таким способам буття.

Досить розповсюджена точка зору скептичного нігілізму XIX століття, відповідно якої філософія вже давно втратила кредит в очах кожної розсудливої людини: ніхто вже не вірить у її шарлатанські обіцянки і серйозно займатися філософією може або людина напівсхиблена, або погано розвинена, або вкрай неосвічена. Негативне ставлення до філософії, яка іменується спекулятивним мисленням, ігнорує етимологію слова «спекуляція»: зв'язок з баченням, спектаклем для розуму, і тільки пізніше спекулятивна думка знаходить додаткове навантаження хитрої махінації та шарлатанства, дуже стійке навіть у філософії, що в основному усунуто лише в історико-філософських ретельних прочитаннях Геґеля.

Те, що релігійна філософія належить до онтологічного типу з орієнтацією на одкровення — очевидне місце. Але на відміну від автономно-світської філософії, яка далеко не завжди визнає деяку догматичну основу, релігійна думка здраво, чітко і виражено визнає свою догматичну засаду. Для здорового (а вірніше скептично-критичного) розуму слово «догма» звучить лайливо-негативно — в той час, як саме християнська догматика є найрадикальнішим варіантом критико-аналітичної установки на ситуацію людини, виявляючи граничний і гранично насичений змістом поняттєвий фокус (або горизонт, що має той самий предметний зміст,

хоча у образному відношенні горизонт протилежний фокусу), що дозволяє бачити. Не тільки щось бачити, але бачити взагалі — отже, бачити і одне, і друге, і третє.

Отже, наголосимо на граничних антропологічних параметрах, заданих християнською догматикою. В наш час для християнської думки характерна увага до теми людини і це співвіднесено із загальним змістом і характером християнської релігії (особистісний Бог та увага до проблематики спасіння людини), проте антропологічному змісту не належить центральне місце — в основних догматах йдеться не про людину, але про Бога. Що, втім, саме собою вже може бути зрозуміло антропологічно — людина не самодостатня, але пов'язана з Богом як буттєвою підставою всього і зв'язок цей осмислюється як віра. Беручи до уваги антропологічне значення віри, можна вести мову про віру як первинну дію людини, що відноситься не до сліпого некритичного бездумного прийняття будь-чого (що поширене на рівні повсякденної думки), але до стану особливої зрячості, що зазначено в канонічному визначенні віри, в якому раніше виділяли два смислові центри — «здійснення очікуваного» і «впевненість у невидимому» (*Євр 11: 1*). І оформлюється воно через розширення та поглиблення досвіду, що відкриває світло невидимого. Зазвичай звертають увагу на дві протилежні інтенції віри: віра завжди особистісно-приватна, тобто не можна вірити за іншого, неможливо примусити себе до віри, слово вірую стосується лише того, що перебуває в мені, і поза мною позбавлено очевидності — і чуттєвої очевидності, і очевидності раціональної, і, нарешті, очевидності фактичної — до того, що наповнено внутрішньою силою і не потребує підпірок ззовні. Але водночас досвід віри — згори, він переживається як зустріч, безперечна присутність того, що неможливо скасувати. Всі різкі протиставлення віри як органу прийняття догматів і розуму як нездатному їх осмислити видаються поспішними і необгрунтованими — у Символі віри немає вказівки на зречення розуму. Та й у Новому заповіті прямих заборон на розум як такий немає. Є вказівка на вузькість розуму світу цього, розуму людського, але оскільки перед людиною стоїть завдання успадковувати Богу (теозис), то й розум включений у це очікуване преображення. "Браття! Не будьте дітьми розумом: будьте на зле немовлята, а за розумом будьте повнолітні" (*І Коринф 14: 20*). Найбільш сильне заперечення

розуму можна побачити у відомому попередженні проти філософії (*Кол 2: 8–9*), але уточнення і пояснення є в самому цьому фрагменті — за стихіями світу цього, тобто попередження стосується не розуму як такого, а певної форми міркування. Розуміння віри як чогось несумісного з розумом, яка тому відкидає його, є лише один з варіантів розуміння віри, традиційно співвідносний з Тертулліаном, але для грецької патристики найбільш характерні інші способи розуміння зв'язку розуму і віри, прийняті й у схоластиці зрілого західноєвропейського середньовіччя.

Сформулюємо ті антропологічні аспекти, які спираються на троїчне та христологічне богослов'я. Практично всі мислителі відзначають, що Бог-Трійця є свідченням абсолютно нового, відмінного від вираженого в античній онтології буття — буття-спілкування, тобто такого буття основи, яке в першу чергу постає як особистісна конкретність, взаємовідкритість і взаємоповідомлення. Так онтологія, яка так розуміється, доводить як неможливість різко дуального мислення, так і неприйняття безособистісної безодні думки, що проходить крізь людину як безвольного агента її. Христологічне богослов'я встановлює зв'язок і відношення божественного буття з людиною і має вирішальне значення для антропології — для християнського розуміння людини характерна відмінність людини від усього світового, що найбільш опукло представлено саме в христології, яку часто називають трансцендентальною антропологією. Для християнського розуміння людини надзвичайно важливим є бачення її не в еволюційній перспективі поступової біологічної трансформації, але в аспекті радикального відхилення від обумовленості та конституйованості причинами (тут знову збіг з позицією М. Мамардашвілі, мислителя нерелігійного, що вже зазначалося). Найчастіше людина у своєму Самому самому (О. Лосєв) діє не внаслідок чогось, а всупереч, навіть коли вона щось приймає і йде за чимось, це постає не природним процесом, а особистісним вчинком. Навіть коли людина діє за єством, діяння задано волею, а отже, неможливі ніякі безвідповідальні стани колективної провини чи історичного закону.

Дивно не те, що представники автономно-секулярної думки не бачать граничної критичності та вільнодумства релігійної думки, а те, що досить рідко релігійна свідомість не бачить своєї критичності, або тлумачить її неповноцінно, виключаючи невірних.

Щоправда для нашого часу (початок XXI століття) критичний потенціал релігійної свідомості викликає страшний образ терористично налаштованого фундаменталізму, досить часто ісламського, хоча не виключно ісламського (справа Брейвіка, Південно-Східна Азія, Африка, Росія). Але філософськи некоректно, тобто без достатнього рефлексивного опрацювання понять, ототожнювати критичність та тероризм. Про релігійну свідомість в даному випадку говоримо як про таку, що рухається в силових вимірах Абсолюту — визнаючи як буттєву основу всього сущого самодостатню, рефлексивно-відкриту, живу, актуально нескінченну реальність.

У світлі предметної зосередженості слід згадати ідеї раннього Семена Франка, який пов'язує деспотизм у поведінці та політиці та догматизм у мисленні з ідеєю оволодіння істиною та можливості, необхідності та виправданості примусової опіки над безумними, зрячих над сліпими. Про ситуацію деспотизму він говорить у зв'язку з таким сприйняттям, коли володіння абсолютною істиною ототожнюється з якоюсь конкретною людиною, установою, з якоюсь окремою вірою, церквою, партією — словом, з якоюсь земною, людською інстанцією. Тоді руйнується і втрачає всяке значення та мораль рівноправності та рівноцінності людей, яка, як самостійний та первинний початок, протистоїть всій моралі відношення до Бога. На перший погляд це може бути витлумачено як обґрунтування плюралістичного релятивізму та заперечення орієнтації на абсолютну істину, але дане твердження неможливості володіння абсолютною істиною має бути обернене саме на себе як таке, щоб у свою чергу не стати реалізацією остаточної істини і не стати підставою деспотизму (антифундаменталізм как єдино можлива позиція стає фундаменталізмом). І протиотрутою від деспотизму відносності та плюралізму може бути лише прагнення і визнання Абсолютного Добра, якщо навіть ніхто з оточуючих не добрий (І. Кант), оскільки непогрішністю не володіє ані оточуюча людину більшість ближніх і дальніх людей, ані наукова спільнота, яка приходить до консенсусу — цей принцип настільки правдивий, наскільки допускає й інше.

Рання стаття С. Франка, що звучить як маніфест ліберальної критичної думки (хоча і вказує межі демократичних процедур), виявляє цікаву співзвучність позиції О. Хомякова, мислителя відверто християнського та церковногоякий зауважує неможливість

для людини бачення тих зв'язків, з'єднують земну церкву з рештою людства, внаслідок чого ми не маємо ані права, ані бажання припускати суворе засудження всіх, хто перебуває поза видимою церквою. Для нього саме світло «Божественного натхнення» не дозволяє «кожне окремо-особисте існування» сприймати як остаточний голос Бога. Таким чином, можна стверджувати, що граничну критичність і тверезість бачення має лише та позиція, яка свідомо і цілеспрямовано співвідносить усе явно-експліковане з його витоком і умовою, таким критичним потенціалом володіють і метафізично орієнтована філософія, і християнство.

Як несумісність філософії і релігії наводиться аргумент задіяності різних людських здатностей — розуму для філософії віри для релігії, отже у контексті взаємної зустрічі філософії релігії доречно розглянути і це питання деякими суттєвими вимірами згадувалося і раніше. В філософській думці XX — XXI століття проблематика віри найчастіше задіюються в двох предметних сферах: по-перше в історико-філософських дослідженнях середньовічної філософії, по-друге в сфері епістемологічно-гносеологічній, що включає і сучасну філософію науки. Але при достатньо великому масиві дослідницької літератури інтерес до проблематики віри не згасає, а певною мірою в умовах домінування плюралістично-ліберального мислення навіть зростає. Особливо цікавими є ті виміри віри, які виявляються не тоді, коли мова йде про віру напряму — філософствування про віру, а тоді, коли проблематика присутня в імпліцитному непроговореному вигляді, що найчастіше зустрічається при вивченні способів організації життя — філософствування з засад віри (містико-аскетична література, екзистенціалізм, постмодерн). Ще цікавіше і важливіше — говорити про віру з засад віри. Звідси постає завдання розглянути віру у її власному світлі.

Спосіб осмислення будь-якої речі на грунті філософії найпершою умовою передбачає винаходження адекватного цій речі способу розгляду її. Найчастіше вважається, що філософське мислення засобом свого здійснення має розум і з цим очевидним фактом важко не погодитись. Але для філософії немає нічого більш шкідливого, ніж дещо, що є зрозумілим саме по собі, і тому беззаперечний факт задіювання розуму при розгляді віри потребує прояснення. Якщо спробувати за логікою силогізму продовжити попереднє речення, то треба буде висловити позицію розгляду віри засобами

розуму, що і стверджує Г. Лейбніц, коли говорить, що при розгляді віри ми вимушені користуватися розумом. Але що значить застосовувати розум при осмисленні феномену віри? Можливі декілька варіантів відповіді. Перше, що слід оговорити, це нетотожність двох мисленнєвих процедур: одна справа осмислювати феномен віри, користуючись, задіюючи розум, і інша справа — осмислювати феномен віри, прирівнюючи її до розуму, зіставляючи їх.

Певною мірою є виправданим, згадуючи досить давній пізнавальний принцип щодо можливості пізнання при умові наявності співпадіння подібного, розглядати віру в світлі розуму і значить винаходити ті аспекти віри, які або зіставляють з розумом, або виконують аналогічні йому функції. На цьому шляху розгорнуті різноманітні компаративні побудови. В давньогрецькій філософії віра (πιστις) розглядалась як недосконале початкове знання (гадка), що входить як момент в цілісність обгрунтованого доведеного знання, яке є результатом діяльності розуму. Віра отримувала смисл при обгрунтуванні вихідних самоочевидних начал — якщо розум вимагає доведень, то віра є знанням поза доказами та посиланнями. Цей аспект віри привернув увагу багатьох мислителів і був висловлений в різних формах. Найбільш розгорнутого характеру дана проблематика набула в середньовічній філософії, де були оформлені основні позиції, які виникають на грунті застосування розуму до розгляду віри: від позиції несумісності «вірую, бо абсурдно» (за звичкою її відносять до Тертуліана, для чого є свої підстави, відповідає вона і позиції Петра Даміані) до гнучкої, психологічно обгрунтованої позиції Августина «вірую, щоб розуміти», до якої можна віднести і Ансельма Кентерберійського, та максими Абеляра «розумію, щоб вірити» — позиція, в якій найбільш яскраво проявляється тенденція переведення віри в дискурс розуму, раціоналістичне переосмислення її. Остання ситуація виявилась досить плідною для автономізації розуму та оформлення філософствування поза вірою, що стало можливим при розведенні підстав та природи розуму та віри (теорія подвійної істини). Новоєвропейське філософствування, спираючись на принцип автономії розуму, проблематику віри або переосмислює у відповідності до домінуючого в цей час гносеологічного методологізму, або виштовхує в сферу теоретичної та практичної релігії. Тут виникає ще один варіант відповіді щодо застосування принципів раціонального пізнання

до з'ясування природи віри — не стільки зіставлення її з розумом, скільки виявлення її власної основи.

Нові відтінки особливих характеристик віри можливо виявити тоді, коли феномени знання та пізнання будуть взяті в тому контексті, в якому вони існували на грунті християнської традиції. І перше, що підлягає фіксації — це новий відтінок особистісної довіри і внаслідок цього вірності, які виникають на грунті впізнання Ісуса Христа як Бога, тобто коли пізнання постає не як зчитування якихось характеристик та закріплення їх понятійно, а як деякий реальний процес зустрічі з предметом пізнання і значить виходу за межі себе. Вольові та емоційно-чуттєві, на відміну від інтелектуально-логічних, характеристики віри, на які пізніше не раз буде звернена увага, мають смисл переривання попереднього способу життя та вступу на шлях, який відкривається в новому світлі зустрічі з втіленим Богом. Саме на цей вимір віри вказано в канонічному визначенні віри, яке містить два смислових центри — «здійснення того, чого сподіваємось» та «наділення ликом невидимого» (*Євр.11,1*). Належить воно апостолу Павлу, докорінна переміна життя якого відбувається через розширення та заглиблення досвіду, що відкриває світло невидимого. Було б неприпустимим спрощенням пов'язувати стан віри з наявністю видінь — це не стільки стан задіяності якогось окремого чуттєвого органу, скільки цілісна зміна буттєвої вкоріненості (можливо, саме тому, що орган віри не є локалізованим, а охоплює цілісність людини, слово «віра» є синонімом релігії). Коли говориться, що віра від слухання, то акцент тут робиться не на слух як орган чуття, а на можливість почути — тобто можна сказати, що віра не від слухання, а від почутості. Стан віри це є стан відкритості тому, що перебільшуючи віруючого, охоплюючи його, входить в нього, вміщується ним — такий вимір віри засобами філософських понять іменується як іманентизація трансцендентного, що за логікою поцейбічних світових речей видається словесною метафоричною грою крайностями (безумством, абсурдом, оксюмороном), але як тільки усунуто позицію номіналізму і слово взяте в своєму онтологічному вимірі, то словесна метафора обертається буттєвим переображенням, прийманням в себе нового світла, проявом нових здатностей сприймання. Віра зухвало іменує, покладаючись на зустріч з Богом. Можна згадати сьогоднішню зацікавленість різними формами містики — за цим проглядається

визнання багатовимірності досвіду по-перше, і по-друге — передчуття здатності людини до трансцендування.

Як досить часто говорять — віра є шлях, що несе з собою ризик та негарантованість Слова «ризик та негарантованість» як раз і вміщують в себе той зухвалий зміст іманентизації трансцендентного, вміщення в себе того, що набагато перевищує віруючого. Як тільки акцентуємо смисл трансцендентності, привнесеності віри ззовні, з Одкровення — отримуємо розуміння віри в аспекті авторитету, але авторитет не від присилювання, насильницького примушування, а від довірливої відкритості та усунення центрованості на собі, що і є шлях свободи. Слід звернути увагу на внутрішній корінь слова «авторитет», тобто на «ауто», що має смисл даного самого по собі без посередництва. Коли говоримо, що Царство Боже зухвалою силою береться, то мова не йде про зовнішнє присилювання, але про вольову особистісну напругу. «Зухвалий» — тобто такий, що покладає відповідальність на себе, починає з самого себе, а значить це свободна дія воліючого. Коли вказується, що віра є справою волі, а не акт розуму, то було б неправомірним визначати її як ірраціональну, несумісну з розумом — перевищення розуму не значить несумісність з ним, факт цього відзначався багато разів, але визначення «ірраціональна» по відношенню до віри досить розповсюджене. Зіставлення «раціонального розуму» та «ірраціональної віри» здійснюється в єдиній площині, в горизонталі людського буття, віра ж має смисл як відкриття вертикалі, що вносить ієрархію і тому перериває логічну послідовність, силогістичність розуму. Саме в цьому смислі віра є шлях знання без доказів, дякий стрибок — «будь безумним, щоб бути мудрим» (*І Кор. 3:18*).

Про «раціональний смисл віри» можна говорити лише при умові визнання ієрархічності розуму, а значить ієрархічності буття. У ситуації площинної одновимірності віра втрачає власний вимір, оскільки її власний вимір — це і є прорив горизонту, відміна закону і логіки. Знов згадується низький горизонт, що тисне на людину у фільмі С. Кубрика «Баррі Ліндон». Отже власний вимір віри — це є прорив горизонту, відміна закону і логіки (Посланіє апостола Павла римлянам), свобода від поневоленості світом цим. Отже віра дає досвід свободи. Що безумовно відміняє віра — стан самодостатньої автономності. Аргумент проти віри нагадує аргумент підлітка — якщо Бог є, слід бути хорошим, але людина не може

бути такою — значить Бога немає, тобто у запереченні віри велику роль відіграє прагнення до егоцентричного прояву своїх стремлінь без усякого утиску (В. Екземплярський).

Треба бути дуже обережним при ствердженні «суб'єктивності» віри: безсумнівно, що це є стан, вимір «суб'єкта» — певне вміщення чогось, перебування не серед об'єктивного світу речей, а в просторі, де наділені ліком невидимі, але слово «суб'єкт» взяте в лапки, оскільки за характерною для новоєвропейського філософствування традицією «суб'єкт» як те, що лежить в основі, протистоїть «об'єкту» і активність належить саме йому. Стан віри передбачає принципову зміну активності — активність віруючого (сила, воля) спрямована на здатність почути те, що йде не від нього. Стан віри — це зреченість від власного і віддача себе тому, що лежить в основі, коли ані світ, ані людина в світі не є «приватною власністю» себе самого — центр суміщений в позамежне і так виникає вимір свободи.

Це цікаво співвіднести з розумінням віри з пізнавальної точки зору, коли вона є є припущенням, догадкою, гіпотезою, що вводить думку в простір наукового висування гіпотез та перевірки їх. Якщо звернути увагу на етимологію слова «гіпотеза», то відкривається дуже специфічний смисл: грецьке слово «гіпотезис» має смисл як таке, що вказує на те, що лежить під тезою, а значить відноситься до деякої первинної реальності. Тобто, віра як гіпотеза — це зовсім не припущення, здійснене суб'єктом, а інтенційний акт, співвіднесений зі своїм предметом, про який гіпотеза свідчить як про реальність. Тим самим віра набуває характеру не стільки непевного необгрунтованого знання як сконструйованого суб'єктом, скільки характеру очевидності, що володіє вищою мірою достовірності.

Досить часто по відношенню до віри об'єднуються суперечливі епітети «проста, смиренна» та «зухвала, дерзновенна»: стан віри передбачає дерзновенне усунення самоцентрованості. У XX столітті значної уваги приділено діалогічно-персоналістичному виміру мислення: якщо суб'єкт-об'єктна установка мислення має предметом свого стремління деяке «Воно» як інструментальну річ, то можливий і інший мисленнєвий режим, в якому предмет стремління постає як «Ти». Досить часто це розглядається як новація XX століття, але відоме це ще від святих отців Церкви. Християнська свідомість, висловлюючи принцип завіту,

зустрічі, діалогу між Богом і людиною, постає джерелом новітніх діалогічних концепцій, звернення до якого не може не містити нових можливостей розуміння.

Єпископ Калліст вказує на те, що формула «вірю, що» має смисл логічного твердження факту, який може не мати практичного впливу на людське життя, в той час як «вірю в» має смисл особистісного зв'язку, в якому покладаються з довірою та надією [58]. Тобто позиція християнської віри передбачає усунення байдужо-зовнішніх фактів-зв'язків та ствердження позиції участливої причетності-взаємопроникнення. Така позиція відповідає акту Одкровення, але узгоджена і з гносеологічним аналізом суб'єкт-об'єктного знання, де активність належить суб'єкту, який знаряддєво діє з зовнішнім йому об'єктом, і знання-одкровення, де однобічна активність суб'єкта змінюється на активність об'єкта, що самовідкривається; якщо перший пізнавальний акт передбачає відстороненість, то знання-одкровення має місце при умові залученості та відповіді-відклика — те, що ми раніше називали станом почутості. Понятійному знанню передує знання-одкровення, яке тримається двобічною відкритістю та взаємопроникненням — тому і не потребує доказів-доведень-обгрунтувань, що саме є грунтом. Віра як самовіддана довіра, віра-слухняність постає злитою з вірою-достовірністю, вірою-прийняттям та опізнанням основопокладаючого, що і є істиною, і тому вона «логічна», тобто осмислена, причетна логосу, але точніше вона металогічна. Іноді позицію подібну позицію іменують «фідеїзмом», оскільки у відповідності до неї розум вкорінений в вірі і живиться нею (як би залежний від віри, похідний від неї), але справа в тому, що вкоріненість розуму у вірі «занурює корінь у безосновне трансцендентне», а значить дає досвід свободи. Справа віри — пробити собі шлях через чуття, лишити позаду гадку, стрімко рушити до істини та перебувати в світлі її (трохи вільно переповідаючи Клімента Олександрійського. Одже віруючий відрізняється від невіруючого не так, що там, де один бачить біле, другий бачить чорне, а так, як людина з гострим зором відрізняється від короткозорої або людина з музичним слухом від такої, що його не має. Суть невір'я міститься у свідомості безсмисленості, незавершеності, сліпої фактичності світу і тому самотності і трагічності стану і долі людської душі в світі. Стану віри протистоїть не стільки невір'я, скільки гріх відчаю і сліпоти — так Адам

і Єва після гріхопадіння зображуються художниками з вузькими очима-щілинками, що вже не бачать Бога. Але не можна забувати, що стан віри легко підміняється безвідповідальним догматизмом, що не стільки вірує, тобто дерзновенно вишукує невидимого простими очима Бога, скільки ліниво і гарантовано посилається на закріплені факти Одкровення. І тут для віри постає значущим досвід філософської рефлексії.

Осмислення феномену віри в її власному світлі не може не підвести до осмислення віри в аспекті зіставлення та спорідненості її з любов'ю. Якщо найчастіше феномен віри вводиться в простір думки через категоріальні пари «віра-знання» та «віра-розум», певною мірою зафіксовані схоластичним богослов'ям (теологією), то можливий і інший шлях Богопізнання, який вказує містичне богослов'я — коли шлях Богопізнання постає як шлях любові, шлях, що веде до переображення, відродження, воскресіння. Віра як довірлива відкритість та очевидність постає шляхом до постійно недосяжної повноти життя, що досягається в любові. Не можна не згадати той смисловий контекст, в який поставлена віра в 1 Посланні Павла до коринтян — у зв'язок віри, надії, любові, коли перші два є пророцтво-підготовка до найвищої буттєвої повноти та зрілості, що дається любов'ю. У плані деякого висновку, можна вказати, що переведення феномену віри з гносеологічного плану в онтологічний, змінює «її паспортний штамп» — більш об'ємно віра виявляє свої смислові аспекти тоді, коли вона береться не як категорія, а як екзистенціал, тобто якщо категорії — за Гайдеґґером, який вводить термін «екзистенціал», — передбачають суб'єкт-об'єктний розподіл і не здатні схопити нерозчленованої цілісності, то термін «екзистенціал» має смисл схоплення будь-якої розрізненості на тлі і в світлі буттєвої неексплікованої повноти: віра як екзистенціал є способом встановлення зв'язку з трансцендентним в стані одкровення, тобто є актом усіх людських сил, захоплених та полонених до останньої глибини відкритою очевидністю зустрічі з істиною, є досвідом свободи в любові.

На завершення слід згадати логічну схему передумов оформлення різноманітних людських здібностей, відповідно якої релігія постає емоційною організацією наддосвідного, а філософія — раціональною організацією наддосвідного. У такій структурованованості специфіка філософії визначається роботою розуму над проблемами,

які виходять за межі наочно даного, що і виражає особливість людського буття, хоча лишається непроясненим специфіка такого відношення як емоційного — певною мірою раціональне пророблене різними мислителями у різних вимірах і формах (розрізнення розсудку і розуму, логосу і ейдосу, малого і великого розуму), проробка специфіки емоційного не так відома. Внаслідок цього і мистецтво, і релігія, які віднесені до сфери емоційної організації, не виявляють своїх специфічних рис з належною ясністю, при тому, що струнка логічно виважена класифікація виявляє структуру відношень цих феноменів. Ще більш затемнює розуміння поняття емоційного інтелекту, яке сьогодні стало широко вживаним — поняття інтелекту не тотожнє раціональності, але у даному контексті вони вживаються синонімічно: емоційний інтелект визначається як сума навичок і здібностей людини розпізнавати емоції, розуміти наміри, мотивацію та бажання інших людей і свої власні, а також здатність керувати своїми емоціями та емоціями інших людей з метою вирішення практичних завдань.

Серед дослідників не існує узгодженості щодо понятійно-концептуального визначення емоцій і цей момент підкреслюється, але перегляд різних варіантів визначення дозволяє зафіксувати як конститутивний принцип таку специфікацію емоцій, яка існує на боці суб'єкта — у той час як раціональність передбачає винайдення відсторонених від суб'єкта (абстрактних) установок, що виразно схоплено Гераклітом: не мене, але логос слухайте. Відразу можливе заперечення, що смисловий контекст зіставлення суб'єктивне-об'єктивне набагато складніший, але домінанту можна бачити достовірною: раціональне задає ідеальну міру потоку фактичності, емоційне переживає фактичність — перше передбачає наявність відстороненої від суб'єкта ідеальної міри (логосу), друге усуває посередники і намагається максимально усунути відстороненість, увійти у ситуацію безпосередності, здійснення чого постає як квадратура кола. Достатньо згадати спроби зіставлення розуму і віри — коли про віру ми говоримо засобами, знаряддями розуму. Подібні карколомні, у чомусь безумні завдання постають тоді, коли ми прагнемо схопити мовчання, самотність, смерть, несвідоме. Це постійно у полі уваги К'єркегора, який для фіксації цього стану використовує слово «екзистенція», вважаючи його тільки шифром, а не поняттям, яке можна чітко розгорнути. Про це ж говорить Вітгенштейн.

Неотоміст Жильсон у своїх творах звертається до питання автономії філософії та теології. Він проводить межу між застосуванням розуму у християнській філософії та теологією. Розум приводить людину до віри в Бога, до шанування авторитету Церкви. Далі починається теологія, тому голос розуму змовкає. Але все ж таки філософія продовжує приносити їй користь, оскільки завдяки філософії теологія може перейнятися духом науки. Є й зворотний бік медалі: розум отримує точніше знання у тому, що проповідує віра. Розум виявляється не тільки творцем, що підтримує віру, але й зброєю, здатною захистити істини, дані Одкровенням. У цьому розумінні розум уподібнюється до стіни навколо благословенних істин. Але автономність філософії, навіть за її злиття з теологією непорушна. Розум, приводячи до віри в Божественну Істину, залишається вірним собі.

Цікавою є позиція В. Зеньковського, який зазначає, що спільним фактом в історії філософії (так було в Індії, в Греції, в середні віки в Європі), є народження філософії, як самостійної та вільної форми духовної творчості з надр релігійного світогляду. Релігійна свідомість, якщо вона запліднює всі сили духу, неминуче і незмінно породжує філософську творчість, — і зовсім не потрібно при цьому думати, що філософська думка завжди і всюди народжується із сумніву. Набагато більше філософська думка рухається первісними інтуїціями, які, хоч і сягають своїм корінням в релігійний світогляд, але несуть у собі свої власні мотиви та натхнення. Істотно тут, однак, те, що філософська думка зростає лише в умовах свободи дослідження, — і внутрішня свобода тут не менш важлива, ніж свобода зовнішня [59]. Обидва початки необхідні філософській творчості (релігійний світогляд і свобода розуму). У філософії не один, а кілька коренів, і вся її своєрідність саме цим і визначається. Філософія є там, де є шукання єдності духовного життя на шляхах її раціоналізації. Різні форми досвіду (як чуттєвого — зовнішнього, психічного, соціального, — а й нечуттєвого — морального, естетичного, релігійного) ставлять перед нашою думкою проблеми та вимагають їх вирішення шляхах розуму.

Геґель вважав, що вищі здатності людського інтелекту проявляються у *розумінні* (яке втілюється у науку та філософію), переживанні (яке втілюється у мистецтво) та відчутті нашої вихідної спорідненості із найпершими засадами буття (яке втілюється у релігію),

але прагнення мати справу з непідробно-дійсним, справжнім зближує професійно відокремлені і соціально інституалізовані форми і тоді ми і маємо цілком виправдане порушення чітких меж і втрачаємо захист від відповідної корпорації, у яке потрапляє мислитель, як тільки починає філософствувати у формах мистецтва і релігії.

---

[1] ***Kojeve A.*** Introducnon to the reading of Hegel. Lectures on the «Phenomenotogy of spirit». — Ithaca and London: Cornell University Press, 1969. — P. 75.

[2] ***Heidegger M.*** The End of Philosophy and the Task of Thinking. URL: https://grattoncourses.files.wordpress.com/2016/12/22the-end-of-philosophy-and-the-task-of-thinking22.pdf

[3] ***Beaufret Jean***. Dialogue with Heidegger: Greek Philosophy. — Indiana University Press, 2006. — P. 16–17.

[4] ***Heidegger M.*** The End of Philosophy and the Task of Thinking. URL: https://grattoncourses.files.wordpress.com/2016/12/22the-end-of-philosophy-and-the-task-of-thinking22.pdf

[5] ***Beaufret Jean.*** Dialogue with Heidegger: Greek Philosophy. — P. 10–11.

[6] ***Desmond W.*** Philosophy and Its Others: Ways of Being and Mind. — SUNY Press, 1990. — 416 p.

[7] Філологи суворого гатунку виправляють «філософствувати» на «філософувати», часом посилаючись на те, що суфікса ***–ств*** в українській мові немає, але відразу згадуються шевченківські рядки: «По всіх усюдах все мовчить, бо благоден***ств***ує». Звернення до електронних словників української мови виявило своєрідне пояснення смислу слова «філософувати», значення якого розкривається як «вдаватися у зайві, непотрібні міркування» і як синоніми далі наведено «мудрувати, вимудровувати, крутити, метикувати, розумувати, химерити» (Філософувати. Електронний ресурс: https://goroh.pp.ua/). Як протиставлення філософуванню як словесному мудруванню, що маює дещо химерний і часом недоречний характер, вважаю за можливе використовувати дієслівну форму «філософствувати», оскільки це зовсім не суперечить існуючому в українській мові тезаурусу. Так, у виданні платонівських діалогів 2008 року у діалозі «Апологія Сократа» на сторінці 29 зустрічається дієслово саме у такій формі (Платон. Апологія Сократа. — Харків: Фоліо, 2008. — С. 29).

[8] ***Kant I.*** Introduction to logic, and his essay on the mistaken subtilty of the four figures. — London: Longmans, Green, & CO, 1885. — 100 pp.

[9] Ibid. — P. 5–7, 12.

[10] Ibid. — P. 13.

[11] Ibid. — P. 14.
[12] ***Heidegger M.*** The Basic Problems of Phenomenology. — Indiana University Press, 1975. URL: https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/heidegge.htm
[13] ***Kant I.*** Introduction to logic, and his essay on the mistaken subtilty of the four figures. — P. 15.
[14] Ibid. — P. 15–16.
[15] ***Геґель Г.*** Феноменологія духу. — Київ: Основи, 2004. — С. 20
[16] ***Платон.*** Апологія Сократа. *Платон. Діалоги*. — Київ: Основи, 1999. — С. 32.
[17] Там само. — С. 38
[18] ***Daston L.*** and ***P. Galison.*** Objectivity. — N.Y.: Zone Books, 2007.
[19] ***Попов В. Ю., Попова О. В***. Επιστημη — science — wissenschaft: до проблеми культурно-філософської визначеності поняття «наука» // Актуальні проблеми філософії та соціології: Науково-практичний журнал / Голов. ред. С. Г. Секундант, відпов. ред. Д. В. Яковлев; Міністерство освіти і науки України; Національний університет «Одеська юридична академія». — Одеса, 2021. — Вип. 32. — С. 93.
[20] The Cambridge Dictionary of Philosophy / R. Audi (Ed.). — 3rd Ed. — Cambridge: Cambridge University Press. 2015. — XLVI. — P. 384.
[21] ***Bunge M.*** The Place of the Causal Principle in Modern Science. — Cambridge: Harvard University Press, 1959. — P. 220.
[22] Ibid.
[23] Ibid.
[24] ***Попов В. Ю., Попова О. В.*** Επιστημη — science — wissenschaft... — С. 91–92.
[25] Там само. — С. 94.
[26] ***Секудант С.*** Лейбніц і Вольф: критичні основи ідеї наукової революції у філософії // Sententiae. — 2021. — Вип. 40. — № 1. — С. 53.
[27] ***Петрушенко В.*** Гуманітарне пізнання: проблема статусу // Гуманітарно-наукове знання: розмаїття парадигм. Матеріали Міжнародної наукової конференції 14–15 жовтня 2013 р. — Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. — С. 7–10.
[28] ***Glasersfeld Ernst von.*** An Introduction to Radical Constructivism. URL: https://www.vonglasersfeld.com/070.1
[29] Ibid.
[30] ***Maturana Humberto R., Varela Francisco J.*** The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding. — Shambhala, 1992. — P. 244.

[31] ***Петрушенко В.*** Гуманітарне пізнання: проблема статусу. — С. 8.
[32] ***Berdyaev N.*** The meaning of history / trans. by George Reavey. — London: G. Bles, 1936. — P.115.
[33] Ibid. — P. 169–173.
[34] ***Попович М.*** 500 днів // *Філософська думка*. — К., 2003. — № 3. — С. 4.
[35] ***Гайдеґґер М.*** Буття в околі речей // *Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник* / укладач Ткаченко О. А. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. — С. 317–319.
[36] ***Петрушенко В.*** Тлумачний словник основних філософських термінів. — Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2009. — С. 177.
[37] ***Петрушенко В.*** Філософія: Курс лекцій. Навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти III–IV рівнів акредитації. — 3-тє видання, перероб. і доп. — Львів: Магнолія Плюс, 2004. — С. 30.
[38] ***Hume D.*** A Treatise of Human Nature. — CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017. — P. 73–74.
[39] Ibid. — P. 141.
[40] ***Кант І.*** Критика чистого розуму. — Київ: Юніверс, 2000. — С. 91.
[41] ***Соловйов В. С.*** Історичні справи філософії // Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник / укладач Ткаченко О. А. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. — С. 14–15.
[42] ***Iamblichus.*** Life of Pythagoras, or Pythagoric Life. URL: https://www.gutenberg.org/files/63300/63300-h/63300-h.htm
[43] ***Biricik B.*** Hegel and Danto: the End-of-Art Thesis. URL: http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12616950/index.pdf
[44] Danto Arthur C. // Journal of Aesthetics and Art Criticism. — 2007. — № 65 (1). — PP.121–129.
[45] ***Kosuth J.*** Art After Philosophy // *Collected Writings 1966-1990*. URL: URL: https://monoskop.org/images/4/46/Kosuth_Joseph_1969_1991_Art_After_Philosophy.pdf
[46] ***Sloterdijk P.*** Rules For the Human Zoo. URL: http://www.artandpopularculture.com/Rules_for_the_Human_Park
[47] ***Лімонченко В.*** Трансгуманізм як антропологічний виклик // Четверті академічні читання пам’яті професора Г. І. Волинки: «Філософія, наука і освіта: в глобальному вимірі соціально-турбулентного світу»: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 24–25 травня 2023 року. — Київ: Кафедра філософії УДУ імені Михайла Драгоманова, 2023. — С. 58–61.

[48] ***Moore Harry James***. The Russian Cusanus: S. L. Frank and the Russian Reception of Nicholas of Cusa // *The Hhilosophical Forum.* URL: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/phil.12331

[49] ***Underhill E.*** Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness. — N. Y.: The Noonday Press, — 1955. URL: https://www.ccel.org/ccel/u/underhill/mysticism/cache/mysticism.pdf

[50] ***Мамардашвілі М.*** Філософія — це свідомість вголос // Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник / укладач Ткаченко О. А. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. — С. 29.

[51] ***Mamardashvili M. K.*** The Problem of Consciousness and the Philosopher's Calling / Trans. Philip D. Stewart // Soviet Studies in Philosophy. — 1990. — № 29.1. — P. 6.

[52] ***Вітгенштайн Л.*** Tractatus Logico-Philosophicus // Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. — Київ: Основи, 1995. — С. 86.

[53] Там само. — С. 86.

[54] Там само. — С. 83–84.

[55] ***Berdyaev N.*** The Philosophy of Freedom. — Frsj Publications, 2020. — 280 p.

[56] Ibid. — P. 1.

[57] Ibid. — P. 5–6.

[58] ***Каллiст (Уер), єпископ Діоклійський.*** Православний шлях. — К.: Дух і Літера, 2003. — С. 16.

[59] ***Zenkovsky V.*** A History of Russian Philosophy (vol. 1) / Translated by George L. Kline. — London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1953. URL: https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.188154/2015.188154.A-History-Of-Russian-Philosophy-Vol-One_djvu.txt

ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ВИМІР ДІАЛОГУ КУЛЬТУР

О. О. Шморгун

Екзистенційно-ціннісні виміри діалогізму в концепції діалогу культур В. Біблера

Сьогодні все частіше можна почути про необхідність діалогу між культурами, все більше медійних персон роблять заяви присвячені цій темі, однак здебільшого вони залишаються на рівні простих констатацій. Самі ж механізми цього діалогу, засоби, які дозволяють зробити його конструктивним поки що недостатньо з'ясовані. На наш погляд, для досягнення цієї мети необхідне насамперед глибинне філософське осмислення феномену міжкультурного діалогу під кутом зору його екзистенційних, смисложиттєвих та ціннісних вимірів. Одна з таких, найбільш розроблених та методологічно завершених філософських концепцій діалогу культур, запропонована наприкінці минулого століття філософом, культурологом та істориком культури В. Біблером. Зупинимося на ній детальніше.

Насамперед, В. Біблер зазначає, що на межі XX–XXI століть назріла гостра необхідність переосмислення самого феномену, або, як він його називає феноменологічного образу культури. Так, філософ вважає, що XX століття характеризується відщепленням ідеї «культури» від ідеї «освіти» та ідеї «цивілізації» (посилаючись на О. Шпенглера, А. Тойнбі, К. Леві-Стросса, М. Бахтіна), устремлінням культури в центр нашого буття, вона перестає бути «надбудовою» або здобутком вищих, панівних класів, і стає ніби осердям нашої повсякденності. З іншого боку, саме у XX столітті, на думку Біблера, стає можливим і навіть звичним становище, коли культури Європи, Азії та Америки «юрмляться» в одній і тій же свідомості та їх ніяк не вдається розташувати по висхідній лінії («вище — нижче», «краще — гірше»).

Витоки діалогізму культури Біблер вбачає в принципово іншій *формі спадковості* між явищами мистецтва та науковими відкриттями. На його думку, в історії мистецтва неможливий прогресизм, пов'язаний з так званим «зняттям» проблематики більш ранніх здобутків більш пізніми, які ніби включають в себе зроблене попередниками в узагальненому, знятому вигляді, або як частковий випадок більш повної наукової теорії. Сучасна культурна людина опановує ці здобутки у вигляді підручника, в якому матеріал подано максимально відсторонено, систематизовано та узагальнено.

Історію ж мистецтва Біблер представляє як свого роду драматичну сцену, на якій зустрічаються та перехрещуються у взаємовпливах та конфліктах все нові й нові «персонажі», під яким філософ розуміє не митців, а явища мистецтва — художні твори. Більше того, драматизм цієї уявної сцени, на якій виступають твори мистецтва підсилюється ще й тим, що «діалог» між «персонажами» може (і повинен!) бути, так би мовити, оберненим в часі — не тільки У.Шекспір неможливий без Софокла чи Б. Брехт — без У. Шекспіра, без внутрішньої переклички, відштовхування, переосмилення, а й, обов'язково, у зворотному напрямку: Софокл неможливий без Шекспіра, Софокл інакше і більш унікально, може бути зрозумілий у сполученні з Шекспіром (див. статтю В. Біблера «Культура. Діалог культур (Спроба визначення)»).

І нарешті, драматична сцена, на якій розгортається історія мистецтва обов'язково потребує іще однієї діючої особи, точніше, як визначає її Біблер, «багатомісної множини» діючих осіб, — це глядач, слухач — реципієнт художнього твору. Таким чином ми підходимо до визначення культури, як своєрідного цілісного художнього твору (у Біблера — рос. «произведения»). На нашу думку, більш адекватно до змісту російського слова «произведение» в цьому контексті доречніше вживати слово «витвір», як таке, що більшою мірою передає динаміку і пластику творчого процесу, а не його завершений результат.

Це визначення середовища творення (витвору) не як базису чи підґрунтя (такі аналогії тут явно недоречні!), а, швидше, як пластичного «будівельного матеріалу» культури є ключовим у концепції Біблера. Саме цей процес творення, витвору культури як художнього твору і слід розуміти, за Біблером, як постійний діалог — поліфонію голосів її «персонажів», які одночасно є і його

творцями, і реципієнтами. Саме це специфічне «спілкування» мовою художнього твору дозволяє наблизитись до своєрідної позачасовості існування культури, долаючи межу між сучасністю та поколіннями, що давно відійшли у вічність, а також обмеженість культури певними просторовими географічними рамками. Разом з тим, будь-яке подібне «спілкування» є актуалізацію «світу вперше…» (термін В. Біблера), тут і зараз, для нас, людей, що живуть на порозі XXI століття, і лише з цієї унікальної позиції, з усіма її «плюсами» і «мінусами» здатні вступати у діалог витвору культури. В той же час, Біблер поширює вищеописані феномени нелінійної спадковості та постійного співіснування у режимі поліфонії поза рамками часу і простору не лише на явища мистецтва. Під таким самим кутом зору він пропонує розглядати філософію, моральність, і, зрештою, некласичну науку.

Так, прикладаючи діалогічний підхід до історії філософії, Біблер зазначає, що Арістотель існує і взаєморозвивається в одному діалогічному просторі з Платоном, Проклом, Томою Аквінським, Миколаєм Кузанським, І. Кантом, Г. В. Гегелем, М. Гайдеггером, М. Бердяєвим. Але цей простір «неевклідів». Платон так само має нескінченні резерви все нових і нових аргументів, відповідей, запитань у суперечці з Аристотелем, Аристотель також може нескінченно відповідати на зауваження Платона, виходячи із власного філософського вчення, Кант нескінченно змістовний в бесідах з Платоном, Г. В. Гегелем, Е. Гуссерлем, К. Марксом. Щоправда, на думку філософа, такий підхід, не виключає можливості, а інколи навіть і необхідності часу від часу розташовувати філософські системи за висхідною лінією, але як наслідок ми отримаємо уже феномен цивілізації, цивілізаційний «зріз» культури Нового часу.

Сучасну сферу моральності В. Біблер розглядає також як діалог характерних моральних колізій різних історичних епох. В Античності це боротьба між Роком і Характером, що втілюється в образі античного Героя, в середньовіччі — постійна моральна націленість життя у потойбіччя, яке тільки й задає ціннісний вимір всьому земному, в Новій Добі — трагічне «Бути чи не бути…» Гамлета, в якому людина вперше в історії бере на себе свідоме *авторство* творення власного життя, відповідальності за власну долю. Всі згадані перипетії, на думку Біблера, співіснують та взаємодоповнюються у моральній свідомості людини, що стоїть на порозі XXI століття.

Розвиток сучасної некласичної науки, за Біблером, також слід розуміти насамперед як взаємоперехід, одночасність, різноосмиленість різних наукових парадигм, як сферу спілкування античних, середньовічних, новочасних «відповідей» на питання про те, що таке елементарність, число, множина тощо.

Отже, тепер уже феномени мистецтва, філософії, моральності та науки, які Біблер втілює, відповідно, у «персонажах» Поета, Філософа, Героя та Теоретика співіснують у постійному діалозі у цілісному Органоні тієї чи іншої культури. Причому, кожен із «персонажів» існує і має осмислюватись в площині культури, що його породила і тільки в такій ролі, може вступати у плідний «діалог» з аналогічними «персонажами» іншої культури. Таким чином, Платон сучасний Канту і може бути його співбесідником (в культурі) лише тоді, коли Платон зрозумілий у своєму внутрішньому спілкуванні з Софоклом та Евклідом, а Кант, скажімо, у спілкуванні з Г. Галілеєм та Ф. Достоєвським. Отже, в кінцевому рахунку *діючими особами виявляються окремі культури*, актуалізовані у відповідь на запитання іншої культури, такі, що живуть лише у запитаннях цієї іншої культури. Але здійснюється це спілкування (та взаємопородження) культур тільки в контексті теперішнього, тобто для нас, — в культурі початку XXI століття. Причому, вся культура, наприклад, античності має бути зрозуміла, за Біблером, як єдиний витвір, створений та перестворений один (уявним) автором, адресований насущному та неможливому «читачу» XXI століття .

Звідси очевидно, що поняття або концепт *витвору* є ключовим у концепції діалогу культур. Саме *спільне буття в середовищі витвору* є відповіддю на питання, що означає бути в культурі, спілкуватися в культурі, самодетермінувати свою долю в напругах культури, породжувати в культурі світ вперше. Згідно бачення Біблера, концепт витвору має наступні унікальні характеристики. *По-перше*, на відміну від продукту споживання, що виробляється, для того, щоб бути знищеним або знаряддя праці, яке може працювати у будь-яких вправних руках, витвір — це відсторонене від людини і втілене в полотні, звуках, фарбах, камені, словах — власне буття людини як єдиної та неповторної особистості. *По-друге*, витвір завжди адресований і здійснюється, кожен раз заново, у спілкуванні «автор — читач» у найширшому розумінні цих слів. *По-третє*, у спілкуванні «на основі» витвору, коли його учасники

можуть знаходитись на нескінченній у часі та просторі відстані один від одного, світ ніби створюється вперше, з площини, майже небуття речей, думок, почуттів, із площини полотна, хаосу фарб, ритму звуків, слів, викарбуваних на сторінках книги. Витвір — це застигла і в той же час незавершена, готова породити щось нове, форма початку буття [1].

Отже, основоположним для концепції діалогу культур, запропонованої Біблером, є акцент на неповторному особистісному переживанні смислів та цінностей. Причому саме збереження унікальності цього переживання кожною людиною, одночасно включеною від народження в ту чи іншу культуру, є головним джерелом потреби у такому діалозі між особистостями, і, ширше, між культурами. Найбільш придатним підґрунтям для розвитку такого міжособистісного діалогу як взаємного обміну смислами та цінностями, Біблер вважає простір художнього твору, який він підносить до рівня витвору культури, що несе в собі її характерні риси. Таке бачення діалогу споріднює Біблера з видатним філософом, культурологом, теоретиком мистецтва та одним із основоположників філософії діалогу — Михайлом Бахтіним. На філософію діалогу Бахтіна Біблер значною мірою спирається у розробці власної концепції діалогу культур, у зв'язку з чим він детально аналізує творчий спадок філософа у спеціально присвяченій йому монографії «Михайло Михайлович Бахтін або поетика культури» (1991).

Однак в такому контексті виникає запитання про співвіднесеність творчого здобутку М. Бахтіна з явищем західної філософії діалогізму, представленої іменами М. Бубера, Ф. Розенцвейга, О. Розенштока-Хюссі тощо та причини тієї переваги, яку надає йому Біблер перед філософськими пошуками західних діалогістів, що, своєю чергою, виводить нас до проблеми витоків діалогізму як такого.

Філософія діалогу М. Бахтіна на шляху до діалогу культур: проблема витоків

Говорячи про витоки філософії діалогізму, все більше дослідників акцентують увагу на вирішальній ролі постаті основоположника Марбурзької школи неокантіанства Г. Когена

насамперед для західної традиції діалогізму. Так, цьому питанню присвячена ґрунтовна монографія З. Сокулер «Герман Коген та філософія діалогу» (2008), аналогічну точку зору обстоює також сучасний єврейський філософ І. Дворкін [2]. Зокрема, розглядаючи це питання у статті «Місце ідей Германа Когена у філософії діалогу», він зазначає, що хоча найбільший вплив на філософів-діалогістів, і, зокрема, на М. Бубера, справила посмертно опублікована праця Г. Когена «Релігія розуму за джерелами іудаїзму» (1919) уже в його ранніх роботах можна зустріти виходи на проблематику діалогізму, розробку філософських концепцій «Я» і «Ти». З іншого боку, вважаючи незадовільною гегелівську замкнену діалектику, Коген розробляє так званий «метод нескінченно малих», що фактично ліг в основу філософування його найближчого послідовника — Ф. Розенцвейга, який, однак, створив свою цілком самобутню систему, викладену у програмній праці «Зоря порятунку» (1921).

Що ж до іншого основоположника філософії діалогізму, Бубера, то, як зазначає І. Дворкін, хоча він і якоюсь мірою дистанціювався на словах від творчості Когена та його впливів, однак ці впливи не слід недооцінювати, оскільки пишучи свою книгу «Я і Ти» філософ перебував у активному листуванні з Розенцвейгом. Через Розенцвейга вплив неокантіанства Когена поширювався і на ще одного представника «діалогічного мислення» — О. Розенштока-Хюссі, з яким Розенцвейг вів листування під час першої світової війни, причому обидва адресати служили на різних фронтах. Наразі активно досліджуються впливи Когена навіть на філософію діалогу Е. Левінаса (зокрема, у згаданій монографії З. Сокулер).

У коло когенівських впливів включає Дворкін і М. Бахтіна, зазначаючи, що когенівська естетика стала однією з головних передумов його естетики словесної творчості. Справді, більшість дослідників так чи інакше відмічають вплив на формування поглядів Бахтіна філософської естетики неокантіанця Когена: «невельский гурток» Бахтіна, в якому формувався його філософський світогляд, знаходився під доволі сильним впливом марбурзького неокантіанства (він навіть мав неофіційну назву кантіанського гуртка, а учасники називали його також «наш Марбург»). Одним із учнів та послідовників Г. Когена та П. Наторпа був М. Каган, також активний член «невельського гуртка» та близький друг Бахтіна. В творах самого Бахтіна можна зустріти посилання на Когена та полеміку

з його поглядами. Таким чином, є всі підстави вважати, що світоглядні витоки діалогізму Бахтіна із західними діалогістами є значною мірою спільними. Однак, таку точку зору, на наш погляд, можна приймати лише з певними застереженнями.

Хоча основі ідеї дозволяють характеризувати Бахтіна як філософа-діалогіста були сформульовані ним в 20-30 роках минулого століття, тобто хронологічно збігаються зі становленням західного діалогізму, через трагічні стосунки мислителя з радянською владою, його твори стали набутком громадськості лише у 70-х роках XX століття. Втім, як зазначає Біблер, саме фундаментальна праця Бахтіна «Проблеми поетики Достоєвського», що була перевидана в СРСР в 1972 році породила новий сплеск дослідницького інтересу до діалогу на основі творчого мислення та новий виток у спіралі досліджень діалогу як феномену культури.

Спадок Бахтіна надзвичайно багатогранний, витоки його творчих пошуків знаходяться десь на перетині між культурологією, філософією, літературознавством та лінгвістикою. Але скріплює всі ці сфери ідея діалогу. Прямими наслідком діалогічної установки на «Я» і «Ти» стала орієнтація на *вчинок* та суб'єктивність як єдине об'єктивне мірило реальності. Саме людина (суб'єкт) через свої вчинки формує конкретну *подію*, із подій же, своєю чергою, формується картина реальності, яка у філософії Бахтіна суголосна буттю. І, навпаки, поза конкретними подіями існують тільки «порожні можливості» та «невкорінене буття». Традицію раціоналізму Бахтін як і західні філософи-діалогісти, асоціював з монологізмом, який на його думку містить в собі лише однобічний та неповний відбиток реальності, натомість схопити справжню сутність предмету чи явища людина може за допомогою особливого «естетичного бачення» чи «любовного споглядання». Виходячи із цієї методологічної установки, естетика стає наріжним каменем всієї філософської системи Бахтіна і саме це насамперед споріднює його з Когеном.

Однак, в Марбурзькій школі, на думку Біблера, і М. Бахтін, і М. Каган (якого Біблер характеризує як своєрідне «друге Я» Бахтіна) знаходять насамперед інтерес до тих неподільних атомів культури, в яких всі її вираження, — логічні, наукові, естетичні, особистісні — виступають у нерозивній єдності. Саме в такому напрямку осмислює М. Каган когенівську ідею «нескінченно малих»

у своїй інтерпретації «елементарних математичних обчислень» — вона веде до витоків людського мислення. Отже, на думку В.Біблера, говорячи про вплив неокантіанства на «невельський гурток» правильніше буде говорити про притягальність, принадливість духовної близькості, спільного сприйняття культури, а не прямий вплив певних логічних та теоретичних побудов.

Так, зокрема, Біблер у своїй фундаментальній праці, присвяченій Бахтіну «Михайло Михайлович Бахтін або поетика культури» детально розглядаючи впливи Когена на Бахтіна і, насамперед, проблему «естетичної любові», приходить до висновку, що в даному разі швидше можна говорити не про спадковість, а про глибоке, докорінне *переосмислення*. Для Когена розуміння естетики можливе лише в єдиному полі культури, в її *зв'язках* з етикою і логікою. Мистецтва нема там, де нема розуму і де нема етосу. Поза теоретичною культурою нема культури художньої. «Чисте естетично значиме почуття» виростає із необхідності та бажання, насамперед, усвідомлювати, пізнавати іншого як своє інше «Я», що породжує феномен «самороздвоєння свідомості». Аналогічно, для Бахтіна, естетика неможлива без етики та логіки і одночасно ніби є їх підсумком та зняттям. Адже, на думку Біблера, Бахтін стверджує, що в етиці людина поєднується з моральними устремліннями інших людей, а у пізнанні (в логіці) вона ототожнюється з їх гносеологічними устремліннями. Але і в етиці, і в логіці людина втрачає в людині людину, суб'єкта. Лише в поетиці, лише в естетичному відношенні інша людина («Ти», моє інше «Я») зберігає для мене свою самобутність. В естетиці людину не пізнають, не виконують якийсь обов'язок по відношенню до неї і не здійснюють жертви, з нею на рівних, як «з самим собою» *спілкуються*.

На перший погляд, таке естетичне спілкування типологічно споріднене з «самороздвоєнням свідомості» у Когена з метою пізнання «Іншого». Однак, на думку Біблера, у Когена естетичне народжується лише на інерції гносеологічного руху, як очищене емпіричне почуття, у Бахтіна ж вся увага зосереджена на філософському значенні самого естетичного (художнього) акту. На відміну від Когена естетичний пафос у Бахтіна не аналог гносеологічного та етичного, а *відсторонення* від етичного та пізнавального начал, і саме тому виникає можливість діалогічного сполучення між естетично завершеним «Я», «Я» етичним та «Я» пізнавальним.

Наступний етап біблерівського порівняльного аналізу стосується «естетичної любові» як найбільш завершеної та досконалої форми «чистого естетично значимого почуття». На відміну від критикованої М. Бахтіним естетики «чуттєвого вживання» (рос. «вчуствования»), «естетична любов» Г. Когена імпонує Бахтіну тим, що вона апелює уже не стільки до «переселення» в тіло, почуття, думки «Іншого», скільки до симпатії до нього саме як до «Іншого» — не схожого на мене, але саме тим і близького, і потрібного мені. Любов можлива тільки до «Іншого», будь-яке ототожнення унеможливлює любов, насамперед, естетичну. Однак, приймаючи «естетичну любов» Когена, Бахтін переносить центр ваги на творчу активність, для нього «естетична любов» — це, насамперед, формуючий творчий акт, поза яким «Інший» не існує , «естетична активність», на відміну від любові як естетичного «стану» у Когена. Саме тому, не дивлячись на те, що, за словами Біблера, Бахтін у своїй «Естетиці словесної творчості» співчутливо цитує слова Когена про «естетичну любов», він зрештою все ж відносить його до критикованої ним «естетики чуттєвого вживання» (яку Бахтін називає «експресивною»).

І нарешті, «естетична любов», за Когеном, породжує феномен «сповіщення», прагнення «сповістити» себе «Іншому» («Ти») та сприйняти «Іншого» («Ти») як «звістку», звернену до мене (до мого «Я»). Саме ця націленість на подвійний феномен сповіщення — є справжній сенс кожного художнього образу. Це дає підстави спробувати співвіднести «сповіщення» у Когена (можливий також переклад з німецької як «спілкування») із концепцією діалогізму Бахтіна. Однак, як зазначає Біблер, зовні схожі концепти у Когена та Бахтіна, насправді є феноменами зовсім різних форм мислення. Коген знаходиться в парадигмі *науково-філософського мислення XIX століття*, хоча і взятого у момент кризи, Бахтін — *це феномен принципово нового «гуманітарно-філологічного» мислення, що виникає у XX столітті*. Як підсумок, зазначає Біблер, саме таке «літературознавче» розуміння естетичного начала, і не тільки естетичного начала, а й начала гуманітарного в його цілісності — складають неможливий для Когена, ефір бахтінського мислення.

Таким чином, Бахтін не конкретизує, а докорінно переосмислює ідеї Когена. Він знаходить сутність естетичного начала в *гуманітарно осмисленому художньому творі* (або витворі у найширшому

розумінні). «Витвір» в розумінні Бахтіна, зазначає Біблер, є певна конструкція, *до* якої дослідник-гуманітарій має подумки довести будь-який *текст* (попередньо довівши до «тексту» будь-який *вчинок*), щоб виявити смисл естетичного феномену, і, ширше — смисл суб'єкта, особистості, людського Духу. Без розуміння спілкування людей через призму можливого «витвору» — неможливо ні зрозуміти людину, ні по-справжньому спілкуватися з нею, не зрозуміти суть естетичного начала.

Отже, при всій спорідненості з традицією західного діалогізму головним чином через її витоки у творчості марбурзького неокантіанця Г. Когена, творчий спадок М. Бахтіна одночасно глибоко відмінний від неї. Адже, саме він, на думку В. Біблера, започатковує феномен особливого гуманітарно-філологічного мислення, за якого естетика набуває особливого статусу своєрідної художньої мови міжособистісного спілкування, що не є рядопокладеною по відношенню до етики та логіки.

Однак, виникає запитання, яким чином специфічне спілкування в статусі суб'єктів сприйняття художнього твору корелює із спілкуванням як психологічним та мовно-комунікативним феноменом. І, зокрема, яким чином в процесі спілкування відбувається творення нових смислів та цінностей, які стають спільним набутком суб'єктів спілкування. Що є елементарною одиницею міжлюдського спілкування, яка бере участь у процесі цього творення?

Осмислюючи цю проблему, на наш погляд, доцільно звернутися до творчого спадку видатного психолога Л. Виготського, що одним із перших почав досліджувати психофізіологічні аспекти мовної комунікації у їх зв'язку з процесами мислення (див., зокрема, його класичну працю «Мислення та мовлення») як необхідного методологічного доповнення до філософії діалогу М. Бахтіна.

Психологічні виміри діалогу як соціальної події: народження смислу

Проблема взаємоподоповнюваності концепцій М. Бахтіна та Л. Виготського почала активно досліджуватись у психології в останній третині XX століття, хоча варто зазначити, що обох мислителів об'єднує не в останню чергу і те, що вони своїми ідеями

випередили час, адже положення, висловлені ними уже у 20–30-х роках XX століття, актуалізувались лише через кілька десятиліть у зв'язку із переміщенням інтересу дослідників від синтаксису та семантики висловлювання до його прагматики, тобто розгляду мовного акту насамперед як активної соціальної взаємодії. Також важливо, що обидва мислителі прийшли до проблеми комунікації так би мовити «від мистецтва», через аналіз тих вищих емоцій, які породжує у людини сприйняття художнього твору.

В чому ж полягає основна близькість Бахтіна та Виготського? Насамперед, вони обидва розглядали людську психіку через її опосередкованість знаками, отже, у своїх дослідженнях свідомості послуговувались, насамперед, семіотичним аналізом. В рамках цього підходу Бахтін та Виготський незалежно один від одного вводять до своїх теоретичних систем поняття «значення» та «смисл». Підходи Бахтіна та Виготського до трактовки цих понять можна багато в чому вважати спільними. *Смисл* — це первинна реальність для того, хто говорить і для того, хто слухає. Він унікальний (належить певній особистості та певним обставинам) та невичерпний, бо за ним стоять розуміння світу та внутрішня будова особистості вцілому. В той же час він соціально орієнтований та соціально підкріплюваний: смисл стає смислом, чимось, що має значення, коли він соціально розділений (наприклад, розуміння перших слів дитини матір'ю). Ця *розділеність* смислу (можливість розуміння іншим) може бути реальною чи потенційною, але вона обов'язкова. І саме ця соціально закріплена «частина» смислу, що міститься в соціальному мовному досвіді, складає мовне значення. Отже, *значення* — це абстракція різних смислів певної мовної одиниці, що вживається різними людьми в різних контекстах і, одночасно, це свого роду «технічний апарат» для побудови смислу.

Обидва дослідники задаються запитанням: що ж потрібно визнати за *мінімальну цілісну одиницю мовної взаємодії*, потрактованої як соціальна подія, по відношенню до якої можна оперувати поняттям смислу (значення)? Для Виготського, який запозичив поняття «смислу» та «значення» у Ф. Полана, однак побудував на них власну теоретичну систему, такою неподільною одиницею мислення стало слово. Одним із основних напрямків його досліджень стосувався перетворень смислу в акті мовомислення та його співвідношення з розвитком значень в онтогенезі [3]. Бахтін

же як мінімальну цілісну одиницю мовної взаємодії виділяє висловлювання. Саме воно, на відміну від інших мовних одиниць має не значення, а смисл, що має відношення до *цінності* (істини, краси тощо) і вимагає розуміння *у* відповідь, що включає в себе *оцінку*.

Разом з тим, висловлювання у Бахтіна набуває іще однієї додаткової характеристики, пов'язаної з його концепцією *діалогічного* підходу до реальності, на противагу підходу *монологічному*. Монологічна форма пізнавальної активності, згідно Бахтіну, спрямована на пізнання речей та будь-яких *об'єктів* знання (в тому числі й людини) як речей, діалогічна ж націлена на пізнання іншого як *суб'єкта*. Діалогізм, на думку Бахтіна, притаманний природі свідомості та природі самого людського життя. На думку філософа, єдиною адекватною формою словесного вираження справжнього людського життя є діалог, що ніколи не завершується [4].

Таким чином, згідно Бахтіну, кожне висловлювання внутрішньо діалогічне, адже воно завжди певним чином відповідає на попередній контекст та передбачає реакцію у відповідь. Саме в діалозі народжуються нові смисли і, одночасно, незчислимі кількості відмерлих смислів чекають свого часу, щоб знову відродитися на новому витку діалогу в новій якості, бо, за Бахтіним, жоден смисл ніколи не зникає остаточно. Важливим виміром діалогізму висловлювання для Бахтіна також є його *ситуативність*, тобто та його частина, яка задається оцінкою слухача, його позицією по відношенню до висловлювання. Висловлювання разом із ситуацією, в якій воно вербалізується, ніби складають одне ціле, причому та частина, що стосується його ситуативності ніби залишається за кадром, це те, що *мається на увазі*. Однак, саме висловлювання і та його частина, яка мається при цьому на увазі також знаходяться у своєрідних стосунках прихованого діалогу, адже те, що вербалізується, завжди організоване з врахуванням обізнаності слухача.

Однак, чи не розходяться тут шляхи Бахтіна та Виготського? Чи можна застосувати поняття діалогізму по відношенню до смислу у розумінні Виготського? Чи може бути діалогічним смисл слова? Для того, щоб з'ясувати це, нам потрібно звернутись до іще однієї надважливої сфери досліджень обох мислителів — *внутрішньої мови,* таємничого середовища, в якому фактично стирається різниця

між словом і думкою. Бахтін вважає, що лінгвістичні форми, які зазвичай застосовують у звичайному аналізі мовлення, можуть бути застосовані до аналізу форм внутрішньої мови тільки у докорінно переробленому вигляді. На його думку, одиницями внутрішньої мови, які однак можуть містити в собі у згорнутому вигляді цілі абзаци монологічної мови, максимально навантажені смислом при мінімізації засобів вираження, причому зв'язок між ними найбільшою мірою відповідає *зв'язку між репліками діалогу, що змінюють одна одну не за законами граматики чи логіки, а за законами ціннісної (емоційної) відповідності*.

Що ж до Виготського, він також зазначає, що якщо в живій мові загалом присутня тенденція до переважання смислу над значенням, то у внутрішній мові вона абсолютизується, досягає граничної межі. Отже, на думку Т. Ахутіної, необхідно тому довести, що зміст, що його вкладає Л. Виготський в поняття «смисл внутрішнього слова», припускає ті характеристики, які даються «смислу» Бахтіним, тобто довести, що внутрішнє слово діалогічне. Виходячи із твердження Виготського, продовжує Т. Ахутіна, що думка не виражається, а здійснюється в слові, при цьому перебуваючи в слові у подвійному стані одночасно буття і не буття, потрібно припустити, що у процесі здійснення думки в слові має брати участь специфічна одиниця, які притаманні взаємовиключні характеристики — вона одночасно є думкою і не думкою, словом і не словом. Такими характеристиками Виготський наділяє внутрішньомовне слово. Його складові вираження (фіксоване словом) і те, що мається на увазі (мислення) не можуть бути переведені одне в інше без залишку, кожна має свій особливий контекст, по-різному виражає «Я», але це і є діалогізм за Бахтіним. Такий діалогізм також суголосний думці Бахтіна про те, що в певному контексті слово може також ставати згорнутою формою висловлювання, його абревіатурою, так званим «багатоголосим словом».

Отже, і Бахтін, і Виготський досліджують мовну комунікацію через призму діалогу як соціальної події. Головним набутком такої соціальної події діалогу є породження нових унікальних смислів поруч із універсальними соціально закріпленими значеннями. Елементарною одиницею мовлення, відносно якої можна говорити про смисл та значення (які, завжди до певної міри знаходяться в конкурентних стосунках)

для М. Бахтіна є висловлювання, а для Л.Виготського слово, яке, втім, може ставати своєрідною абревіатурою висловлювання, так званим «багатоголосим словом».

Важливо наголосити, що основною характеристикою смислу як за Бахтіним, так і за Виготським, є його *діалогічність*, тобто можливість розуміння та розділення учасниками комунікації, що надає йому ніби подвійного статусу одночасно максимальної особистісної унікальності та неповторності, яка, однак, завжди соціально забарвлена, націлена на Іншого, спрямована на порозуміння з ним.

Разом з тим, не до кінця з'ясованими залишаються механізми мислення, що забезпечують виникнення нових смислів. Бахтін та Виготський вважають, що породження смислу відбувається так би мовити «на межі» між думкою та словом, у таємничій сфері людської психічної активності, що отримала назву внутрішньої мови, втім їх дослідження внутрішньої мови до певної міри ще носять емпірично описовий характер. Біблер, узагальнюючи здобутки Бахтіна та Виготського, продовжує ґрунтовний логічно-філософський аналіз внутрішньої мови як основи діалогу, зі своєрідною йому притаманною логікою («діа-логікою», — термін Біблера), і, ширше, власної концепції діалогу культур.

Що означає мислити? Діалогізм внутрішньої мови

Отже, В. Біблер ставить перед собою задання продумати розуміння внутрішньої мови Л. Виготським в світлі власної філософської концепції філософської логіки діалогу, або діа-логіки. Задачу діалогіки у зв'язку з поняттям діалог філософ бачить в тому, щоб акцентувати діалогічну сутність всього мислення. Адже на запитання «що значить мислити?» з точки зору Біблера можна відповісти наступним чином: мислити завжди означає мовчазну бесіду мого розуму з самим собою, і виявляти, актуалізувати її і є задачею того, що називається діалогікою. Отже, тільки в контексті діалогіки як цієї актуалізації можливо говорити про діалог у власне філософському розумінні слова. Таким чином, переосмислення в цьому контексті внутрішньої мови Виготського, на думку Біблера, може відкрити певні нові можливості та визначення (див., зокрема, статтю В. Біблера «Розуміння Л. С. Вигот-

ським внутрішньої мови та логіка діалогу (ще раз про предмет психології»).

Однак, філософ вважає, що аналіз внутрішньої мови не доведений Виготським до тих логічних можливостей, які у ньому потенційно наявні. Головну проблему цієї недоведеності, не відповідності результатів аналізу його власним посилам і задумам Біблер вбачає в тому, що радикально новий предмет аналізу — «мова, звернена до себе», «внутрішній діалог», діалогізм мислення як «одиниця» діалектики «мислення — мовлення» досліджуються неадекватним йому (застарілим) дедуктивним методом, що не дозволяє схопити специфіку предмета, постійно штучно розриваючи його, «розпрямляючи» його замкненість на себе, натомість метод має відповідати предмету і також бути діалогічним.

На думку Біблера, найбільшою мірою згадана невідповідність предмету і методу виявляється у недостатній визначеності мінімальної одиниці аналізу, «одиниці мислення», — *тобто одиниці боріння думки з тим, що не думка, з мовою*. Ця мінімальна одиниця аналізу у Виготського не має чіткого визначення. То вона подається як елементарна «цеглинка» структури, що несе на собі всі особливості цієї структури, однак не здатна її породжувати, бути її суб'єктом, — таке бачення є результатом аналізу ніби «з боку» дослідника, шляхом відсторонення та об'єктивації. З іншого боку, ця вихідна одиниця мислення може бути подана і як одиниця синтезу, тобто не лише як логічний суб'єкт, а як суб'єкт мислення. Однією з проблем, яка виникає при порушенні цієї настанови, полягає в тому, що, за Виготським, думка передана у формі внутрішньої мови, має мотив поза собою, що, за Біблером, породжує рух в дурну нескінченність, оскільки, якщо думка (внутрішня мова) має мотив поза собою, то цей окремий мотив має бути породжений певним іншим «Я» (що відмінне від внутрішньої мови), яке, своєю чергою, також має бути породжене певним мотивом і так до нескінченності.

Натомість Біблер стверджує, що саме логічний суб'єкт, коли він виступає як суб'єкт логіки мислення та містить в собі структурно трансформований у внутрішній мові предмет і суб'єкт мислення, і є мотивом, інтенцією думки, саме як думки, а не як реакції на зовнішній імпульс. Отже, не можна ставити питання так: хто здійснює внутрішню мову, хто її носій? Тоді одразу ж почнеться рух у дурну

нескінченність. Єдиний «хто» — це сама внутрішня мова, вона породжує мову-думку, вона є тотожним особистості суб'єктом психологічної діяльності активності, спілкування.

Однак, поруч із цим, важливим і вкрай продуктивним, на нашу думку, висновком про мово-мислення як свого роду поживне середовище, настільки необхідне для існування свідомості, що поза ним буд-який її розгляд втрачає сенс, перестаючи існувати власне як жива людська свідомість, Біблер у своєму дослідженні феномену внутрішньої мови як процесу мислення, так би мовити у «живому часі», не зміг уникнути певних, не до кінця обґрунтованих припущень, які, насамперед, порушують постульований ним же принцип нерозривної єдності, фактично злитості в одне ціле таких феноменів як внутрішня мова, мово-мислення із людською самосвідомістю, що разом формують хоча і не завжди усвідомлюваний, але постійно присутній у психічній діяльності образ власного «Я», цілісність і несуперечливість якого є необхідною умовою того, щоб людина могла продуктивно діяти в світі.

Так, Біблер прагне проаналізувати феномен внутрішньої мови під кутом зору власної концепції діалогізму. Витоки двоїстості процесу мово-мислення філософ вбачає у граничній предикативності внутрішньої мови, коли предмет уваги (те, про що власне йде мова) не проговорюється, а лише мається на увазі як щось абсолютно зрозуміле для людини, що мислить. І саме як абсолютно зрозумілий він лише і може стати саме предметом думки, яка не потребує вербалізації, втілення у слові, щоб бути осмисленою. Таким чином, внутрішня мова ніби розгортається навколо предмета, який сам залишається невисловленим, знаходиться «по той бік» мови, «провалюється» в мовчання. Отже, таким чином предмет думки ніби не співпадає сам з собою, він одночасно абсолютно *зрозумілий* (адже лише повне знання предмету дозволяє нічого не говорити про нього і одночасно мати його на увазі) і абсолютно *незрозумілий*, оскільки не може бути виражений в словах (будучи ж вербалізованим він перестане вже бути думкою і предметом внутрішньої мови і стане предметом звичайного мовлення). Саме це вихідне неспівпадіння предмету з самим собою породжує, на думку Біблера, розкол суб'єкта мислення на два «Я», що мислять.

Таким чином внутрішня мова породжує ніби докорінну *суперечку* з чужою людиною, що нічого не розуміє, в якій суб'єкт

виступає опонентом по відношенню сам до себе, а учасниками якої є Я, «який все розуміє» та Він, «який нічого не розуміє», що перебувають в межах однієї свідомості. Втім, сам Біблер наголошує, що ця суперечка лише штучно може бути розгорнута у зовнішню мову, насправді ж вона існує в одномоментному акті мислення, однак, на його думку, у внутрішній мові неодмінно зароджується два «кута мисленного зору», дві суб'єктивності, два витоки роздумів (мислення), що ні в чому не співпадають один з одним і продиктовані буттям двох відмінних предметів, що можуть бути зрозумілими тільки в різних протилежних логіках — *повного розуміння* і *повного нерозуміння* «речей як вони є».

Хоча із контексту статті Біблера очевидно, що описану ним «суперечку» не слід розуміти буквально як феномен «роздвоєння свідомості», втім, на наш погляд, філософ все ж недооцінює констатованої багатьма провідними психологами надзвичайної важливості збереження образу власного цілісного «Я» для повноцінного функціонування людини. При руйнуванні цього образу «Я» поведінка людини одразу ж розпадається, тому психіка людини влаштована таким чином, щоб заздалегідь відсікати за допомогою різних типів психологічного захисту ту інформацію, яка може зашкодити цілісності «Я» і тому є неприйнятною. А значить, згадана «суперечка» в процесі мислення із намаганням «переконати» свого опонента, який є одночасно власним alter ego, навіть якщо вона відбувається в миттєвих, невловимих процесах мислення, на нашу думку навряд чи є можливою у психічно здорової людини.

Разом з тим, Біблер виділяє й інший аспект цієї «суперечки», породженої намаганням схопити «суть предмету» у внутрішній мові. На його думку, істотно, що у внутрішній мові постійно здійснюється повернення до того, «хто» не розуміє, а не лише до самого феномену нерозуміння. А також те, що логіка суперечки існує лише розгортаючись в різне мовлення: на зовні — в звичайний синтаксис і семантику; і в середину — в наростаючу «чисту предикативність», «чисту суб'єктивність». Відповідно, можна виділити уже два суб'єкти різного розуміння (а не просто «суб'єкт розуміння» та «суб'єкт нерозуміння»): *той, що розуміє те, що розуміють люди* і *той, що розуміє те, що починаю розуміти тільки «Я»*, що унікально, що — вперше.

І нарешті, наступним важливим виміром діалогізму, який є уже, власне, методологічним базисом діалогу культур, за Біблером, є спілкування в контексті художнього твору або витвору культури. Філософ екстраполює висновки, зроблені ним із аналізу внутрішньої мови за Виготським під кутом зору діалогізму уже безпосередньо на власну концепцію діалогу культур. Діалог культур здійснюється поза психікою, у культурному просторі, тобто здебільшого у просторі та часі текстів, оскільки в контексті текстів здійснюється, згідно Біблеру, історично та логічно значиме формування та розвиток культури. У культурному контексті, тобто в контексті тексту, зникає проміжок між внутрішньою та зовнішньою мовою та утворюється феномен стрічки Мебіуса, коли зовнішня та внутрішня мова при всій їх радикальній відмінності сходяться ніби в одній площині.

Найбільшою мірою цей феномен, на думку Біблера, проявляється в двох сферах культури: у поетичному та філософському мовленні. Поетична мова одночасно гранично культурна, артикульована назовні і, одночасно, гранично докультурна культуро-породжуюча, така що втілює в собі всі визначення внутрішньої мови — «злипання смислів», унікальність «логічного суб'єкта», утворення одного вперше існуючого слова та ритмічне забігання попереду ще немислимої думки.

Іншою такою стрічкою Мебіуса культури, за Біблером, є мова філософська. Вона одночасно максимально артикульована, проговорена і навіть занадто детальна і, одночасно, гранично згорнута, замкнена на себе, адже у філософському мисленні одне поняття охоплює ніби весь філософський текст. Філософське поняття ніби згортає в «точку» єдиного смислу тисячі й тисячі суджень та умовиводів. Таке поняття Біблер називає «поняттям, що розвивається» (див. колективну монографію «Аналіз поняття, що розвивається»). Аналогічно, у внутрішній мові мислення підкорене не логіці дискурсії чи дедукції, а цілісності одного «я, що розвивається».

Отже підведемо проміжні підсумки. Згідно філософської концепції діалогу культур В. Біблера, можна виділили три головних виміри діалогізму, як невід'ємної частини людського буття. По-перше, це діалогізм мислення, який умовно, на нашу думку, можна було б назвати *внутрішнім діалогізмом.* По-друге, ситуація

постійного діалогу із соціальним оточенням, яке слід розуміти у найширшому значенні, а не лише як безпосередніх співрозмовників, в якому людина по суті перебуває протягом всього свого життя і який ми будемо називати *діалогізмом зовнішнім*. І нарешті, специфічне явище *соціального діалогізму*, яке власне і є діалогом культур. Причому всі три різновиди діалогізму безпосередньо існують одночасно в просторі й часі і в життєвому світі кожного індивіда і немовби нашаровуються один на одний, причому внутрішній діалогізм становить ядро, а соціальний — зовнішній шар.

На наш погляд, концепція, сформульована В. Біблером, є надзвичайно цікавою та плідною. Головним конструктивом запропонованого підходу є усвідомлення та констатація того факту, що діалогізм пронизує всі сфери життя людини як соціальної свідомої істоти. Іншою важливою тезою є те, що лише зрозумівши діалог як внутрішній інтимний процес, можна розглядати його на рівні діалогу соціального, діалогу культур. Однак, разом з тим, концепція В. Біблера містить ряд неточностей і не розв'язаних проблем, які, в тому числі, не дозволяють до кінця реалізувати запропонований ним же методологічний підхід.

Перша група проблем виникає на ґрунті того, що вірно схопивши суперечливий характер внутрішньої мови як процесу мислення, Біблер не до кінця послідовний в аналізі витоків та форм цієї суперечливості: вона то стає намаганням переконати свого опонента, як alter ego своєї свідомості (проти такого розуміння процесів мислення ми вже висловлювали свої зауваги), то суперечністю між думкою, максимально навантаженою унікальним смислом, і словом, яке несе в собі найбільш узагальнене, соціально закріплене значення, то неможливістю звести унікальний і неповторний внутрішній світ особистості («те, що розумію тільки я») до середньостатистичних загальновизнаних уявлень — «того, що розуміють люди». Також констатуючи, що культура як арена діалогу, здебільшого представлена текстами, Біблер не пояснює, чому одні тексти (поетичні та філософські) він вважає більшою мірою спорідненими із внутрішньою мовою, більш, якщо можна так сказати, «діалогічними» аніж інші.

Друга група проблем, пов'язана уже із власне соціальними формами діалогізму. Виникає запитання: чим забезпечується наявність певних спільних підстав, що роблять можливим перебування зовсім

різних за особистісними характеристиками людей у спільному смисловому просторі витвору культури? Адже конструктивний діалог неможливий без утвердження спільного поруч із конституюванням розбіжностей. Більше того, саме наявність цього необхідного спільного базису, певних вихідних позицій, точки відліку, робить взагалі діалог можливим — інакше б він потонув суперечках, в яких кожна сторона лише б проголошувала свою позицію без жодних шансів бути почутою та зрозумілою.

На наш погляд, відповіді на ці питання слід шукати поза межами концепції запропонованої Біблером, а саме у галузі психології, психофізіології та гуманістичного психоаналізу.

Діалог як спільне переживання образного контексту

Щодо першої групи запитань, що, на нашу думку, залишаються без відповіді в концепції В. Біблера, то відповідь на них, потребує звернення до сучасних досліджень у галузі психології та психофізіології, зокрема, міжпівкульної асиметрії головного мозку. Адже, згідно сучасних наукових уявлень, міжпівкульна асиметрія розвинулась у людини в процесі біологічної еволюції саме виходячи із потреб розвитку мови, центри якої, як відомо, зосереджені у лівій півкулі головного мозку. Становлення мови, в основі якої лежить знаково-логічне мислення зробило можливим виникнення власне людини. Виділення себе із оточуючого світу, усвідомлення себе і світу можливе лише завдяки виключно людській здатності до узагальнення понять, абстрагуванню та мові. Мова при цьому виступає як конкретний спосіб закріплення та передачі знання про себе та світ у вигляді узагальнених понять: членороздільна мова, як і пов'язана з нею колективна праця є необхідною передумовою формування свідомості. Отже, логіко-вербальне мислення є основою для розвитку свідомості — вищої форми психічного відображення.

Однак, необхідною умовою порозуміння за допомогою мови є чіткий однозначний зв'язок між знаками і тим, що вони означують, здатність до організації *вербально-однозначного контексту*. І тут на шляху відтворення людиною дійсності в мові виникають труднощі. З одного боку, для зв'язної мови необхідний послідовний та здійснюваний по частинам (дискретний) аналіз інформації. З іншого боку, в мові такий аналіз закріплюється для того,

щоб інформація була передана та однозначно зрозуміла іншими людьми. Але, одночасно з незаперечним виграшем для адаптації, розвиток вербального мислення до ступеню домінуючого невідворотно супроводжується для людини певним програшем в зв'язку з обмеженістю цього мислення. Така обмеженість випливає із самої його природи: для того, щоб здійснювалась передача словесної інформації, необхідне її дискретне, впорядковане відображення у психіці людини. Разом з тим об'єктивна дійсність не може бути цілком описана за допомогою логіко-знакового мислення, тому що сама по собі *не впорядкована* і *не дискретна*. Це безумовно, не означає, що впорядкованість насильно привноситься в дійсність вербальним мисленням. Якби це було так, логіко-знакове мислення постійно відбивало б реальність у викривленому вигляді (як це буває при психічній патології), не могло б здійснювати функцію пристосування до соціального середовища та комунікації, що заважало б перетворенню реальності. Елементи впорядкованості дійсно містяться в реальному світі та не привносяться в нього, а ніби «вичерпуються» із нього реальним мисленням для створення внутрішньо несуперечливої моделі світу. Однак при цьому за рамками цієї моделі невідворотно залишається все те, що в неї не вписується, що не може бути логічно організовано, впорядковано та представлено в дискретному вигляді. Формування моделі, необхідне для успішної соціальної взаємодії автоматично призводить до більш чи менш вираженого *протиріччя* між нею та світом в усьому його багатомаїтті. Тут проявляється діалектичне протиріччя: сприяючи адаптації до соціального середовища як важливого компонента оточуючого світу, логіко-знакове мислення відображає цей світ недостатньо повно.

Отже, логіко-знакове мислення та свідомість — вища за соціальним критерієм, але не всеохопна форма психічного відображення. За рамками свідомості залишаються явища, що не піддаються, принаймні в кожний даний момент, логіко-вербальній переробці. Однак, ці явища знаходять відображення в *образному* мисленні. Образне ж мислення (центром якого є права півкуля головного мозку), відповідно, створює *образний контекст*, принципово відмінний від логіко-вербального. Адже, сам по собі образ, тобто безпосереднє психічне відображення реальної дійсності однозначний і визначений. Можна сказати, що він «рівний самому собі». Він більш однозначний,

ніж навіть найконкретніше слово, бо, якщо слово знаходиться поза уточнюючим контекстом, воно має певну властивість узагальнення і не здатне до тієї повної та єдиної відповідності предмету чи явищу, яке характерне для образа.

В. Ротенберг та В. Аршавський у своїй монографії «Пошукова активність та адаптація» описують образний контекст наступним чином. Коли ми говоримо або читаємо «яблуко» чи «стілець», ми, звичайно, наглядно уявляємо собі кожен із цих предметів, але при цьому не співпадають не тільки уявлення різних людей, але навіть одна і та ж людина може уявити собі дуже багато образів, що відповідають цим узагальненим предметам. Але вже зате *кожний* із цих подумки уявлених образів унікальний і повністю відповідає лише собі самому. Але в той же час будь-який образ безпосередньо відображає реальність в усій її повноті, а тому невичерпно багатий та багатогранний. Особливість образного контексту в тому, що всі *незчисленні* властивості, «грані» образу вступають у взаємозв'язок з настільки ж *незчисленними* властивостями іншого (чи навіть багатьох інших) образів, причому всі ці зв'язки встановлюють *одномоментно*. При такому багатстві взаємодій логічний аналіз практично неможливий. Суттєво, що окремі аспекти взаємозв'язку між образами можуть навіть, з точки зору, формальної логіки, *взаємовиключати* один одного. Найпростішим прикладом такої взаємодії є амбівалентні стосунки, коли між двома образами діють одночасно сили притягання і відштовхування. Легко собі уявити, наскільки складною стає картина, якщо такі відношення розповсюджують одночасно на багато якостей образу і якщо в таку «гру» втягнуті одночасно не два, а багато образів. Очевидно, що такий контекст на противагу до вербального визначає багатозначність всіх компонентів, що його складають.

Одразу впадає в око морфологічна спорідненість між внутрішньою мовою, саме у тих її рисах, які виділяє В.Біблер та вважає їх визначальними для власної концепції діалогізму із образним контекстом, як базисом відбиття психікою зовнішньої реальності, як його описують Ротенберг та Аршавський Так, Біблер (слідом за Л. Виготським) говорить про абсолютну (в ідеалі) предикативність внутрішньої мови, коли її «логічний суб'єкт», предмет уваги (те, що я думаю та говорю самому собі) не вимовляється, але мається на увазі, уходить, провалюється в мовчання як і іно-буття думки.

На думку Біблера, це породжує особливу *двоїстість* предмету розмірковування, як, з одного боку, достеменно відомого, інакше він би не міг замовчуватись в думці, матися на увазі, а з іншого — не вимовленого, а значить і невизначеного, невідомого. Філософ у різних формулюваннях намагається передати цей особливий статус предмету внутрішньої мови — мови думання: цей предмет випадає із думки та мови, опиняється «по той бік» думки, «поза нею», занурюється в «нікуди» думки. І врешті-решт окреслює предмет внутрішньої мови як «позамислимий предмет розуміння», — і саме так можна охарактеризувати безпосереднє відбиття реальності у психіці у вигляді образу. Він є гранично очевидним, можна сказати, самоочевидним для суб'єкта, що його уявляє, але будучи помисленим, невідворотно втрачає безпосередність, звужує число своїх зав'язків з реальністю до такої кількості, яка може бути осмислена, тобто перестає бути власне образом.

Внутрішня мова, на думку Біблера, також передбачає докорінну заміну смислу поняття «предикат». В процесі функціонування внутрішньої мови у визначення даного (того, що мається на увазі) предмета втягуються всі — можливі за *смислом*, але уже ніяк не за *значенням*, — предикати, взагалі-то пов'язані з іншими предметами та такі, що існують в інших синтаксичних структурах: весь цей континуум предикатів все більше стискається, зосереджується, предикати всуваються одне в одне, зливаються в єдиний, дивно громіздкий, *невизначено багатозначний атрибут*, що вістрям конусу націлений до (замовчуваного) «логічного суб'єкту» і уходить в цей суб'єкт. Предикати, що сходяться в одну точку, позбавляють один одного смислу: вони абсолютно непоєднувані, не можуть бути віднесені до одного предмету. Точніше, ці «предикати» можуть бути віднесені до предмету тільки *в унікальному повороті цього миттєвого смислу*, але тоді вони вже не визначають предмет ззовні, а просто входять до його смислу. У підсумку предмет визначення стає (чим більш витончується його смисл і чим більше цей смисл відрізняється від значення) все більш невизначеним, таким, що розходиться (в «злипанні смислів») у нескінченність. Описаний процес взаємодії між предикатами предмету внутрішньої мови практично відтворює процес взаємодії між «гранями» різних (або одного) образу в образному контексті, описаному Ротенбергом та Аршавським.

І Біблер, і Ротенберг та й Аршавський наголошують на тому, що образний контекст визначає амбівалентність та суперечливість, здатність поєднувати непоєднуване, але, на нашу думку, не він сам по собі породжує, описаний Біблером, внутрішній діалог (суперечку) із намаганням переконати у чомусь свого співрозмовника і, одночасно, власне alter ego. Образний контекст, що є своєрідною «матрицею» відображення світу у психіці людини характеризує, радше, свого роду *стихійний діалектизм*, в якому протилежності, існуючи поруч, немовби урівноважують одна одну, в сумі надаючи образу нових смислів та вимірів, але, безумовно, цей діалектизм одномоментно-синкретичний, такий, що існує лише в мить існування образу, а не розгортається за законами гегелівської чи марксівської діалектики. Адже, хоча, на думку Ротенберга та Аршавського, частина інформації у вигляді образів складає сферу несвідомого, оскільки свідомість в кожен даний момент не може вмістити в собі всього багатомаїття дійсності, однак та частина образного контексту, яка усвідомлюється, все ж зазнає систематизуючого впливу логіко-вербального мислення, без якого людина не могла б перебувати в стані самоусвідомлення, усвідомлення власного «Я». На користь такого висновку свідчать і експерименти з примусовим медикаментозним «виключенням» роботи лівої півкулі головного мозку, що вводило піддослідного в стан гострої депресії при зіткненні з хаотичним, неструктурованим напливом образів реальності, що не піддавались жодному впорядкуванню.

Справжня ж «суперечка» з самим собою, на нашу думку, починається при намаганні *втиснути свої, навантажені унікальними особистісними смислами образи* («те, що починаю розуміти тільки я», «те, що унікально, що — вперше», за Біблером*) в знаково-вербальне «прокрустове ложе» соціально закріплених значень* («те, що розуміють люди»). Суттєво, що в даному контексті Біблер зазначає, що логіка суперечки існує лише розгортаючись в різні види мовлення: назовні — в звичайний синтаксис та семантику; та всередину — в наростаючу «чисту предикативність», «чисту суб'єктивність», тобто йдеться практично про *прагнення відтворити образний контекст за допомогою логіко-вербального*. Подібні намагання, за визначенням, мають наражатися на ряд непереборних складнощів.

Адже логічне, вербальне мислення за природою своєю альтернативне. Воно не визнає амбівалентних стосунків, одночасного прийняття та відкидання, напівтонів між білим та чорним, проміжних варіантів між «так» та «ні». Гарне не може бути одночасно ще й ледь-ледь поганим вірне — іще й лиш трохи невірним. Якщо А та Б нарізно рівні С, значить вони обов'язково рівні між собою. Таким чином, логічне мислення незамінне при вирішенні тих задач, які мають лише один розв'язок, що прямо випливає із вихідних даних. Саме такими є більшість виробничих задач. Але зате більшість суто людських проблем, пов'язаних з міжособистісними стосунками, цим принципам рішення не відповідають. Відповідно, якщо говорити про, власне, людське спілкування, то воно лише на 20% складається з інструментальної мови, яка пов'язана із вищезазначеними виробничими (або побутовими) задачами, 80% же припадає на так зване, декларативне мовлення, в якому виражається людська потреба у вільному обміні думками, переживаннями, досвідом тощо.

Однак, як зазначають В. Ротенберг та В. Аршавський, хоча роль спілкування за допомогою мови дійсно важко переоцінити, було б помилкою вважати, що всі стосунки між людьми зводяться виключно до вербальних контактів. Достатньо згадати, як багато ми дізнаємось про настрій та стан іншої людини із її інтонацій, жестів, міміки. Бесіда на незнайомій нам мові може дати досить ясне уявлення про настрій та стосунки людей, що розмовляють, особливо, якщо вона відбувається з емоційною експресією. Ми розуміємо гарних акторів німого кіно: всі нюанси переживань героїв ранніх фільмів Ч.Чапліна знаходять в нас живий відгук. Коли з кимось з наших близьких трапляється нещастя, ми нерідко важко знаходимо слова, які точно б передали наше співчуття та причетність, і виражаємо їх у жестах, поглядах, вчинках. В побудові наших стосунків з іншими людьми величезну роль відіграє інтуїтивне їх розуміння, яке часто не може бути строго сформульоване. Нарешті, немовлята, які ще не володіють мовою і не розуміють слів, безпомилково вгадують настрій батьків, їх ставлення до дитини та один до одного. Всі ці та багато інших фактів приводять нас до висновку, що поруч із мовним контактом і не незалежно від нього дуже велику роль в людських стосунках грає невербальне спілкування. І особливість його не тільки в тому, що воно відбувається без допомоги слів, а швидше в тому,

що воно принципово не може бути замінене словесним, переведене в мовні символи, бо воно зачіпає та відображає багатозначні аспекти міжособистісних стосунків. В цій формі спілкування дістають свій прояв всі описані вище особливості образного мислення. За допомогою невербальної поведінки, мови, міміки, інтонації та жесту зав'язуються складні, суперечливі переважно емоційні стосунки між людьми та між людиною і світом. Часто доторк до плеча, стискання руки чи погляд виражають більше, ніж можна передати у довгому монолозі. І відбувається це не тому, що наша мова недостатньо точна — якраз навпаки, саме в силу своєї точності та визначеності мова виявляється непридатною для вираження того, що занадто складне, хистке, невизначене.

Симптоматично, що уже на початку минулого століття, аналізуючи феномен мовного спілкування за допомогою мови, М. Бахтін відзначав надзвичайно велику роль у ньому невербальної комунікації. Так, за Бахтіним, абсолютно нейтральне висловлювання неможливе. Емоційне ставлення до предметного змісту, його «оцінка» визначає вибір лексичних, граматичних та композиційних форм висловлювання. Вона задає загальний смисл всього висловлювання. Однак, найбільш суттєвим засобом вираження оцінки є *інтонація*. Саме вона встановлює тісний зв'язок слова з позасловесним контекстом: жива інтонація немов би виводить слова за його словесні межі. Інтонація завжди лежить *на межі* словесного та не-словесного, сказаного і не-сказаного. Інтонація орієнтується в двох напрямках: по відношенню до слухача і по відношенню до предмета висловлювання як до третього живого учасника. Поліфонізм інтонації, її тісний зв'язок з позасловесною ситуацією — все це говорить про особливу роль інтонації в спілкуванні, роль самостійну, а не доповнювальну по відношенню до словесного виразу.

Разом з тим, висловлювання, за Бахтіним, має не тільки безпосереднє відношення до чужих висловлювань, але й безпосередній контакт з дійсністю (позасловесною ситуацією). Остання характеристика тісно пов'язана з проблемою того, *що мається на увазі* у висловлюванні, активно досліджуваною також прикладною лінгвістикою та психологією мови. Бахтін зазначає, що по відношенню до висловлювання слухач завжди займає певну *позицію*, оцінюючи його як істинне чи хибне, сміливе чи боязке тощо. Але слово як

чисто лінгвістичне явище таким не є. Оцінки слухача захоплюють разом зі словом і *позасловесну ситуацію висловлювання*. Таким чином, висловлювання складає з ситуацією дещо ціле: під змістом висловлювання ми розуміємо це ціле. Отже, ситуативність висловлювання, яка, власне, і складає невербальний контекст висловлювання, за Бахтіним, така ж невід'ємна його характеристика, як і діалогізм.

З іншого боку, надзвичайно важливий висновок Ротенберга та Аршавського полягає в тому, що саме по собі використання мови як засобу вираження ще зовсім не означає побудови логіко-знакового контексту. Адже, майже кожне слово, будучи вирваним з контексту, багатозначне. Досить відкрити словник, щоб переконатись скільки відтінків, значень, а іноді навіть прямо протилежних смислів може мати будь-яке слово. І тільки в контексті мови слово набуває свого єдиного значення. Задача контексту, що складає суть людського спілкування та логіко-вербального мислення, — забезпечити повне взаєморозуміння між людьми. Для цього мовний контекст обмежує потенційне багатство слова, зводить до мінімуму число його зв'язків з іншими словами, зберігаючи тільки той зв'язок, що дозволяє фразі однозначно виразити думку. *Отже, специфіка мислення визначається тільки особливостями організації контексту, зв'язку між словами чи образами*. Логіко-знакове мислення забезпечує такий контекстуальний зв'язок, який сприяє переходу *від потенційної багатозначності слова чи образа до однозначності*. Образне мислення забезпечує протилежну динаміку — *від однозначності до багатозначності*.

Таким чином, цілком очевидно, що спілкування не в його виробничо-інструментальному, а у власне людському, соціальному значенні аж ніяк може обмежуватись логіко-вербальним рівнем, а потребує побудови та взаємного зчитування суб'єктами спілкування широкого невербального контексту, вираженого як безпосередньо засобами мови, так і невербальним засобами — мімікою, жестами, позами тощо. І саме таке розширене розуміння спілкування дозволяє нам нарешті перейти до третього виміру діалогізму, описаного Біблером, який, власне, і становить суть діалогу культур — спілкування або, краще сказати, спільного існування людей в просторі художнього твору (або витвору культури в широкому розумінні слова).

Адже саме наявність багатого образного контексту, який не може бути до кінця зведений до вербального, є основною властивістю художнього твору. Зокрема, видом мистецтва, на прикладі якого можна найбільш наглядно продемонструвати багатство образного контексту (або, навпаки, його бідність) є кіно. Справа не лише в тому, що художній фільм ніколи не можливо переповісти цілком, але навіть окремі його епізоди не піддаються однозначній трактовці. Здавалося б, все гранично просто, природно та достовірно. І в той же час, виявляється дуже важко передати те цілісне враження, яке справляють на нас кадри справжнього художнього фільму. Це відбувається тому, що відібрані режисером образи не лише вступають один з одним у складні багатозначні стосунки — вони, як у всякому справжньому творі мистецтва, вступають у такі ж стосунки з нашими власним невиразними спогадами і не повністю сформованими уявленнями. Привести всі ці зв'язки до одного знаменника, впорядкувати їх так, що б з'явилась можливість послідовно та вичерпно все переказати та пояснити, не вдається. Саме *таке «зчитування» та взаємне переживання (співпереживання) образного контексту, породженого сприйняттям того ти іншого художнього твору в контексті індивідуального життєвого досвіду кожного із учасників, який одночасно в процесі цього співпереживання частково стає їх спільним досвідом* і є, на нашу думку, тим складним психологічним процесом, який можна було б назвати слідом за Біблером спілкуванням в просторі художнього твору або витвору культури.

Причому вказані взаємодії, які ми описали для кіно, працюють і для буд-якого іншого виду мистецтва з поправкою на його специфіку. Отже, виходячи з цього, ми б не стали разом із Біблером так однозначно стверджувати, що спілкування (спільне переживання образного контексту) найбільш продуктивно може відбуватися лише на ґрунті тексту. Як уже зазначалося, можливості для такого спілкування визначаються передусім тим, за якими законами, знаково-вербального чи образного контексту цей текст побудований. Однак, можна цілком погодитись з Біблером у тому, що перше місце за багатством та багатозначністю образного контексту безумовно належить поезії. Адже саме поезія, на думку філософа, найбільшою мірою зберігає структуру внутрішньої мови а, значить, відповідно і специфіку образного мислення (на провідній ролі

образного контексту у поезії акцентують увагу також Ротенберг та Аршавський).

Що ж до співставлення Біблером внутрішньої мови із філософським поняття, що розвивається то, на наш погляд, воно також містить в собі певне раціональне зерно. Річ у тім, що філософське пізнання, на відмінну від наукового, ніколи не може бути до кінця об'єктивоване, відсторонене від суб'єкта, що пізнає: філософське пізнання є завжди тією чи іншою мірою одночасно пізнання суб'єктом самого себе, отже воно з необхідністю має включати разом із логіко-знаковим відтворенням реальності також її образне відтворення. Однак, ця тема потребує окремих подальших досліджень, тому зараз ми не будемо на ній детально зупинятися.

Отже, головна суперечність, що складає основу мислення та відображається у внутрішній мові полягає, на нашу думку, у неможливості «перекладу» без втрат образного сприйняття світу (яке для кожної людини є унікальним і є середовищем породження нових смислів) на знаково-вербальними засобами, за допомогою яких можлива комунікація. Саме тому, у людському спілкуванні поруч із вербальними не меншу роль відіграють також і невербальні засоби комунікації, що дозволяють збагатити образний контекст спілкування. І тільки такий обмін не інформаційними сигналами, а по суті досвідом переживання світу та співпереживання можна назвати діалогом у тому розумінні, який вкладає в нього М. Бахтін, а слідом за ним, В. Біблер. Саме тому, художній твір (або, за Біблером, витвір культури) завдяки багатству наявного в ньому обраного контексту може виступати свого роду комунікативною платформою для обміну спільними переживаннями між людьми як в процесі безпосереднього сприйняття, так поза часом та простором, що і складає методологічне підґрунтя концепції діалогу культур В. Біблера.

Перейдемо тепер до другої групи запитань, пов'язаних із принциповою можливістю порозуміння у діалозі-співпереживанні. Таке порозуміння вочевидь передбачає наявність певних екзистенційних засад, які були б спільними для всіх людей. В контексті пошуку таких засад, на наш погляд, доцільно звернутися до постаті основоположника гуманістичного психоаналізу, соціолога та філософа, Е. Фромма.

Діалог як екзистенційна потреба: діалог культур у «здоровому суспільстві»

Говорячи про творчий шлях Е. Фромма, важливо наголосити, що його погляди значною мірою мали спільні світоглядні витоки із філософією західного діалогізму. По суті світоглядне становлення Фромма відбувалося у колі Ф. Розенцвейга, М. Бубера та інших представників єврейської інтелігенції під значним впливом філософії уже згадуваного Г. Когена. Більше того, саме Е. Фромм був одним із ініціаторів створення у 1919 році у Франкфурті-на-Майні «Товариства єврейської народної освіти» та запрошення до участі в ньому Розенцвейга. З лекціями там також виступав і М. Бубер. Впливи філософії діалогізму до певної міри можна прослідкувати і у творчому спадку самого Фромма, починаючи від практики гуманістичного психоаналізу, основою якого є терапевтичні бесіди (діалоги), в яких (що неодноразово наголошувалось Е. Фроммом) психоаналітик в жодному разі не повинен займати менторську позицію, а натомість бути орієнтованим на спільний пошук істини разом з пацієнтом, що має базуватись на глибокій емпатії та, закінчуючи, дихотомізмом (діалогізмом) на противагу монологізму, що проходить через всю творчість видатного психоаналітика. В усіх своїх програмних дослідженнях Е. Фромм намагається осмислити людину на перетині протилежностей «мати» та «бути», «некрофілії» та «біофілії», «продуктивної» та «ринкової» орієнтації тощо. Зрештою, і це має принципове значення для нашої розвідки, Фромм постулює саму природу людини, як докорінно дихотомічну.

Так, на думку психоаналітика, людина як біологічний вид є представником приматів, що виникає у той момент, коли детермінація поведінки інстинктами досягає мінімуму, а розвиток мозку — максимуму. Людині притаманні специфічні якості, що відрізняють її від тварини: розум, самосвідомість та уява. Їх виникнення породжує ситуацію невизначеності, усвідомлення своєї окремішності, самотності. Це усвідомлення, на думку Фромма, стає джерелом тривоги, вини і сорому. Руйнування гармонії долюдського існування визначає людську природу. За Фроммом, людська природа не може бути розглянута ні як біологічно обумовлена сума бажань, ні як мертвий зліпок з матриці соціальних умов; вона не є незмінною, ні безмежно пластичною. Психоаналітик стверджує,

що людська природа є результатом історичної еволюції в синтезі з певними вродженими механізмами та законами.

Розрив єдності з природою, потреба знайти нову гармонію взамін втраченої породжують *екзистенційні дихотомії* (нерозв'язні протиріччя людського існування): між життям людини та її смертністю, між людськими можливостями та межею їх реалізації. Фізіологічно обумовлені потреби, що випливають із необхідності забезпечення біологічного виживання вимагають задоволення за будь-яких обставин і в цьому розумінні є первинним мотивом людської поведінки. Але унікальність людського становища полягає в тому, що задоволення цих потреб не достатньо не тільки для щастя, але навіть для психічного здоров'я. Потреби, породжені дисгармонією (дихотомічністю) людського існування, виходять далеко за межі тваринних потреб. Їх виразом є прагнення відновити єдність людини зі світом. На думку Е. Фромма, джерелом всіх сил, що рухають людиною, всіх її пристрастей афектів, стремлінь, є необхідність постійного вирішення суперечностей (дихотомій) свого існування та пошуку більш високих форм єдності з природою, з іншими людьми та собою.

До того ж, важливо зазначити, що хоча людина в принципі не може уникнути тієї чи іншої форми задоволення екизстенційних потреб, вона може задовольняти їх по-різному, в більшій мірі конструктивно чи деструктивно. Перший шлях веде до гармонії зі світом, творчої самореалізації і, як наслідок, відчуття щастя (переживання якого Фромм вважає не самоціллю, а свого роду «побічним продуктом» творчої самореалізації), другий — до наростання відчуття відторгнутості, розриву зв'язків зі світом, що виявляється у невротичних розладах, депресії, а у найгірших випадках — у тяжких психічних патологіях.

В роботі «Здорове суспільство» Фромм дає таку класифікацію специфічних людських потреб, а також конструктивних та неконструктивних способів їх задоволення [5].

1. Потреба в долученості (необхідність подолати самотність, відділеність, ізольованість). Конструктивним шляхом її задоволення є любов. При неможливості її реалізації виникають паліативні форми у вигляді «симбіозу» в підкоренні та оволодінні. Предметом симбіозу можуть бути люди або зовнішні сили. Повна невдача в пошуках об'єкту долучення виражається в нарцисизмі — патологічній

фіксованості на собі, нездатності до встановлення зв'язків з оточуючим світом та його об'єктивного сприйняття.

2. Потреба у подоланні обмеженості власного існування. Невдоволеність людини власним становищем випадково, пасивної, безсилої істоти породжує бажання стати творцем, бути творчо активним. Негативним варіантом задоволення цієї потреби є руйнування, прагнення до самоствердження в деструкції.

3. Потреба у вкоріненості та братерстві. Розрив природних зв'язків, неможливість повернення до доіндивідуального існування примушують кожну дорослу людину шукати допомоги, близьких міжособистісних стосунків, захисту. Зворотнім боком цієї потреби є «інцест», що трактується як некритична прив'язаність індивіда до спільноти: сім'ї, роду, держави, церкви. В сучасних суспільствах поширені такі форми «інцестуального зв'язку», як націоналізм та квазіпатріотизм.

4. Потреба у почутті самоідентичності. Людина потребує уявлення про саму себе, образу власного «Я», здатності відчути себе суб'єктом власних дій, віднайти власну індивідуальність. Відсутність справді індивідуального почуття самоідентичності компенсується його замінниками, такими як почуття належності до нації, релігії, соціальному класу, роду занять. В цьому випадку має місце, за Фроммом, «стадна» ідентичність, за якої почуття тотожності базується на почутті безумовної належності до натовпу.

5. Потреба у системі орієнтації та об'єкті спільного служіння. Їх основою є невизначеність людської ситуації та необхідність в силу цього сформулювати систему координат для організації сприйняття світу, інтеграції зусиль та осмислення життя. В таких системах, на думку Фромма, значимі не їх формальні аспекти (догмати, віровчення тощо), а глибинні особистісні мотивації. Раціональні системи стимулюють розвиток зрілої, розумної, творчо активної особистості, ірраціональні ж потурають непродуктивним рисам характеру.

На аналізі екзистенційних потреб варто зупинитися детальніше. Насамперед, важливо зазначити, що жодна із екзистенційних потреб не може бути реалізована без спілкування з іншими людьми саме в тому вищеописаному глибинному розумінні співпереживання та взаємного обміну образним контекстом, що становить осердя людського життєвого досвіду. Саме з цього, спочатку

невербального емоційного переживання світу разом з матір'ю та найближчим оточенням починається входження людини в світ людей і саме воно дає їй можливість досягати, як зазначає Фромм, нових ступенів переживання все глибшого єднання з іншими людьми та протистояти таким чином трагічній дихотомічності власного буття. Важливо, разом з тим, розуміти, що екзистенційні потреби не є ізольованими та рядопокладеними, а перебувають у складних зв'язках взаємообумовленості, взаємоперетікання та взаємодоповнення.

Так, нездатність любити (переживати долученість через любов), на думку Фромма, є головною причиною виникнення невротичних розладів та психологічних проблем. На що б не жалівся невротик, які б не проявляв симптоми — всі вони витікають із його нездатності любити, якщо під любов'ю розуміти здатність відчувати почуття турботи, відповідальності, поваги та розуміння по відношенню до інших людей, бажання, щоб ці інші люди розвивались. Також психоаналітик наголошує, що любов за самою своєю природою не може замикатися на одній людині. Людина, що любить тільки одну людину і не любить «свого ближнього», тобто людей взагалі, насправді хоче підкорятися чи панувати, але не любити. Окрім того, якщо хтось вважає, що любить людей, але не любить самого себе, це доводить, що його любов до людей не є справжньою. Любов заснована на утвердженні та повазі, а якщо людина не відчуває цих почуттів по відношенню до самої себе як до такої ж людської істоти, вона не здатна по-справжньому любити інших. Отже, і потреба у вкоріненості та братерстві («любові до ближнього», до людей взагалі, і взаємної любові ближніх до мене), і потреба у самоіндентичності («любові до себе») є також взаємообумовленими проявами любові.

Потреба в долученості через любов породжує також і потребу у творчому самовираженні. Однак, хоча саме любов в своїх найширших проявах спонукає людину творити, і сама справжня любов є творчістю, особливим «мистецтвом життя». (Так, зокрема, Фромм, присвячує цій проблемі окрему роботу з промовистою назвою «Мистецтво любити»).

І нарешті, останні із перерахованих Е. Фроммом, потреба в системі орієнтації та потреба у спільному служінні в чомусь є основоположними по відношенню до всієї решти екзистенційних потреб,

і ніби містять їх в собі в згорнутому вигляді, оскільки від того, наскільки адекватною буде система світоглядної орієнтації людини, залежить те, наскільки продуктивно вона зможе задовільнити інші екзистенційні потреби. Як уже було зазначено, Фромм розділяє системи орієнтації на *раціональні* (продуктивні) та *ірраціональні* (непродуктивні). Однак, раціональність психоаналітик в жодному разі не ототожнює з раціоналістичністю — інтелектуалізмом. Голий інтелект він вважає суто інструментальним засобом освоєння світу, здатним в крайніх формах набувати не менш ірраціональних форм, аніж екзальтована емоційність. Під розумним, раціональним буттям людини Е.Фромм розуміє цілісний гармонійний розвиток як інтелектуальної, так і емоційною-вольової сфери. Не випадково, екзистенційна потреба в системі орієнтації для нього нерозривно пов'язана з дієвим служінням тим цінностям та ідеалам, які задає ця система. Психоаналітик не стомлюється наголошувати на тому, що для того, щоб відчувати себе в світі як вдома, людина має осягати його не тільки розумом, а й усіма органами чуттів: очима, вухами, всім своїм тілом. Вона має здійснювати своїм тілом, те що придумує своїм розумом. Тіло та розум неможна розділяти ні в цьому, ні в якомусь іншому аспекті. Коли людина осягає світ своїм мисленням, результатом цього осягнення стає, за Фроммом, філософія, теологія, міф та наука. Коли ж людина осягає світ за допомогою своїх почуттів, то вона створює мистецтво, обряди, пісні, танці, драму, живопис, скульптуру.

На думку Фромма, система орієнтації з необхідністю має бути виражена у певних продуктах мистецтва, тому що тільки спільне переживання мистецтва дозволяє сучасній людині реалізувати потребу в служінні вищим духовним ідеалам спільно з іншими людьми, що породжує відчуття братерства з одночасним збереженням та поглибленням власної неповторної індивідуальності. Таке спільне переживання мистецтва змістовно дуже близьке до описаного В. Біблером спільного буття у просторі художнього твору, яке є основою діалогу культур. Воно ж корелює і з переживанням мистецтва як обміну спільним образним контекстом, описаного В. Ротенбергом та В. Аршавським. І все ж, залишається відкритим питання, що, власне, робить можливим утворення цього спільного контексту, адже образне переживання світу, за визначенням, гранично індивідуальне і неповторне?

На наш погляд, спільність образного контексту, що виникає при переживанні творів мистецтва породжується спільністю екзистенційних потреб, які так чи інакше завжди виступають «базою» для його створення та трагічною дихотомічністю «людської ситуації», яка примушує людину шукати шляхи для реалізації цих потреб. Потреби в любові, творчості, братерстві тощо, є спільними для людей, незалежно від їх расової чи релігійної приналежності, вони так чи інакше виражаються в мистецтві всіх національних культур. Саме тому, через спільне переживання творів мистецтва може (та повинно!) відбуватися спілкування та порозуміння представників різних культур або, за Біблером, діалог культур у просторі художнього твору.

Важливо також наголосити, що і в розумінні Біблера, і в розумінні Фромма мистецтво аж ніяк не є певною відособленою сферою буття, доступ до якої можливий тільки для обраних. Як зазначає Фромм на сторінках «Здорового суспільства», сьогодні ми стикаємось з ситуацією, коли ми маємо з одного боку, творця творів мистецтва, особливу професію, і з іншого — шанувальника і споживача мистецтва. Насправді ж, створення та переживання спільного образного контексту, породженого твором мистецтва не може відбуватися в стані пасивного сприйняття. Воно вимагає від реципієнта своєрідної співтворчості, здатності до образного відтворення дійсності та осмислення власного досвіду, того самого «життя як творчості» або «мистецтва жити».

Саме тому в своїй роботі «Здорове суспільство» Фромм величезного значення надає феномену «колективного мистецтва», який, на його думку, уходить своїм корінням в народну культуру, але в сучасному світі переживає період занепаду. Для Е.Фромма «колективне мистецтво» передбачає реагування на оточуючий світ за допомогою наших почуттів осмисленно, кваліфіковано, продуктивно, активно, спільно. В цьому визначенні надзвичайно важливе слово «спільний», так як воно проводить межу між поняттями колективного мистецтва та мистецтва в сучасному смислі. Сучасне мистецтво, вважає психоаналітик, індивідуалістичне в процесі як свого створення, так і споживання. «Колективне мистецтво» спільне: воно дозволяє людині осмислено відчувати свою єдність з іншими людьми, таким чином збагачуючи її та роблячи більш продуктивною. Колективне

мистецтво — це не індивідуальне заняття у «вільний час», це не якийсь додаток до життя, це невід'ємна частина самого життя. Воно відповідає глибинній людській потребі, і якщо ця потреба залишається незадоволеною, людина почуває себе невпевненою та стурбованою, так ніби залишилась нереалізованою її потреба в осмисленій картині світу

Згідно Фромму, жодне здорове суспільство не може бути побудоване на суто інтелектуальному знанні при майже повній відсутності спільного художнього досвіду. Побудувати «здорове суспільство», можливо буде лише тоді, коли ми зможемо відтворити для людей можливість разом співати, гуляти, танцювати, чимось захоплюватися. Але чи можливо ненатуральним шляхом створити нове колективне мистецтво? Звісно, ні, — відповідає Фромм. Але суспільство насамперед має визнати, що у ньому є потреба, почати його цінувати та культивувати його насіння, і тоді це насіння дасть паростки: знайдуться обдаровані люди, які до старих форм додадуть нові, з'являться таланти, які без потрібної орієнтації залишилися б непоміченими. Колективне мистецтво, на думку Фромма, має починатися з ігор в дитячому садку, продовжуватися у школі та подальшому житті, стаючи невід'ємною частиною життєвого світу людини.

Таким чином, Е. Фромм конкретизує глибинне екзистенційно-ціннісне забарвлення діалогізму В. Біблера через введення поняття екзистенційних потреб, невід'ємно притаманних людині в контексті дихотомізму «людської ситуації». На нашу думку, екзистенційні потреби є тим наскрізним вектором, який дозволяє зібрати в одне органічне ціле дещо розрізнені положення концепції «діалогу культур» Біблера.

Адже саме спілкування як творчість, «мистецтво жити» одночасно і породжується екзистенційними потребами, і є головним фактором їх реалізації. Художня творчість також, з одного боку, є фундаментальною екзистенційною потребою, породженою проблематичністю і навіть трагізмом людського становища в світі, а з іншого — для того, щоб реалізуватись саме як екзистенційна потреба, вимагає співтворчості, як особливого спілкування між автором та реципієнтами художнього твору. Причому можливість порозуміння у цьому спілкуванні забезпечується якраз спільністю екзистенційних потреб

та можливих шляхів їх реалізації, як у творця художнього твору, так і у його реципієнтів. Разом з тим, це спілкування в широкому розумінні переживання світу або обміну спільним образним контекстом (В. Ротенберг, В. Аршавський) дозволяє людині реалізувати екзистенційну потребу у вкоріненості та братерстві одночасно зберігаючи власну неповторність (самоідентичність) та не розчиняючись в натовпі. На базі екзистенційних потреб та конструктивних або неконструктивних шляхів їх реалізації будується також цілісна модель світу, яку Фромм називає системою орієнтації і яка обов'язково має включати можливість дієвого служіння обраним цінностям. Спільне переживання образного контексту художнього твору по суті є для сучасної людини таким емоційним актом єднання на ґрунті спільного служіння певним цінностям та ідеалам.

Отже, спільна реалізація людьми власних екзистенційних потреб шляхом творення та творчого переживання (співпереживання) художніх творів цілком відповідає, на нашу думку, тому специфічному спілкуванню, яке Біблер називає спілкуванням в просторі художнього твору (витвору культури), а принципова спільність екзистенційних потреб для всіх людей, незалежно від расової чи культурної приналежності, робить потенційно можливим таке спілкування в межах не лише однієї, а й багатьох культурних спільнот.

Запропонована ж Фроммом ідея «колективного мистецтва», як необхідного компоненту «здорового суспільства» підводить під міжкультурний діалог уже певне реалістичне підґрунтя у вигляді конкретних соціальних інститутів через які він міг би (і мав би) здійснюватись. Втім, варто також зазначити, що Біблер також усвідомлював необхідність пошуку конкретних шляхів реалізації діалогу культур у суспільстві і, зокрема, детально розробив освітній проект, що має назву «школа діалогу культур», який корелює з ідеєю Фромма про необхідність запровадження досвіду спільного переживання мистецтва уже починаючи з дошкільного та раннього шкільного віку.

Загалом, концепція діалогу культур В. Біблера у взаємозв'язку із психоаналізом екзистенційних потреб та концепцією «здорового суспільства» Е. Фромма, а також поглибленим розумінням спілкування як обміну спільним образним контекстом (В. Ротенберг, В. Аршавський), на нашу думку, має великий евристичний

потенціал та може слугувати методологічною базою для впровадження конкретних практик міжкультурного порозуміння на рівні суспільних програм та інститутів.

---

[1] Див.: ***Біблер В.*** Культура. Діалог культур. — К.: Дух і Літера, 2018. — 368 с.

[2] See: ***Dvorkin I.*** The Place of Herman Cohen's Ideas in the Philosophy of Dialogue // Kantian Journal. — Vol. 39. — №. 4. — 2020. — P. 62–94.

[3] See: ***Vygotsky L. S.*** Mind in Society. — Harvard University Press, 1978. — 159 p.

[4] See: ***Bakhtin M.*** The Dialogic Imagination: Four Essays. — Austin: University of Texas Press, 1982. — 480 p.

[5] See: ***Fromm E.*** The Sane Society. — London and New York: Routledge Classics. — 363 p.

ДІАЛОГ КУЛЬТУР
МІЖ МИНУЛИМ ТА СУЧАСНІСТЮ

СВІТОГЛЯДНО-ДОСЛІДНИЦЬКА ПАРАДИГМА ЦІННІСНО-НОРМАТИВНИХ ЗАСАД ДІАЛОГУ КУЛЬТУР В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Н. Г. Середюк

Сучасну добу науковці в сфері соціально-гуманітарного знання визначають як перехідну, а більшість наукових праць розпочинаються тезами про духовну «кризу», моральний «занепад», «втрату цінностей». Цінності модерну піддаються суттєвій критиці. Віра в розум, науку, прогрес починає викликати сумнів і стає об'єктом іронії, а глибинні смисли «істини», «добра», «краси» втрачаються. Руйнація цінностей та ідеалів, що скріплювали європейську культуру, всеохоплюючий нігілізм, еклектизм, скепсис є широко розповсюдженими рисами. Точкою неповернення став Освенцим, як символ поразки гуманістичних ідеалів. Втрата людиною віри в себе осмислювалась в працях Г. Адорно, Ж.-Ф. Ліотара, Ж. Дельоза та ін., у сучасних концептуалізаціях людина визначається уже як sapiens-demens (розумно-безумна істота) (Е. Морен), проголошується «смерть людини» (М. Фуко). Це є продовженням тенденції, яку зафіксував ще Ф. Ніцше, пов'язуючи її з поширеністю такого негативного стану душі, як «ресентимент». М. Шелер не погоджується з Ніцше в питанні щодо коренів цього явища, здійснює його подальше осмислення. Зокрема, він акцентує наявність у центрі особистості нав'язливої, глибинної емоції, яка є постійно присутньою і несе в собі негатив, ворожість. Це «блукаюча у тьмі душі потайна і незалежна від активності «я» злоба, яка виникає в результаті відтворення в собі інтенцій ненависті або інших ворожих емоцій і, не включаючи в себе ніяких конкретних ворожих намірів, годує своєю кров'ю найрізноманітніші наміри такого роду» [1]. Вчений вважає, що незалежно від індивідуальних характерів і переживань у самій структурі соціальності закладений могутній заряд ресентименту, з яким суспільству треба рахуватися [2]. Другим джерелом формування ресентименту є помста, заздрісність, ревнощі та прагнення до конкуренції.

Стан ресентименту призводить до ілюзорного сприйняття і фальсифікації самих цінностей, до появи ціннісної сліпоти і ціннісної ілюзії щодо тих цінностей, досягнути які на даний час суб'єкт не може. На противагу таким процесам і змінам у моральному житті, М. Шелер обґрунтовує наявність етичного абсолютизму, вічного рангового порядку цінностей. М. Гартман вибудовує іншу ієрархію цінностей, відмінну від ієрархії Шелера, який створив закриту систему цінностей, що завершується цінністю святості. Гартман створює багатовимірну відкриту сферу багатоманітних людських цілей і прагнень, яка не виключає їх подальше розширення і доповнення новими моральнісними цінностями [3]. Оскільки визначення єдиного нормативного для всього суспільства змісту стає практично неможливим, мораль «суспільного обов'язку і відповідальності» та гуманістична етика корегуються проголошенням дискурсивної етики розуму, апріорності ідеальної комунікації як невід'ємної складової консенсуально-дискурсивної раціоналізації життєвого світу і основної умови сучасного обґрунтування етичних норм. На цій підставі Ю. Габермас на розвиток концепції Л. Кольберга виділяє як вищий етичний ідеал сучасної епохи не норми, що встановлюються в роздумах особистості, яка має автономну совість, а норми, які формуються шляхом конкретного взаєморозуміння між людьми, які беруть участь в комунікації.

Таким чином, людина як член різних спільнот може використовувати різну логіку моральнісних суджень, як доморальну (передконвенційний рівень), так і етичну (постконвенційний рівень). Найбільш відповідною логікою моралі, що є об'єктивно оптимальною для людини як для члена різних спільнот і груп, в тому числі і громадянина держави, є конвенційна її модель. Тому об'єктом соціально-психологічних досліджень можуть бути дві стадії конвенційного моральнісного розвитку. Здатність людини регулювати свою поведінку, виходячи із конвенційних можливостей моральної свідомості, є оптимальним варіантом її інтегруючої, об'єднуючої суспільної функції. Моральні норми як соціальні регулятори досягають своєї автономності і відносної самостійності лише на другому ступені конвенційного рівня розвитку.

Розрізнення групових норм і соціальних як більш загальних, що створюють вищий рівень соціальних регуляторів і не породжуються

в безпосередній практиці групової діяльності, є важливою основою для виділення специфічних, особливих соціально-психологічних характеристик, які властиві різним стадіям «моральної аномії» як деструктивного процесу, низхідного руху від конвенційного рівня до передконвенційного.

Розвиток другої конвенційної стадії «закону і порядку» є типовим в умовах стабільного суспільно-державного і правового порядку. За таких умов відношення взаємності прав і обов'язків опосередковані соціальною системою, системою поділу праці і розуміються у співвідношенні з державою. Інтеріоризація обов'язків перед суспільством як моральної цінності можлива за умови певної авторитетності органів державного управління. Тому за рівнем їх авторитетності можна визначати і рівень морально-нормативного ставлення членів соціуму до своїх суспільних обов'язків. Втрата нормативно-регулюючих можливостей тієї логіки моральної свідомості, яка втілена в категорії «обов'язок», на особистісно-психологічному рівні означає її знецінення, на соціально-психологічному рівні — втрату колективістської орієнтації свідомості, що призводить до зростання конфліктності, ворожнечі, протистояння в суспільстві, асоціальної поведінки.

У сучасному суспільстві аномія із «патологічного» явища з точки зору традиційного суспільства перетворюється в певних межах на «нормальне» в суспільстві постіндустріальному. Тому механізм дії соціальних норм як факторів, що обумовлюють форму, мотивацію, спрямованість, оцінку поведінки члена певної групи, вивчається спеціальним розділом соціальної психології — груповою динамікою. Започатковано цей напрямок у 30-ті роки XX-го століття. Значний внесок зробили праці з інституційних норм Ф. Оллпорта, механізмів дії соціальних норм М. Шерифа. Вивчення впливу «груп членства» і «референтних груп» на прийняття норм, установок і думок членами цих груп, провадилося Т. Ньюкомом. З початку 60-х років XX-го століття практично всі дослідження з групової динаміки і групової взаємодії включають аналіз дії соціальних норм. Як спеціальні напрямки оформляються дослідження групових норм відповідальності, взаємності, норм, регулюючих поведінку допомоги і альтруїзму, моральних норм. Окремі дослідження присвячуються співвідношенню норм і установок членів групи, поведінці в умовах аномії, співвідношенню норм і рольових

очікувань, механізмам відхилення від нормативно заданої поведінки, дії референтно-еталонних груп, формуванню і дії норм, що складаються в ході групових дискусій.

Так, М. Шериф і К. Шериф довели, що наявність загальних норм є поряд із статусно-рольовими відносинами суттєвим показником групи (як малої, так і великої), що і відрізняє групу як нормативно організовану спільність від простої спільноти. Процес вироблення і стабілізації системи норм в ході формування реальної, а не номінальної групи неодноразово спостерігався багатьма дослідниками в різних галузях. Прикладом можуть стати процеси стабілізації норм у так званих тренувальних групах (Т-групах) в галузі управління і промисловості, які виділив засновник сучасної соціології організацій Дж. Марч.

Функціональну цінність норм більшість дослідників пов'язує з їх роллю в забезпеченні стабільності групи та її структури, в підтриманні певного курсу дій, спрямованого на досягнення її цілей. Разом з тим Д. Мак-Девід і Х. Харарі відзначають, що норми можуть викликати і консервативну ригідність групи, яка може обмежувати можливості її і перешкоджати діяльності в нестабільних і незвичайних ситуаціях і умовах. Так, надмірна нормативна жорсткість радянської системи обумовила непродуктивну реакцію багатьох соціальних груп, насамперед інтелігенції, на можливості, що з'являлися на першому етані перебудови.

В дослідженнях Т. Ньюкома, а потім і Р. М. Мертона відзначено не тільки явище розбіжності між групою членства і референтною групою, але й можливість співпадати в результаті нормативного включення індивіда в референтну групу. Виділення Т. Хайменом таких типів референтної групи, як «компаративна», що являє собою оціночний стандарт, і «нормативної», яка виконує регулятивну роль щодо поведінки індивіда, може бути конкретизовано стосовно відмінностей моральної регуляції на рівні другої стадії конвенційної моралі (громадянська, національна, регіональна приналежність).

В емпіричних дослідженнях неодноразово доведено, що людина оволодіває нормами в ході соціалізації, орієнтуючись на «значущих інших», приймає саме їх норми. Ці «значущі інші» є «типовими» представниками групи, до якої вони належить, або бажають належати, а саме — «референтної групи». Практично немає таких

сфер психічної діяльності та особистісного світу людини, на які не впливало б її членство у певній групі; групові норми впливають на більшість перцептивних і поведінкових реакцій людини.

Постконвенційний рівень етичного самоствердження і самореалізації завжди був сферою елітарної культури і такою залишається в наш час. В докапіталістичні часи конвенційна мораль також була властива військовій еліті, правлячим прошаркам (політична, економічна еліта). Широке розповсюдження вона набирає в умовах промислового розвитку з його юридичною рівністю перед законом, економічною, політичною, духовною свободою людини як громадянина. Паралельно залишається впливовою традиційна природна моральність, але простір її дії суттєво зменшується при переході до індустріального суспільства. Для постіндустріального суспільства характерно дотримування конвенційної моралі як ведучого, основного за розповсюдженістю і впливовістю компонента моральнісної культури. Разом з тим збільшується можливість творчої самореалізації в міжособистісних стосунках, яка призводить до сплесків масового псевдоноваторства (сексуальна революція, контркультура, тощо). Така ситуація наприкінці XX століття в умовах переходу до інформаційного суспільства породжує напружене дискусійне протистояння між неоліберальною культурною позицією з її основною духовною орієнтацією на особисту свободу і творчість і неоконсервативною, що спрямована на підтримання адаптаційних, конформістських, традиційних підвалин життя.

Дослідженню цих процесів присвячені праці В. Заболотної. Вона зазначає, що масова моральна свідомість є досить специфічним соціально-психологічним феноменом. У ній відбивається рівень спільнотності, породжений загальними реальними обставинами повсякденного життя; це присутність буденності, пересічних бажань і потреб. Зважаючи на суттєву охоронну функцію масової моральної свідомості щодо конвенційної моралі, здатність до збереження і відтворення позитивної установки по відношенню до вимог суспільної моралі, які відповідають потребам життя, саме в царині масової моральної свідомості можливі й найглибші падіння, які знаменують початок катастроф і потрясінь, а також початок відродження моральнісних засад життя, якщо етнос або нація знаходить сили для породження зі своїх надр особистостей пасіонарного типу (людей обов'язку і відповідальності) [4].

Специфіка масової моральної аномії полягає в тому, що її виникнення обумовлено кризовими явищами на всіх рівнях суспільної організації (економічної, політичної, соціальної, культурної тощо) — це так звана системна криза.

Локальні форми наростання аномії в деяких процесах соціального функціонування та окремих типових формах культурного самоствердження не ведуть до руйнації масової поведінки на підставі простих норм моральності та зберігають якнайбільш типове моральне оцінювання у формі категоричного розведення добра і зла та неприпустимості їх змішування.

Водночас, сучасний глобалізований світ — це реальність з новою соціальною структурою, специфічною економікою, особливою віртуальною культурою, він знаходиться в стані пошуку глобальних об'єднуючих цінностей як відповіді на потреби нової і особливої стадії цивілізаційного розвитку людства. Базові етичні цінності почали розглядатися засадничими елементами як функціонування соціальних систем загалом, так і окремих соціальних інститутів. Початок XXI століття характеризується актуалізацією розробок, спрямованих на створення глобальної етики, в діяльності міжнародних організацій, комісій, таких як базовий документ ООН «Хартія взаємодії країн і організацій», «Декларація глобальної етики», ухвалена на Парламенті релігій світу, Декларації з біоетики, прийнятої ЮНЕСКО та ін. В наш час на етичних принципах засновані конституції демократичних країн, вони являються важливою основою діяльності міжнародних організацій, створення документів, які використовуються в міжнародному співробітництві. До їх розробки долучається широке коло представників гуманітарних наук та практиків у сфері політики, бізнесу, духовної культури, громадських організацій і рухів. Особливе місце в цих процесах займає розширення дедалі сфери дії ООН. В останні роки ООН все більше уваги приділяє тому, що називають партнерством з приватним сектором та громадянським суспільством з метою прискорення досягнення цілей розвитку ООН. Це є результатом більшого усвідомлення того, що ця всесвітня організація не зможе самостійно протистояти виклику світу, який глобалізується.

Найбільш вагомим, на нашу думку, у сучасній глобалістиці є концепт сталого розвитку, як пошуку виходу із ситуації, «коли порушення правил стало єдиним збереженим правилом» (Ф. Фукуяма),

коли відбулося «розростання метастаз цінностей, що залежать лише від волі випадку» (Ж. Бодрияр).

Останнім часом поняття «сталий розвиток» активно входить у соціально-політичний та науковий дискурс. Виникнення і його концептуальна розробка є відповіддю на комплекс глобальних проблем сучасності, що активізували, як теоретичні пошуки, так і практичні дії, спрямовані на організаційні зусилля по забезпеченню збалансованого розвитку людства, уникнення глобальних катастроф. Примітним є практично паралельне виникнення проблематики глобалістики та інституалізації моралі. Соціально-етична складова вагомо представлена в контексті розуміння сталості як функціональної вимоги щодо сучасних суспільств, які динамічно розвиваються. Водночас ця вимога набула самостійного морально-орієнтуючого значення в контексті розгляду її як імперативу розвитку сучасних цивілізацій, створення в їхніх межах позитивної, стабільної і невідворотної спрямованості на виживання, співпрацю і розвиток людства. Як соціальний проект для реалізації на глобальному і регіональному рівнях сталий розвиток став програмою дій ООН на XXI століття і на цій базі створено національні програми системного розвитку економічної, екологічної та соціальної сфер життєдіяльності кожної країни.

Перший інтелектуальний поштовх щодо цього був ініційований засновником і першим президентом Римського клубу А. Печчеї. Якщо на початковому етапі діяльності цієї організації більша увага приділялася застереженням стосовно загроз, які несе людству неконтрольований технічний прогрес, то з 80-х років XX століття більше уваги приділяється розробці конкретних проблем майбутньої цивілізації «інформаційного суспільства». А ще особлива увага надавалася змінам «культурного етосу» і цінностей життя в глобальному масштабі, пошуки засад «глобального гуманізму». Це стало продовженням ключової для творчості А. Печчеї ідеї «людських якостей» як основи подальшого конструктивного розвитку людства.

Серед основних принципів сталого розвитку, що набули загального визнання, — прямі етичні вимоги в екологічному імперативі відповідальності людства за долю планети Земля, справедливого природокористування в інтересах забезпечення добробуту сучасних і майбутніх генерацій людей, імперативу толерантності,

взаємодії, діалогу культур, відмови від нетерпимості. Така нова світоглядна й дослідницька парадигма не випадково є особливо чутливою щодо етичних цінностей, які в попередніх історичних умовах роз'єднаності, ворожого ставлення до «іншості», закритості соціальної і культурної, стали противагою в спрямуванні духовних орієнтирів людини щодо людяності без передумов, критеріїв всезагальності і універсалістського горизонту загальнолюдськості. Загалом концепція сталого розвитку є соціально орієнтованою і спрямованою на збереження соціальної і культурної стабільності, в тому числі й на запобігання руйнівним конфліктам. Важливе значення надається збереженню культурного і соціального капіталу, зокрема і традиційним джерелам культури і сучасним особливим, специфічним її формам.

Серед методологічного інструментарію моделювання сталого розвитку важливе місце належить системному підходу. Важливим для філософсько-етичних досліджень являється праксеологічний аспект загальної теорії систем і системного аналізу. Для з'ясування наявності системності в людській перетворювальній діяльності здійснюються спеціально-наукові розробки в політології, соціології, конфліктології, антропології, правознавстві, глобалістиці тощо.

На суспільство як складну систему в цілому і функціонування моральної культури зокрема розповсюджуються ознаки, виявлені в ході застосування синергетичного інструментарію до соціальних процесів. Особливості морально-етичного життя тісно пов'язані з такими ознаками, як ієрархічність, емерджентність, відкритість, релятивність, відповідальність тощо. Так, ієрархічність, тобто наявність певної субординації між усіма рівнями моралі, є широко визнаною характеристикою світу цінностей. У XX століття, як уже зазначалось, найбільш відомі концептуальні розробки об'єктивної ієрархії цінностей здійснювалися з різних методологічних позицій М. Шелером і М. Гартманом.

Положення синергетики, що жодна система не може повністю редукуватись, тобто властивості структур більш високого синергетичного рівня не можна описати мовою більш простого рівня, задовго до його формулювання було очевидним при етичному структуруванні моральнісного життя. Визначні російські мислителі XIX-XX століть використовували ієрархічний підхід при розгляді моральної свідомості таких понять, як «аскетизм», «альтруїзм»,

«благоговіння» (В. С. Соловйов); «етика закону», «етика любові», «етика творчості» (М. Бердяєв).

Емерджентність, за якою поява нової якості сприймається вищим стосовно неї рівнем ієрархії як втрата сталості та збільшення хаосу, одна з найболючіших колізій морального вибору. Безпорадність, страх перед змінами обставин життя, новими критеріями моральної оцінки консервують віджиле старе. Заради його утримання в історії цивілізації чинилися надзвичайно жорсткі форми примусу і насильства під знаменами боротьби за святині. Сучасний неоконсерватизм сприймає динамічний неврівноважений стан системи моральнісного життя з елементами катастрофізму (Р. Рорті, А. Макінтайр). На противагу такій позиції в прикладній етиці йдуть напрацювання, спрямовані на прийняття цієї ситуації як природної, і наголошується на необхідності вироблення нового типу динамічного мислення на інноваційному характері інституалізації моралі.

Суттєвою опорою для продуктивних новацій, для подолання моральних колізій є виділення такої ознаки складних систем, як відкритість. Закритість, консервування морального досвіду завжди сприяла приреченості соціальної системи загалом. На відкритості як основному джерелі моралі наголошував А. Бергсон у відомій праці «Два джерела моралі і релігії». Умовою життєвості відкритої до змін системи є її здатність до самоорганізації накопичення керованого впливу на систему. Разом з тим, самоорганізація не виключає можливостей зворотних зв'язків у системі. Ці підходи знайшли організаційне оформлення в таких формах інституціалізації моралі, як створення сучасних етичних кодексів, які передбачають співучасть людей у цьому процесі, можливість зміни в разі наявності ініціативи співробітників, творення постійно працюючих каналів комунікації знизу вгору.

Такі характеристики складних систем, як релятивність і відповідальність, включають людину як активну складову процесу змін і виступають взаємодоповнюваними принципами сучасної соціальної моралі, яка відділилася від некритичного догматизму та водночас прийняла відповідальність як вихідний принцип синергетики, яку започаткував І.Пригожин. Таким чином, синергетика дає методологічно вірне спрямування управлінню процесами підвищення ролі етичної складової в діяльності сучасних соціальних інститутів. Це виключає нав'язування складно-організованим

системам шляхів їх розвитку, а хаос розглядається як плідний момент конструктивного механізму еволюції системи до нового рівня організації. Ці та інші принципи взагалі, створюють можливість подолання психологічних бар'єрів, стереотипів, страху перед складними системами, серед яких чи не найскладнішим є мікрокосмос моральнісного життя, який неможливо зводити до простого лінійного утворення.

У цьому контексті постає складна проблема балансування між процесами: 1) збереження універсалістських засад сучасної і традиційної культури, які відповідають людству як єдиному цілому, що розвивається, незважаючи на багатоманітність проявів і форм реального буття; 2) керування нелінійними системами здійснюється через людську свободу і творчість. Так нелінійність цивілізаційного процесу в цілому пов'язана, за В. С. Біблером, з «самодетермінацією» людини через діалог культур. Потреба в зверненні до досвіду інших народів і культур зростає в періоди кризи і на цьому шляху можлива суттєва корекція досвіду власної культури, який завжди є обмеженим.

У ситуації світу, що глобалізується, та перспективи сталого розвитку зростає культурно-цивілізаційне значення етичної раціональності в усіх сферах життєдіяльності, відповідальність переноситься до центру етичної теорії і моральної практики. Сучасна людина дедалі більшою мірою усвідомлює, що нині вона справді мусить і здатна взяти на себе відповідальність за виживання свого роду та за продовження життя на планеті — адже її технічний потенціал став чинником планетарного масштабу.

Тема відповідальності є однією із головних в етиці і соціальній думці XX століття, вона активно розроблялася в працях Г. Йонаса, В. Гьосле, О. Гьоффе, К. М. Маєр-Абіха, Дж. Ролза та ін. Сучасна німецька комунікативна філософія (К. О. Апель, Ю. Габермас) випрацьовує дискурсивно-консенсуальну концепцію відповідальності, в якій поєднуються деонтологічні та телеологічні аспекти етики, а в Україні, ця тема активно досліджується А. Єрмоленко, Н. Ситниченко, М. Култаєвою.

Якщо термін «проект» (лат. projectus — кинутий уперед) використовувати з тим понятійним навантаженням, яке закладає в нього Габермас, то це дає підґрунтя для поглибленого діалогу між модерною та постмодерною епістемою в межах проекту

сталого розвитку. З урахуванням того, що створення передбачуваного або прогнозованого образу майбутнього охоплює життєсвіт людини загалом, то воно сутнісно пов'язано з сферою належного не тільки в етичному вимірі. Телеологічне спрямування такого моделювання в поєднанні з імперативністю створює цілеціннісний проект майбутнього. Обґрунтувати ті імперативи етики, які не тільки не перешкоджають суспільному розвитку, а й роблять цей рух конструктивним, окреслюючи незмінність, яка оберігається попри хвилі шаленої модернізації і може бути пересторогою катастрофам. Можна приєднатися до діагнозу, який зробив Ф. Фукуяма щодо сучасного стану світу цінностей у західних країнах. У цьому контексті тісно ув'язаними виявляються криза суспільної моралі, виникнення етичного імперативу відповідальності як основного в сучасній моралі та поява прикладної етики. Для концептуального аналізу змін, що призвели до, на перший погляд, морального занепаду, Фукуяма виділяє такі культурні зміни: «Нагорі знаходиться сфера абстрактних ідей, поширюваних філософами, вченими, митцями і професорами університетів, а часом і пройдисвітами, і шахраями, які закладали інтелектуальний фундамент для ширших змін. Другий шар — це шар масової культури, коли спрощені версії складних абстрактних ідей поширюються серед масової аудиторії через книжки, газети та інші форми мас-медіа. Нарешті, є шар реальної поведінки, коли нові форми, імпліковані в абстрактних чи популярно витлумачених ідеях, втілюються в діях широких мас населення» [5].

Розроблення сучасного змісту категорії «відповідальність» є не тільки продовженням секулярного і раціонально-телеологічного етичного дискурсу, а включає необхідність задіяності почуттєво-перфекціоністських прагнень християнської етики. Так, Г. Йонас вважає, що в сучасну моральність поряд з розумом входить висока, духовна чуттєвість: «Як і будь-яка етична теорія, — пише автор, — теорія відповідальності має враховувати такі два чинники: раціональну основу обов'язку, тобто принцип, який легітимує безумовну умову «обов'язку», і психологічну основу здатності обов'язку спонукати волю, тобто бути для об'єкта причиною, яка визначає його діяльність. Це свідчить, що етика має і об'єктивний, і суб'єктивний аспекти, з яких один має справу з розумом, другий — з почуттям [6]. Суттєвим є те, що, вибудовуючи по суті

глобальну раціональну етику, Г. Йонас утримує в формі діалектичного «зняття» досвід християнської етики, яка орієнтує на високу налаштованість духу на граничні засади. Так, він звертається до класичних чеснот християнської моралі — віри, любові, надії. Спрямування у майбутнє, умовивід від теперішнього до майбутнього є, на його думку, стрибком віри, яка спирається на рішучість, окрилену поза теоретичними чинниками сфер почуття і волі. На думку Йонаса, почуття любові, яке в собі не має обмежень, робить відповідальність всеосяжною: «Важко, а може взагалі неможливо нести відповідальність за щось таке, чого не любиш, отже, для відповідальності швидше призвичаєна любов, ніж «вільний від прихильності обов'язок» [7].

Надія і страх перед небуттям, «опір небуттю» є визначальними феноменами екзистенційної ситуації людини в світі, вони є основними перспективами ставлення до майбутнього. А це пояснює, чому проблема сталого розвитку в контексті цивілізаційних процесів, ризиків та викликів є актуальною. Коли ми усвідомлюємо небезпеку для буття, страх стає мотивуючою до дії спонукою: «Страх, що сутнісно міститься у відповідальності, не відмовляє від вчинку, а вимагає його; це страх за предмет самої відповідальності» [8]. Разом зі страхом на дієвий опір небуттю налаштовує й почуття надії. «Надія — умова будь-якого вчинку, адже вона передбачає здатність щось здійснити і прагнення це зробити у кожній окремій ситуації» [9].

Сучасні цивілізаційні процеси, окрім науково-технічних факторів, руйнівних технологій, пов'язані з системою хибних цінностей, протидія якій є не менш важливою ніж контроль за промисловим виробництвом.

Важливу сторону сучасного варіанту відповідальності відзначає представник німецької практичної філософії К. М. Маєр-Абіх. Він виокремлює два види відповідальності: «Я відрізняю відповідальність у власному розумінні слова від відповідальності як підзвітності. Остання має зовнішню мовну історію, і філософська етика Нового часу передусім переймалася тим, як повинна чинити людина, аби бути в згоді сама з собою, із внутрішнім голосом розуму або сумління — начебто метою наших вчинків є добре сумління, а не звернення того, задля чого ми існуємо і що є сенсом нашого життя» [10]. На важливість всеохопної почуттєвої складової

в сучасній моральності наголошує Г. Дерев'янко в продовження позицій Г. Йонаса, К. М. Майер-Абіха: «Відповідальність як підзвітність узгоджується з парадигмою класичної етики й, зокрема, кантівської. Зазначену другу відповідальність за іншою й інше можна пов'язати з почуттям любові як тим, що дає наснагу, буттєву енергію для дії» [11]. На тему радості в християнському світогляді як спонуку істинної людської активності звертають увагу українські науковці, досліджуючи зміну парадигм у контексті цивілізаційних вимірів моральності. Так, В. Малахов зазначає, що саме в сучасних умовах «набуває особливого сенсу турбота про культивування основоположних людських якостей і сутнісних сил, турбота про людиномірність навколишнього буття, взагалі про утримання людяності в нинішньому плинному світі» [12].

У контексті нашого дослідження розведення нормативно-регулятивної функції моралі і ціннісно-орієнтаційної, які є справді порівняно самостійними, стає виправданою логічною конструкцією при аналізі зміни парадигм, тим більше, що в межах модерну відбулися дійсно радикальні зміни.

Серед сучасних концепцій гуманізму на особливу увагу заслуговують напрацювання провідного теоретика світського гуманізму П. Куртца. Аналізуючи ціннісні основи світського світогляду, Куртц закликає прийняти виклики сучасної цивілізації, відповісти на питання про сенс і базові цінності людського існування, про перспективи людства в умовах планетарних технологічних, інформаційних, психологічних і соціальних змін.

Процеси стандартизації та уніфікації людських потреб і смаків, вульгаризації життя, зростання споживацької, пасивної свідомості руйнують саму здатність людини розрізняти реальність і вимисел, істину і брехню, добро і зло. Ці дегуманізуючі процеси ведуть до медіократії, що руйнує глибинні інтелектуальні і моральнісні основи людської істоти, до виникнення деградуючої культури. Зокрема П. Куртц зазначає, що питання практичної мудрості віддані сьогодні на відкуп журналістам, телеведучим, кінозіркам, шоуменам, політикам, які обслуговують інтереси пануючих еліт. Ці питання, як твердить Куртц, мають бути предметом суспільно-значимого обговорення філософами, представниками гуманітарних і природничих наук. Проблемам етики, гідного життя, реалістичного, вільного і творчого стилю мислення повинно бути повернене

центральне місце в системі освіти, просвіти і культури. Самі ці теми є основними в концепції Куртца, який прагне пов'язати в органічне ціле принципи рефлективного критичного мислення («нового скептицизму»), моральні норми демократичного гуманізму та ідеали вільнодумства. Куртц сповідує ідею культурної реформації, перетворення суспільства на засадах загальнодемократичних принципів, глобальних моральних цінностей, поваги до розуму і наукового знання [13].

В умовах стрімких соціальних і культурних змін, що не контролюються індивідом, є утруднений розвиток здібностей людей до реалістичного розуміння оточуючого світу і осмисленої поведінки. На думку П. Куртца, свобода, розум, мужність і моральна творчість можуть і повинні стати загальноприйнятними і практичними цінностями. Зразком гідного життя є для нього юпраксофи (eupraxsochy), де eu означає добро, praxs — поведінка, а sochia — мудрість. Одним із способів наближення до цього ідеалу є слідування принципу «мужності», бути здатним долати труднощі, здатним до творчості і вдосконалення, до виявлення особистістю всіх своїх потенціальних можливостей. Праці П. Куртца, присвячені інтелектуальним, моральним, екзистенціальним, ціннісним засадам світського світогляду зрілої демократії, аналізу відтворення людиною міфів, ідеалів, образів, смислів, символів, зберігають і розвивають обґрунтування секулярного гуманізму та критику традиційної релігії в працях скептиків, атеїстів-агностиків (Б. Спіноза, Д. Юм, Вольтер, Дж. Міль, К. Маркс, Б. Рассел, Ж.-П. Сартр, З. Фрейд та ін.). Автор є актуальним критиком паранормальних вірувань, вважаючи, що первісна магія і релігія є їх основою, що вони є модифікованими проявами тих звичаїв, які виникли на початку людської культури. На його думку, основною передумовою для тих, хто вірить у магічно-релігійний універсум, є твердження про існування таємних і невидимих сил, існуючими за рамками цього світу, але разом з тим відповідальних за те, що в ньому відбувається. Куртц вважає, що основою стійкості щодо спокуси потойбічним полягає в тому, що знання про світ на кожному етапі має свої межі й існує бажання подолати їх радикальним чином. Наше знання постійно перевіряється і люди не можуть бути впевнені в тому, що воно досягло або колись досягне свого кінцевого чи абсолютного значення.

Уява людини, її мрії можуть бути джерелом задоволення вищих психічних та інтелектуальних здібностей, творення мистецтва, наука також передбачає використання творчої уяви. П. Куртц вважає, що поряд існують уява, яка є сутнісним моментом людської діяльності і трансцендентальна спокуса як компенсація нереалізованих амбіцій і проектів. Соціологи допускають той факт, що релігійні аспекти вірувань виконують біопсихологічну і соціокультурну функцію. Групи й індивіди, об'єднані релігійними віруваннями, мали й мають переваги в боротьбі за виживання порівняно з тими, хто не мав таких механізмів згуртування. Деякі форми гуманізму також можуть набувати рис релігії, оскільки ґрунтуються на вірі в науку, демократію, або глобальний світ. Існують психологічні причини, виходячи з яких деякі ілюзії людям є необхідними. Вони є частиною творчого процесу, можуть бути підставою для оптимізму й надії. Поряд з біопсихічними та психологічними причинами існують і моральнісні підстави стійкості систем релігійних вірувань. Релігійні інститути зберігають для багатьох свою значимість, оскільки пропонують систему правил і заповітів, що регулюють дії людини. Навіть, якщо релігійно-моральнісні норми є досить жорсткими, вони проте забезпечують деякий базис для стабільності та порядку, що унеможливлює анархію. При підпорядкуванні людини традиційним нормам, досягається певна частка соціального спокою і гармонії. Водночас, догматичні системи моральності стають перешкодою на шляху поглиблення людського взаєморозуміння.

На думку Куртца, якщо зведення моральних правил у своїй основі має соціальну функцію, що відповідає природі людини, то немає резону в божественному обґрунтуванні того, що виникає в житті природно і саме по собі. «Оскільки моральність, заснована на жорстоких соціальних звичаях і релігійних авторитетах, може бути перешкодою на шляху прогресу людства, виникає потреба в її постійній модернізації і застосуванні критичного аналізу для розв'язання моральних проблем людства» [14].

Не менш складною теоретичною проблемою є співвідношення моралі і права. Як і в ситуації співввідношення моралі і релігії, постійна дискусійність обумовлена частковим співвідношенням їх змістовних частин. Активізація морально-етичного дискурсу призводить до того, що відносини між правом і мораллю продовжують широко обговорюватись як серед загалу, в засобах масової інформації,

так і серед науковців. Та існує достатньо розповсюджена думка, що ця проблема не знайшла ще задовільного висвітлення.

Найбільшу критику викликає досить багатоманітна інтерпретація змісту поняття «мораль», далека від строгої науковості, з наявною перевагою надмірно широких суб'єктивістських культурних настанов. Не тільки серед правознавців, а й серед етиків існує необґрунтована, на нашу думку, тенденція обходитися без визначення поняття моралі. Так, у фундаментальній праці О. Дробицького «Поняття моралі» у висновках зазначається, що дати строге визначення моралі етика ще не в змозі.

Відповідальність неможлива без наявності в особи свободи волі, що означає здатність приймати рішення із знанням справи. Знання у сукупності є складним когнітивним та почуттєвим комплексом, яке узагальнює об'єктивно необхідні, внутрішні закономірності світу. Мова про відповідальність може й повинна вестись у всіх випадках, коли суспільство пред'являє людині вимоги. Співвідношення між сущим і належним може мати різну міру розходження, викликану соціальними обставинами життя, проте здійснення свідомого цілепокладання завжди вводить людину в простір її власної відповідальності.

Конкретно-історична форма соціальної відповідальності виникає при наявності оформлених інституційно, або на рівні суспільної думки, вимог, щодо яких особистість приймає власне рішення, а, отже, й відповідальність.

Ситуація різновекторності «високої моральності» і «природної моральності», як зазначає Т. Аболіна, унеможливлює перетворення ідеалів високої моральності в загальнообов'язкову норму [15] і її охоронцем стає особистість того, хто здійснює судочинство.

Також слушне зауваження робить Л. Фуллер щодо надання в сучасних умовах класичним етичним поняттям зовсім іншого змісту на відміну від часу їх входження в культурний арсенал: «У нас слово «доброчесність» стало цілковито ототожнюватися з мораллю обов'язку. Для сучасної людини це слово значною мірою втратило свій первісний сенс сили, дієвості, майстерності і відваги... сукупності схожих значень, слово «гріх» зазнало такої самої міграції. Для нас «гріх» — це порушення обов'язку. Однак слова, перекладені в Біблії як «гріх», первісно містили метафору «похибка» [16].

Арістотелівська концепція доброчесності як середини між недостатністю і надмірністю, передбачала не полегшений життєвий шлях з мінімумом зобов'язань, як це вважають сьогодні, а найважчий шлях, на якому успіх приходить до найбільш працьовитих і досвідчених.

Можна погодитися з позицією Л. Фуллера стосовно необхідності поділу двох моралей — моралі обов'язку і моралі прагнення, проте з певним уточненням стосовно того, що їх поляризація відбувається лише на конкретному історичному ґрунті — у суспільстві із розвиненою капіталістичною економікою. «Мораль альтруїстичного утилітаризму», основою якого є поділ на системну життєдіяльність людей на базі тотальності виробництва і обміну, пов'язана з персоналістськими цінностями, орієнтованими на відносне усамітнення людини, яке обумовила зростаюча автономія приватного і публічного життя.

Відповідна запитам сучасних процесів, глобальна етика має суттєві функціональні відмінності порівняно з традиційною універсальною етикою як моральним ідеалом і разом з тим є пов'язаною з нею. Так, сучасна прикладна етика бізнесу, яка ґрунтується на принципі соціальної відповідальності бізнесу перед суспільством, багато чим завдячує протестантській етиці, що на, думку М. Вебера, духовно запліднювала економічний поступ капіталістичного підприємництва. Для цієї форми духовності був характерний менш формалізований рівень інституалізації (община єдиновірців) і більша відкритість до змін, які є невід'ємною частиною значно динамічнішого життя порівняно з попередніми умовами соціокультурного функціонування. Працелюбність, успішність у сфері професійної діяльності та активна громадянська позиція — важливі нові ціннісні складові самовдосконалення людини, «яка всім зобов'язана сама собі» (Б. Франклін). І. Кант, розділяючи трансцендентне і трансцендентальне, пророче зафіксував тенденцію, яка, на нашу думку, ще не досягла свого піку. Вона полягає у блокуванні безпосередніх проявів того виміру внутрішнього світу людей, яку узагальнююче можна назвати «високою моральністю», чутливістю до непересічності, героїчного масштабу життя, до тотальної одухотвореності «буття людини у світі». На різному фундаментів і з різних позицій у XIX століття про це писали і великий англійський мораліст Т. Карлейль, і американські

трансценденталісти Т. Торо та Р. І. Емерсон, а в XX столітті — польський соціолог моралі М. Оссовська.

Особливо вагомою реакцію філософської думки на знецінення фундаментальних цінностей став екзистенціалізм першої половини XX століття.

Якщо стратегічна ідея збалансованого розвитку в планетарному масштабі буде практично здійснюватися, то цей зовсім новий соціальний світ буде сприйнятливіший до першомислів людського існування, а доки він залишається ідеалом, заслуговують на увагу принципи і підходи до впорядкування життя на основі концептуальних ідей прагматизму, утилітаризму й тренінгів, ділових ігор, групової та індивідуальної психотерапії на основі конкретно-наукових методик. На більш високі і власне антропологічно всезагальні горизонти орієнтована гуманістична психологія (А. Маслоу, К. Роджерс та ін.). Стратегічна раціональність, логічний розум у своїх продуктивних побудовах не протистоїть ні містичному духовному досвіду, ні людяній соціальній організованості, ні любові як екзистенційному виміру людини. Такі першофеномени моральності як «організмічна довіра» (К. Роджерс), «буттєве пізнання» (А. Маслоу) є органічними для повноцінно функціонуючих людей. На відмінну від них, проблемно-центровані люди, які в турботах втрачають самих себе, навряд чи здатні до вільного і конструктивного вибудування засад для життєдіяльності «глобального етосу» (А. Печчеї) як об'єктивної передумови для «глобальної етики».

Нормативно-критичний потенціал вимог більшої політичної справедливості, вимог покінчити з приниженням, експлуатацією, дискримінацією є актуальними й сьогодні. Останні роки в ЮНЕСКО триває розробка програми етичної освіти, спрямованої на зміцнення і розширення можливостей держав — членів ЮНЕСКО у сфері розв'язання етичних проблем. Серед усього іншого передбачено створення мережі кваліфікованих викладачів етики, розробка і запровадження освітніх програм та створення «шкіл етики». Активні напрацювання здійснені з трьох взаємопов'язаних тем: «Тероризм і права людини», «Глобалізація і боротьба з усіма формами дискримінації і відчуження», «Злиденність як порушення прав людини», що є порівняно новими.

Отже, нині найбільш впливовим для визначення стратегії діяльності став концепт сталого розвитку в планетарному масштабі.

Проекти оптимального розвитку світу, що глобалізується, та поширення прикладної етики почали запроваджуватися в останній третині XX століття. Цим процесам сприяла діяльність Римського клубу, пошуки шляхів «глобального гуманізму». Серед основних принципів сталого розвитку, що набули загального визнання, прямі етичні вимоги наявні в екологічному імперативі відповідальності людства за долю планети. Концепція сталого розвитку спрямована на запобігання руйнівних конфліктів. У центрі уваги — справедливе природокористування, врахування інтересів сучасних і майбутніх поколінь людей, імперативи толерантності, діалогу культур, збереження культурного і соціального капіталу, в тому числі і традиційних цінностей.

Особливості соціально-етичного життя тісно пов'язані з такими ознаками, як ієрархічність, емерджентність, відкритість, релятивність, відповідальність, виявлені в ході дослідження синергетичних процесів. Особливого значення набуло осмислення відповідальності як базового імперативу сучасної доби в працях Г. Йонаса, О. Гьоффе, К. М. Маєр-Абіха, Дж. Ролза та ін. Впливовою є й сучасна комунікативна філософія (К. О. Апель, Ю. Габермас та ін.), що випрацьовує дискурсивно-консенсуальну концепцію відповідальності.

Це дозволило зробити висновок, що в умовах глобалізації відбувається зростання нормативно-регулятивного впливу соціальної моралі та ціннісно-символічних орієнтацій культури. Цей процес полягає в збереженні гуманістичних основ співробітництва та розвитку практик громадянського гуманізму, розширенні змісту таких системоутворюючих базових цінностей сталого розвитку, як відповідальність, справедливість та субсидіарність.

---

[1] ***Scheler M.*** Das Ressentiment Im Aufbau Der Moralen. — Verlag Vittorio Klosterman, 2004. — S. 10.

[2] ***Scheler M.*** Das Ressentiment Im Aufbau Der Moralen. — Verlag Vittorio Klosterman, 2004. — S. 21–22.

[3] ***Hartman N.*** Ethik. — De Gruyter, 1962. — S. 94.

[4] ***Заболотна В. О.*** Регулятивний потенціал духовно-етичних цінностей в умовах глобалізації / автореферат дисертації на здобуття наук. ступеня канд.філос. наук. — К.; 2007. — С. 10.

[5] ***Fukuyama F.*** The Great Disruption. — Touchstone, 2006. — P. 82.

[6] ***Йонас Г.*** Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко. — К.: Лібра, 2001. — С. 132.
[7] Там само. — С. 14.
[8] Там само. — С. 339.
[9] Там само. — С. 338.
[10] ***Маєр-Абіх К.*** Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту / пер. з нім., післямова, примітки А. М. Єрмоленка]. — К.: Лібра, 2004. — С. 67.
[11] Цивілізаційні виміри моральності: Зміна парадигм / ***В. А. Малахов, Е. І. Мулярчук, В. Д. Жулай, М. Ю. Савельева.*** — К.: Наукова думка, 2007. — С. 98.
[12] Там само. — С. 28.
[13] ***Kurtz P.*** The Transcendental Temptation. — Prometheus books, 1991. — P. 27.
[14] Ibidem. — P. 571.
[15] ***Аболіна Т. Г.*** Співвідношення духовних і життєвих цінностей як проблема етики // Етичні норми і цінності: проблема обґрунтування / А***боліна Т. Г., Єрмоленко А. М., Кисельова О. О., Малахов В. А.*** — К.: Стилос, 1997. — С. 73.
[16] ***Фуллер Л.*** Мораль права. — К.: Сфера, 1999. — С. 22.

ГЛОБАЛІЗМ
В КОНТЕКСТІ ФОРМАЦІЙНОГО ТИПУ
ПЕРІОДИЗАЦІЇ ІСТОРІЇ

М. Ю. Савельєва

Діалог з К. Марксом: що після соціалізму?

Останні півтора десятиліття, з моменту входження терміна «глобалізація» у науковий та повсякденний обіг, у соціальних науках спостерігається неймовірний підйом, пов'язаний із надходженням нової інформації та дослідженням нової проблематики. Однак, по мірі того, як формуються різні глобалістські та антиглобалістські проекти, стає зрозумілим, що не відмінність підходів до вивчення та оцінок того, що відбувається, є головною проблемою. Якщо довільно вибрати дослідження навколо глобалістичної проблематики, неважко помітити, що переважною більшістю їх автори знаходяться начебто «в межах ситуації», усвідомлено зараховуючи себе до досліджуваного світу або неусвідомлено виступаючи його частиною. І тому будь-яка апологетика чи критика з необхідністю виявляють свою однобічність або упередженість [1].

Очевидно, задля об'єктивності потрібна ще одна позиція — протилежна позиція «зовнішнього спостерігача», який знаходиться по той бік не тільки особистих уподобань, а й конкретних дослідницьких обмежень, що накладаються нормами соціальних наук. Інакше кажучи, щодо дослідження даного історичного етапу необхідний філософський діалог, який не передбачає безпосереднього схвалення або критики, а розкриває підстави даних тенденцій сучасного суспільного розвитку і визначає тим самим ступінь його історичної об'єктивності.

Існує, як відомо, кілька типологічних критеріїв історичного процесу: формаційний, цивілізаційний, епохальний. Беручи будь-який з них як підставу аргументації, можна вивести картини різної міри об'єктивності сучасного стану суспільства. Через відсутність можливості докладно розглянути всі варіанти, зупинюся на першому.

Теорія К. Маркса і Ф. Енгельса про формаційний принцип суспільного розвитку з моменту виникнення до сьогоднішнього дня породжує суперечливі інтерпретації та модифікації різного рівня науковості та об'єктивності, особливо коли йдеться про відповідність теорії сучасному стану світової спільноти. Частково це зумовлено неоднозначністю її трактування самими авторами. Як відомо, у роботі Ф. Енгельса «Принципи комунізму» докладно викладено уявлення про комуністичний суспільний устрій, а у їх спільній роботі з Марксом «Маніфест Комуністичної партії» було представлено картину комуністичного ставлення до дійсності як принципу докорінного заперечення, а не твердження. Наприклад: «Відмінною рисою комунізму є не скасування власності взагалі, а скасування буржуазної власності»; «комунізм заперечує необхідність існування класів; він має намір знищити всякі класи, будь-яку класову різницю» [2]. І т. д. На підставі аналізу цих творів легко можна зробити висновок про можливість встановлення комуністичної суспільної формації та переходу до неї революційним шляхом: «Комуністична революція є найрішучішим розривом з успадкованими від минулого відносинами власності; не дивно, що в ході свого розвитку вона рішуче пориває з ідеями, успадкованими від минулого». І, незважаючи на те, що в Передмові до роботи «До критики політичної економії» К. Маркс називав *чотири (не п'ять)* суспільно-економічних формацій — азійську, рабовласницьку, феодальну та буржуазну, — 1933 р. у працях радянського етнографа Василя Васильовича Струве все-таки з'явилося уявлення про п'яту, комуністичну, формацію, що надовго стало популярним, попри своєї умоглядності [3].

Трансформація класичного капіталізму в імперіалізм наприкінці XIX — на початку XX ст. не змогла не спричинити трансформацію теорій класової боротьби і революційного процесу. Обґрунтовуючи тісний взаємозв'язок становлення капіталізму з політичними особливостями окремих країн, В. І. Ленін (слід за К. Марксом) обґрунтовував концепцію можливості капіталізму розвиватися автономними, унікальними шляхами в різних країнах, але пішов у своїх висновках значно далі, наполягаючи на можливості соціалістичної революції в окремо взятій країні [4]. Подальший розвиток уявлень про соціалізм і комунізм йшло у напрямі предметного спрощення теорії, що відбилося у відомих висловлюваннях

М. С. Хрущова про те, що покоління радянських людей 60–80-х рр. житиме в умовах комунізму.

Тим часом, цих навмисних трактувань (як і їх практичного втілення) напевно можна було б уникнути, якби з самого початку були взяті до уваги деякі особливості аргументації Маркса та Енгельса.

По-перше, класики марксизму трактували комунізм не як проміжок часу, а як тип суспільних відносин, які здійснюють кардинальні зміни у розвитку. У цьому розумінні, він не може бути «встановлений». Але класики марксизму змогли уникнути цієї теоретичної помилки. У роботі «Принципи комунізму» прямо висловлюється, що «комунізм є вчення про умови звільнення пролетаріату». Але одне з найточніших визначень комунізму було дано в сумісній роботі Маркса та Енгельса «Німецька ідеологія»: «Комунізм не є для нас той с т а н, який повинно встановити, не є той і д е а л, до якого мусить пристосуватися дійсність… Ми називаємо комунізмом р е а л ь н и й рух, що знищить теперішній стан. Обставини цього руху випливають із тих передумов, що маємо в теперішній дійсності» [5].

По-друге, Маркс і Енгельс наголошували на *загальному* характері класової боротьби та всесвітньості комуністичного перевороту. Наприкінці XIX — на початку XX століть ця думка вже здавалася застарілою, навіть утопічною, проте насправді продовжувала залишатися єдиною методологічно правильною основою прогнозування розвитку суспільства. На питання, чи може ця революція статися в одній якійсь країні, Ф. Енгельс відповідав негативно, розуміючи, що з революційним переворотом все тільки починається: «Ні. Велика промисловість вже тим, що вона створила світовий ринок, так пов’язала між собою всі народи земної кулі, особливо цивілізовані народи, що кожен із них залежить від того, що відбувається в іншого. Потім велика промисловість так зрівняла суспільний розвиток у всіх цивілізованих країнах, що буржуазія і пролетаріат усюди стали двома вирішальними класами суспільства і боротьба між ними — головною боротьбою нашого часу. Тому комуністична революція буде не тільки національною, але відбудеться одночасно у всіх цивілізованих країнах, тобто принаймні в Англії, Америці, Франції та Німеччині. У кожній з цих країн вона розвиватиметься швидше чи повільніше, залежно від того, в якій із цих країн більш

розвинена промисловість, більше накопичено багатств і є більша кількість продуктивних сил. Тому вона здійсниться найповільніше і найважче в Німеччині, найшвидше і найлегше в Англії. Вона вплине також значний вплив на інші країни світу і цілком змінить і надзвичайно прискорить їх колишній хід розвитку. Вона є всесвітня революція і тому матиме всесвітню арену» [6]. Про цю настанову згадали лише наприкінці минулого століття, в останні роки існування СРСР, коли основні ідеї марксизму стали зазнавати глибинного, не тільки деструктивного, а часом і вельми продуктивного переосмислення. Формаційну теорію пропонували відносити лише до загальносвітового, глобального рівня світового розвитку, оскільки з теорії формації не можна виводити прогнози розвитку конкретного суспільства. Тільки за глобального погляду виконуються такі основні тези теорії, як відповідність продуктивних зусиль і виробничих відносин і поступальний розвиток; на окремих же територіях історичний процес може зупинитися, піти назад, поновитися під зовнішнім впливом тощо.

Власне, спроба вивести чітке уявлення про «формацію майбутнього» виходячи з досвіду минулого, є виразом принципу конечності, завершеності історичного процесу. Адже минуле та майбутнє виступають відносно одне одного не лише як темпоральні, а й аксіологічні феномени. У цьому розумінні принцип членування історії є визначником не лише закономірностей розвитку, а й часу тривалості тієї чи іншої періоду. Такий досвід реальності «досягнення історією свого кінця» вже було продемонстровано Г. Гегелем у роботі «Філософія права»; подібні висновки не так давно намагався робити Ф. Фукуяма. Звідси і неминучість висновку про перехід до комунізму в конкретні історичні терміни (початок 80-х) [7].

Але якщо розглядати формаційний процес як формальний аспект здійснення історії, де відсутня внутрішня наскрізна мета або напрямок розвитку (від царства необхідності до царства свободи), а є лише загальні закони, об'єктивність яких підтверджується їх пізнанням постфактум, тоді питання про те, що ж буде «після», відпадає саме собою, оскільки відпадає ідея предметного встановлення комунізму.

Цей висновок безпосередньо стосується проблеми застосування теорії формаційного руху до провідних особливостей сучасного

розвитку соціального світу. Зокрема, до досі існуючих в окремих країнах різних моделей соціалізму і особливо новітніх тенденцій глобалізації.

Нинішні тенденції світового у суспільного розвитку загалом і в цілому не тільки не суперечать марксовій формаційній теорії, а й підтверджують її об'єктивність. У пізніх роботах К. Маркс вже розглядав соціалізм як етап, який обов'язково успадковує капіталізм і багато в чому зберігає його риси [8]. Як відомо, цей перехід здійснюється шляхом залучення дедалі більшої кількості пролетаріату в процес керування виробництвом (через профспілки), внаслідок чого пролетаріат поступово трансформується в робітничий клас. Однак згодом стає зрозуміло, що саме це залучення свідчить про несамостійність, проміжний характер соціалістичного способу виробництва, тому що співвідношення приватної та суспільної форм власності по суті своїй нестійке і потребує постійного нагляду и контролю: форма власності змінюється лише шляхом її перерозподілу — змінюються лише її суб'єкти, а не процес її виробництва. У цьому розумінні соціалістична власність не тільки не усуває минулі суперечності, але посилює їх: змінюючись якісно з переходом до нового суб'єкта (демократичної держави), власність насправді змінює лише кількість власників. Інакше кажучи, характер власності зберігається незмінним, бо сутність засобів виробництва та продуктивних сил залишається незмінною. Тому для збереження та підтримки соціалістичного способу виробництва та пом'якшення його суперечностей необхідні зовнішні, далеко не демократичні, підстави.

Історична практика частково підтвердила правоту Маркса та Енгельса. Країни, які прийшли до соціалізму революційним чи іншим насильницьким шляхом, згодом зазнали трансформації соціалістичних принципів. Країни Західної Європи, які самостійно і мирно прийшли до соціалістичних принципів виробництва та розподілу (передусім, країни Скандинавії), не стали ключовими постатями в європейській економічній та політичній картині, змушені перебувати за спинами промислових гігантів — Німеччини, Великобританії, Франції. Причини цього в тому, що соціалізм у удь-якому своєму прояві — радянському, східноєвропейському чи західноєвропейському — наголошує на розвитку соціальної сфери через мережу всіляких програм і допомог. Іншими словами,

бачить однією з цілей розвиток держави як «соціальної установи», оскільки загальною метою соціалістичного способу виробництва є поступове пом'якшення суперечності між працею та капіталом аж до його вирішення за рахунок постійного наростання науково-технічного прогресу. Умовою та засобом досягнення цієї мети є підвищення продуктивності праці за рахунок удосконалення техніко-технологічної бази. Результати ж залежать від стану як економіки, так і політики. Це може бути або поступове усунення експлуатації праці (або, принаймні, зниження її до мінімуму), або розширення соціальної сфери, що компенсує належний рівень соціальної рівності в процесі виробництва сфери при збереженні значної частки приватної власності.

Це мета соціалізму, але не його сутність. Остання, як було зазначено, полягає у усуспільненні виробництва та зміні власника. Однак соціальна мета поступово витісняє сутність соціалістичного способу виробництва, створюючи в громадській думці стійкі гуманітарні ідеологеми.

Несамостійність соціалізму як суспільного устрою обумовлена тим, що кожна його модель передбачає збільшення фінансових потоків на втілення, і тут, як кажуть, можливі варіанти. У даному випадку відповідний фінансовий рівень довгий час забезпечувався майже замкнутим виробничим циклом у країні за рахунок виняткових її масштабів і потужних внутрішніх резервів (багатство природних запасів і промислових потужностей, значна частка оборонної промисловості), а також супроводжувався трансформацією демократичної ідеології в тоталітарну та експортом її в інші країни. У країнах Західної Європи фінансові потоки є переважно зовнішніми внаслідок слабкості внутрішніх резервів. В результаті — зростання міждержавної виробничої спеціалізації та пошук сировинних донорів та територій для збуту готової продукції та виробничих відходів за межами Європи та на її околицях.

Остання особливість, будучи безпосередньо пов'язаною з плановим характером соціалістичного виробництва, активно підтримується і капіталістичними країнами в боротьбі з кризовими явищами економіки. Планування економіки з метою уникнути криз надвиробництва — одна із сторін прояву новітніх тенденцій міждержавного кооперування. Іншою стороною виступає прискорення усуспільнення виробничого процесу, що бере свій початок

у структурі капіталістичного виробництва, на етапі завершення переростання класичного капіталізму в імперіалізм, у процесі наростання монополізації виробництва. Звідси — прямий шлях до інтернаціоналізації виробництва, створення сучасних транснаціональних корпорацій, поступового зникнення національних рис економіки, послаблення зв'язків із державною політикою.

Таким чином, і капіталізм і соціалізм з різних сторін вносять однаковий внесок у процес власної трансформації світових співтовариств, і глобальні зміни — найбільш відчутний з результатів, який не тільки не суперечить формаційній теорії розвитку, а й повністю вписується в неї.

Сучасний процес глобалізації економіки та політики можна розглядати як критерій утворення нової суспільно-економічної формації, в основі якої полягає зовсім інший, відмінний від колишніх, спосіб виробництва. Процес усуспільнення виробництва, що почався в епоху класичного капіталізму, зазнав у сучасних умовах якісних змін, ставши глобальним. У період капіталізму всіх його етапах визначальним чинником у суспільному розвитку була суперечність між працею і капіталом як суперечність класових суб'єктів виробництва. Тепер же, в епоху глобалізму, вона переросло у суперечність між окремими країнами та співтовариствами як суб'єктами виробництва та специфічними суб'єктами управління — «світовим урядом», транснаціональними корпораціями та ін. [9]. В результаті вже не окремі групи людей і навіть не держави виступають абстрактними капіталістами щодо своїх громадян — найманих робітників, а спільноти, що глобалізуються, і структури, які представляють інтереси провідних світових держав, наймають на службу населення окремих держав, перетворюючи їх на держави-пролетарі, задаючи їм вектор розвитку та визначаючи місце у системі власних інтересів [10].

Як змінюється у цьому контексті *спосіб виробництва*?

Незважаючи на те, що процес усуспільнення виробництва досяг глобального рівня, структура способу виробництва залишилася незмінною — у ній, як і раніше, виділяються продуктивні сили та виробничі відносини. Структура продуктивних сил формально не змінилася, але її зміст став абстрактнішим: місце ключового аспекту — індивідів та соціальних груп, безпосередньо задіяних

у виробничому процесі, — тепер посідають держави і народи. Таким чином, класовий характер виробництва на даний час не є його сутнісною характеристикою, що вказує на зростаючу абстрактність процесу виробництва. Зокрема, щодо продуктивних сил це виявляється у їхній зростаючій технізації. Людські суб'єкти виробництва стають квазі-суб'єктами, — виконують представницьку функцію тих, хто насправді керує виробничим процесом, тоді як діяльність реальних та конкретних суб'єктів виробництва стає безглуздою, зводиться до рівня ніщо. Структура виробничих відносин як більш консервативних також залишається практично незмінною — вони не можуть бути нічим іншим, крім відносин власності, з тією лише різницею, що вона вже не прив'язана до окремих держав, належить міждержавним спільнотам. Саме цей фактор якісно змінює суть відносин власності в умовах глобалізації. Власність абстрагується так само як суб'єкт виробництва, — сама перетворюється на квазі-суб'єкт, що визначає місця та роль людських суб'єктів виробництва. Використання надтонких технологій та мережної інфраструктури прискорює цей процес. Власність глобалізується та знеособлюється, знаходячи при цьому абсолютно необмежену владу, бо відтепер неможливо точно відстежувати витоки управління виробництвом та фінансовими потоками. Ззовні ж це справляє враження самоврядування та самоорганізації економіки та політики. У цій ситуації повністю втрачають будь-якого сенсу споконвічні питання «У чому причина?» і «Який результат?», оскільки втрачається можливість визначити більш-менш стійкі причинно-наслідкові зв'язки між становленням економіки, політики та соціальної сфери.

Як змінюється з огляду на це характер виробництва?

Насамперед, він відрізняється наростанням суперечності між сутністю (створенням речей, що мають вартість, навколо яких формуються суспільні та індивідуальні відносини) і явищем (поширенням і впливом виробничої сфери на сферу невиробничих відносин, на підставі яких створюються нові, нетипові виробничі структури). Інакше кажучи, це наростання суперечності між процесом виробництва в цілому та окремими його етапами, де виробнича сутність може виявлятися інакше, або ніяк не виявлятися.

Відповідно до цього, за змістом у виробництві виявляється внутрішнє відчуження чи самовідчуження його сутності: у виробничій

сфері зростає частка створення та продажу послуг і знижується частка створення речей. Це означає, що, стаючи глобальним, виробництво при цьому втрачає самодостатність і предметну безпосередність, роблячи обов'язковим для себе участь посередницьких структур і поступаючись їм частиною функцій. Продукт відтепер втілює пов'язане не лише з виробничим процесом, а й із корпоративним (міжнародним) інвестуванням, маркетингом, кооперуванням виробництва. Внаслідок зростання наукового прогресу та зрощування комп'ютерних технологій з виробничим та управлінським процесами на всіх етапах його циклу відбувається взаємне перетворення або тотожність послуг та продуктів виробництва, як, наприклад, у сфері виробництва та продажу технологій.

Таким чином, формою характер виробництва стає все менш і менш конкретним, залишаючись при цьому товарним. З виробничого процесу поступово витісняється предметно-речовий аспект, замінюючись аспектом позапредметним — виробництвом відносин, що починають виступати спочатку у функції товарів, потім у функції суб'єктів, ці товари, що виробляють або сприяють їхньому виробництву. Основна суперечність при цьому не зникає, а переміщається зі сфери відносин суб'єктів виробництва одне з одним і до власності у процесі виробництва у сферу безособових відносин товарів між собою, звідки дедалі більше витісняється визначальна функція людини. В основі такої ситуації полягає настанова, що у глобальному світі всьому є місце, але місце строго визначене; система ж маркетингових заходів робить людину безпорадним споживачем, якому товар диктує свою волю. Якщо можна так сказати, процес виробництва якийсь час тому раптом став інтерактивним, за допомогою високих технологій, медіа-технологій та інших маркетингових ходів, демонструючи «власні» важелі реалізації, і людському суб'єкту все частіше доводиться пасивно спостерігати за цим, ніж керувати чи брати участь [11]. Таким чином, якісно-кількісні характеристики товару нині є необхідною, але недостатньою умовою їхньої конкурентоспроможності, необхідна також методологія успішного просування на ринку та відповідна форма подачі. Тобто імідж, що надає товару квазі-особистісний статус.

Це означає, що виробництво нарешті перестало бути метою, проте не тому, як вважали класики марксизму, що стало засобом

самореалізації людини, зробивши останню метою розвитку. Натомість воно стало засобом досягнення стану загального та індивідуального споживання. Людина ж нині не розглядається не тільки як мета, але дедалі більше перестає розглядатися навіть як засіб, тому що є надійніші та швидші фактори новітніх технологій.

Втім, цю ситуацію можна розцінювати і позитивно, якщо розглядати її в гуманітарному ключі як критерій посилення соціального аспекту виробництва. Знеособлення процесу виробництва, зрощування його з процесом споживання аж до «виробництва технологій споживання» не мало б сенсу, а отже, і шансів на втілення, якби не формувало у громадській думці настанову на необхідність гуманізації глобального виробництва не як джерела експлуатації чи маніпулювання членами суспільства, а як сфери задоволення суспільних споживчих інтересів, підвищення якості життя. Таким чином, використовуючи далі марксистську термінологію, можна сказати, що матеріальний базис *нової формації* ***глобального капіталізму*** породжує відповідний тип *свідомості* і зокрема *надбудову*.

Негативний характер глобальної свідомості та антидіалоговість глобалістичного мислення

Глобальна свідомість є відображенням глобального буття і, з очевидністю, несе на собі основні його характеристики. Цим вона відрізняється від глобалістського мислення, сутністю якого є обґрунтування історичної необхідності, розвитку закономірностей та пошук шляхів реалізації принципів глобалізму.

Змістовною особливістю глобальної свідомості є тенденція стирання граней і відмінностей як між сферами матеріального виробництва, так і між формами знання, оскільки процес глобалізації поєднує нації та держави у світове співтовариство. Починаючи з другої половини XX ст., цей процес відтворювався у вигляді міждисциплінарних трансформацій, що призводять до злиття окремих сфер духовної діяльності, а також міфологічних тенденцій ототожнювання духовного та матеріального. Це спостерігається у посиленні проявів технізації мистецтва та естетизації виробництва, розчиненні філософської проблематики у сферах предметного знання та практики, взаємній підміні принципів моралі та права, а також

у поглибленні розколу у сфері науки, внаслідок чого вона стає бінарною, існуючи як елітарна (консервативна) та масово-профанна (ліберально-спрощена).

Формальна особливість глобальної свідомості виявляється у зміні ставлення до сутності свідомості як ідеальної здібності, яка самостійно і адекватно відображає світ і саму себе; підстава свідомості ототожнюється з її предметним джерелом і починає переноситися поза себе, — куди завгодно, найчастіше на якогось матеріального носія, який може діяти швидше та ефективніше за людину. В умовах глобального розвитку засобів масової комунікації на базі надтонких технологій це, скоріше за все, всілякі кіберустрої, керовані людиною, що в недалекому майбутньому будуть вживлюватись в людський організм, або різні моделі цілковито штучного інтелекту [12]. Це спричиняє зміну уявлень про структуру свідомості, зокрема:

– Спрощення уявлень про сутність психічного як кількісного розвитку фізіології та ідеального як (онто)логічної протилежності матеріального;

– Популяризація методологічно необґрунтованої ідеї «розширення» свідомості;

– Ствердження ідеї «повернення до метафізики», яка насправді є *постметафізичним* проектом, у якому часткове повернення до класичних принципів метафізики обґрунтовується використанням новітніх високих технологій [13].

Це означає, що основа свідомості уявляється поза людиною, структура свідомості все більше трактується за аналогією з предметно-матеріальною, навіть речовинною структурою, на яку можна впливати, яка піддається цілеспрямованому маніпулюванню та коригуванням залежно від глобально обґрунтованих комунікативних цілей [14].

Така метаморфоза зумовлена різними причинами. Насамперед — посиленням абстрактності структури виробництва, що глобалізується: істотна втрата суб'єктом виробництва керівних функцій, зростаюча розмитість конкретної мети виробництва, а також все більше домінування потреб споживання заради споживання. Свідомість в цих умовах відчуває складнощі з відображенням об'єктивної реальності і починає демонструвати граничну залежність від стрімкості глобалістичних процесів. Вона не встигає

не те що прогнозувати чи передбачати, а й навіть описувати появу нових ситуацій у логіці понять і виводити на цій підставі закони та закономірності. І тому з неминучістю приймає на себе частину предметних функцій соціального світу, зокрема, замінює чинник «знання» як відбитка і перетворення реальності «навичкою» як станом адаптації до неї. У цьому розумінні обов'язково постає питання про сутність і сенс «самосвідомості» — і відповіддю на нього очікувано стає визнання її зайвості та безглуздості.

Все це свідчить про те, що трансформація сутності свідомості обумовлена необхідністю пошуків надійних шляхів збереження єдності людських угруповань на глобальному рівні. З початком глобалістських процесів взаємний уніфікований інформаційний обмін та логічне об'єднання сфер пізнання стають недостатніми, і йдеться вже про прояв *техногенної підстави свідомості*, що полягає за її межами, і навіть за межами суб'єкта, — як відмітної ознаки глобалізму.

На початок розгортання глобалістської формації підставу свідомості трактувалося по-різному, але в будь-якому випадку її не виводили безпосередньо з матеріальної сфери. З якої методологічної позиції її б не досліджували, вона завжди зберігала надчуттєву форму [15]. Однак умови глобалізму все частіше демонструють її несумісність з будь-якими проявами ідеального; вони за визначенням не допускають альтернативи, і все, що є джерелом суперечності, прагнуть поглинути або ж ізолювати за межами себе. В цьому випадку основам свідомості необхідно щось більш міцне, а головне — реальне, відчутне, що своєю незалежністю ставить свідомість в залежність від себе. Тим самим, вторинний статус свідомості абсолютизується і трактується як критерій її адекватності і можливості проявлятись раціональним чином. Сфера матеріального виробництва вже не розглядається беззастережно і в цілому, бо здається занадто грубою і однозначною, та й характер виробництва істотно змінився. Нарощування темпів і збільшення різновидів надтонких і надвисоких технологій призводить до того, що саме вони стають ключовими в процесі виробництва і істотно пом'якшують відчуження між людиною і процесом праці. Останнє зовні проявляється як посилення привабливості виробничого процесу за рахунок його зростаючої естетизації, видовищності і вилучення людського суб'єкта без-

посередньо з процесу важкої фізичної праці. Внутрішньо це проявляється як зближення матеріального і духовного аспектів виробництва з перспективою їх ототожнення.

Відображення зростаючої ролі надтонких і надточних електронних технологій в процесі виробництва породжує зворотний зв'язок, формуючи усвідомлені уявлення про зрощування суспільних відносин з електронними технологіями. Інакше кажучи, кількісний розвиток технологій шляхом їх становлення все більш точними і тонкими і проникнення все далі вглиб мікросвіту призводить до якісної трансформації світоглядної картини, де в перспективі можливе зрощення форми свідомості як форми з цими новими відносинами як своїм змістом. В результаті відбувається міфологічна підміна смислових зв'язків: техногенний характер електронних технологій проявляється в тому, що вони змушують сфери духовної діяльності і сам феномен свідомості функціонувати за своїми законами. Цю техногенну сферу можна розглядати як міфологічну основу глобальної свідомості.

Свідомість, яка формується і функціонує на техногенній підставі, в свою чергу, породжує суспільні відносини, здатні здійснюватися тільки з використанням цих самих надвисоких технологій. Формальний аспект цього в тому, що втручання електронних технологій в суспільні відносини призводить до швидкої і радикальної трансформації усталених смислів. Зокрема, традиційно фактор особистісної та подієвої прилюдності забезпечувався насамперед соціальним статусом і тільки потім засобами масової інформації. Нині ж завдяки електронним технологіям прилюдність стає фактором демократизації, що глобалізується. Кожна особистість, кожна подія можуть випробовувати стан прилюдності, ставши доступними всім і кожному в масштабі планетарного співтовариства. Тим самим глобалізовані суспільні відносини демонструють видимість майже абсолютної свободи в часі і просторі. Результати відносин проявляються негайно і скрізь, з однаковим ступенем впливу; будь-яка дія може бути реконструйованою в будь-який час без втрат; будь-яка подія може дати загальний резонанс завдяки засобам глобальної комунікації. Якщо залишається щось, що випадає за межі публічного простору, його все одно намагаються туди залучити: наприклад, феномен прилюдності приватного життя в соціальних мережах.

Все, що не відбивається в комунікативному просторі, за замовчуванням вважається неіснуючим.

У змістовному плані це проявляється у всіх без винятку сферах глобальної суспільної свідомості:

– Твори літератури та мистецтва створюються та просуваються за допомогою електронних технологій;

– Наукова сфера трансформує електронні технології з окремої професійної області в спосіб самореалізації;

– У сферах права, політики та економіки електронні технології виконують комунікативну та інфраструктурну роль;

– У повсякденній сфері електронні технології відіграють роль контролю над власним іміджем і частково соціальним статусом.

Нарешті, навіть такі віддалені від точних технологій сфери, як релігія, мораль і філософія, виявляються точно так само втягнутими у цей процес, — з позицій методології, оскільки таким чином відбувається переосмислення основних світоглядних питань, зокрема, проблем меж чуттєвого і надчуттєвого, критерію істини, абсолютності пізнання світу.

Нові відносини також є *джерелом суперечностей*, оскільки формуються в контексті стрімко зростаючого інформаційного поля як його формальне обмеження і навіть часткове заперечення. Іншими словами, їх функція створення нової інформації поступово витісняється боротьбою зі стрімко зростаючим її обсягом через розробку алгоритмів її впорядкування та уніфікації. В результаті перманентного створення і наповнення всесвітньої бази всіляких даних вирішується кілька фундаментальних завдань світу, що глобалізується:

– У процесі впорядкування потоків інформації та контролю над ними формується і контролюється громадська думка;

– Створюється додаткова метаінформаційна сфера, що забезпечує безпеку спільнот за допомогою інформаційних технологій;

– Створення глобального ринку інформації та інформаційних технологій породжує додаткові джерела прибутку в масштабах людства.

Однак все це може ефективно здійснюватися лише за активної участі людини. Саме живий суб’єкт здатний бачити необхідність в передачі своїх сутнісних сил знеособленим факторам і всіляко

сприяти їх розвитку. Це виняткова в своїй парадоксальності ситуація, коли людина настільки впевнена в своїх здібностях, що усвідомлено ставить перед собою свідомо нерозв'язне завдання, вважаючи, що все-таки зможе здійснити неможливе. Це такий раціоналістичний варіант стародавнього парадоксу Божественного всемогутності, застосований вже до людини. Різниця лише в тому, що в класичну епоху парадокс породжувався вірою як особливою формою знання, нині ж він породжується втручанням створених людиною матеріальних факторів, відчужених від нього в процесі виробництва, — електронними гаджетами і всесвітньою мережею. Іншими словами, людина звикає до того, що високі технології не тільки супроводжують її в професійній сфері і повсякденному житті, а й підпорядковують собі на ментальному рівні, направляючи і регулюючи характер і зміст її мислення. Отже, розмова не тільки про те, що людина вбудовується в потік інформації за допомогою всіляких електронних носіїв, але про те, що перехід на електронний спосіб читання і письма повністю змінює стиль її спілкування і врешті решт — мислення. Змінює її як родову людську істоту, — весь її спосіб життя і світогляд.

Говорячи більш докладно: свого часу винахід писемності дав людині підставу самостійності мислення, її автономії від безпосереднього залучення до предметної практики; перехід на електронні носії писемності і спілкування майже звели цю самостійність до нуля і повернули мислення на висхідну позицію залежності. Є величезна смислова дистанція між процесом написання букв і слів і візуальним їх впізнаванням з подальшим набором тексту за допомогою клавіатури. Людина, звичайно, не повертається в стан неписемного дикуна, але істотно знижує якість і швидкість думки, відмовляючись від ручного письма. Перш за все тому, що звужує масштаби самостійності мислення, віддаючи перевагу читанню, говорінню, і підтвердженню розуміння натисканням кнопки, а не рукописним відтворенням. Це з одного боку. З іншого ж, необхідність самостійно мислити і записувати істотно знижується в нескінченності інформаційного поля, — адже там, здавалося б, все є — досить лише правильно пересуватися в ньому. Множити інформацію стає не тільки легко за допомогою гаджетів, але і складно, тому що безглуздо без одночасного творчого оброблення, а якщо процес не контролювати, то і небезпечно. Тому все частіше

і частіше її просто впорядковують, перетасовують і роблять більш простою, лаконічною і прозорою, вбачаючи в цьому ефективний сурогат новизни. Роздум, не підкріплений дією, що приносить негайний прибуток, все частіше оголошується умоглядом і піддається сумніву; дії ж довіряють все більше і більше, часто не думаючи про результат [16]. Зрештою, свідомість змушена визнати, що не в змозі наздогнати швидкість техногенних носіїв, і готова передати їм функцію ідеального відображення, залишаючи за собою лише можливість бути спостерігачем, глядачем і квазі-контролером.

Як же проявляється якісний аспект зміни мислення з огляду на вбудованість його в техногенний процес?

Насамперед, посилюється його наочність з метою звести до мінімуму бажання розглядати проблеми з різних боків, утворювати поле для діалогу, обміну думками, дискусій тощо. У зростанні простоти і описовості процесу знання виражається прагнення усунути поліморфність смислів та зробити їх гранично несуперечливими. І справа тут не тільки в тому, що в нескінченності інформаційного поля слово втрачає звичну традиційну смислову вагу, підвищується недовіра до неоднозначності смислу. Сенс викладу все більше замикається в межах мовного аспекту мислення: свідомість все сильніше прив'язується до особливостей мови, а мислення фактично позиціонується як «мовний процес», тобто кардинально змінюється уявлення про суб'єкт мислення. Особливо яскраво це видно в ситуаціях, коли етимологія подається чи не як єдиний об'єктивний метод реконструкції історичного розвитку розуміння.

З одного боку, це зміцнює і поширює ідею заміни людського мислення машинним як рівним йому. З іншого боку, зведення логічної діяльності до «виробництва знаків» повністю раціоналізує мислення, виганяючи з нього аспект інтелектуальної інтуїції та спонтанності і не дозволяючи позараціональним, чуттєвим факторам наповнювати логічні форми. Це не тільки не підвищує самостійності мислення, але навпаки, — мінімізує її, зводячи до тавтологічності, у кращому випадку до тлумачення та інтерпретації. До того ж, цей досвід не новий: середньовічні схоласти всіх напрямків і позитивісти всіх етапів намагалися «полегшити» мисленню процес відображення світу. Однак нині перманентне

тлумачення смислів в гонитві за істиною, що тікає вглиб вічності, все більше нагадує інструктаж по роботі з каталогами всесвітніх даних.

Внутрішні трансформації мислення зовні проявляються в необхідності протокольно співвідносити власне зміст зі змістом інших розумових дослідів. Інакше кажучи, традиція отримала відповідне оформлення з урахуванням електронних технологій. Якщо в класичну і некласичну епохи розвитку пізнання діалог традицій і дослідів мислення виражався на ідейному рівні, нині він трансформувався в процес взаємного цитування або відсилань до джерел і таким чином нівелювався. Безумовно, цитування завжди було важливим дискурсивним моментом, проте в ньому завжди виражалося учнівське, залежне ставлення, що орієнтує на об'єкт як домінанту і авторитет.

Сформована в сучасних умовах культура цитування вирішує кілька амбівалентних комунікативних завдань:

– Проводить межу між дослідженим і недослідженим;

– Закріплює за автором «право першості»;

– Закріплює за цитувачем «право на обізнаність»;

– Позбавляє можливості продуктивно дискутувати, замінюючи традицію наукового діалогу на «сценарність», протокольність дискурсу з метою засвідчення обізнаності в певній когнітивній сфері, і не більше.

Сьогодні процедура цитування повною мірою здійснюється лише за допомогою електронних «посередників» і поступово набуває рис автономної комунікативної сфери з правилами, законами, методиками (визначення індексу цитування), відповідними друкованими структурами (наукометричні бази), контролюючими органами. Весь цей конгломерат відносин та інституцій покликаний обслуговувати «життя» текстів як псевдосуб'єктів. Тексти фактично «пишуться самі» — пишуть один одного, ґрунтуючись на взаємному цитуванні як пересуванні інформаційних блоків у псевдо-фізичному просторі. Автори ж, все більше і більше виступаючи непотрібними придатками, змушені зводити індивідуальні здібності до мінімуму спостерігачів інформаційного «драйву». Або ж ставати аутсайдерами, які продовжують «мислити в стіл», чекаючи на можливість чергового повернення до традиційних витоків.

Таким чином, абсолютизація принципу єдності суспільного буття через глобалізацію призводить до втрати принципу єдності суспільної свідомості як її автономності. Одним з найбільш симптоматичних наслідків цього стає посилення скептичних настроїв щодо пізнаваності світу і недовіри будь-яким раціональним формам прогнозування його існування.

---

[1] Див. наприклад: ***Воронкова Г. В***. Філософія глобалізації: соціоантропологічні, соціоекономічні та соціокультурні виміри. — Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2010. — 272 с.; ***Гальчинський А.*** Глобальні трансформації: концептуальні альтернативи. — К.: Либідь, 2006. — 312 с.; *Модельські Дж.* Еволюція глобальної політики / пер. з англ. // Поліс. — 2005. — № 4. — С. 139–140; ***Соснін О. В., Воронкова В. Г., Постол О. Є.*** Сучасні міжнародні системи та глобальний розвиток (соціально-політичні, соціально-економічні, соціально-антропологічні виміри): Навчальний посібник. — К.: Центр навчальної літератури, 2015. — 556 с.; *Стіглиц Дж.* Глобалізація та її тягар / пер. з англ. — К.: Вид. Дім «КМ Академія», 2003. — 252 с.; Традиційна культура в умовах глобалізації: нові виклики та світові тренди. Матеріали науково-практичної конференції з міжнародною участю (18–19 вересня 2020 року). — Харків: Друкарня Мадрид, 2020. — 350 с.; ***Філіпенко А. С.*** Глобальні форми економічного розвитку: історія і сучасність. — К.: Знання, 2007. — 670 с.; ***Юськів Б. М.*** Глобалізація і трудова міграція в Європі. — Рівне: Видавець О. М. Зень, 2009. — С. 10–68; ***Robinson W. I.*** A Theory of Global Capitalism: Production, Class and State in a Transitional World. — Baltimore, London: Johns Hopkins univ. press, 2004. — 200 p.

[2] ***Маркс К., Енгельс Ф.*** Маніфест Комуністичної партії // ***Маркс К., Енгельс Ф.*** Твори: у 50 т. — К.: Держполітвидав УРСР, 1958–1985. — Т. 4. — 1961. — С. 438, 489.

[3] При цьому найчастіше обходили мовчанням ту обставину, що у пізніх роботах Маркс схилявся до виділення первинної формації як «архаїчної», якій успадковує вторинна формація, утворена на приватній власності, і все це буде знято у третій, синтезуючій, безкласовій формації (Див.: ***Маркс К.*** Нариси відповіді на лист В. І. Засулич // ***Маркс К., Енгельс Ф.*** Твори: у 50 т. — К.: Держполітвидав УРСР, 1958–1985. — Т. 19. — 1961. — С. 404).

[4] До речі, дослідження свідчать, що вождь світового пролетаріату не був першовідкривачем ідеї. У 1878 р. її сформулював голова баварського відділення Соціал-демократичної партії Німеччини Георг Фольмар (Див.: ***Vollmar, Georg von.*** Der isolierte sozialistische Staat. — Zürich: Volksbuchh, 1878).

Причому, спочатку ним обґрунтовувалася думка про «ізольовану соціалістичну державу».

[5] ***Маркс К., Енгельс Ф.*** Німецька ідеологія // *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори: у 50 т. — К.: Держполітвидав УРСР, 1958–1985. — Т. 3: 1845–1847 рр. — 1959. — С. 34.

[6] Останнє твердження, до речі, також було з часом некоректно витлумачено: «всесвітню» революцію стали розуміти як «перманентну».

[7] Надзвичайно цікавим є той момент, що Ф. Енгельс, на відміну від Гегеля та Фукуями вважав, що історія після комуністичної революції не зникне, а розпочнеться по-справжньому. Більше того — тільки вона й залишиться людству, організовуючи своїми силами решту наукової та соціальної сфер (Див.: ***Маркс К., Енгельс Ф.*** Німецька ідеологія // ***Маркс К., Енгельс Ф***. Твори: у 50 т. — К.: Держполітвидав УРСР, 1958–1985. — Т. 3: 1845–1847 рр. — 1959. — С. 16).

[8] Див. наприклад: ***Маркс К.*** Критика Готської програми / пер. з нім. // Твори: у 50 т. — К.: Держполітвидав УРСР, 1958–1985. — Т. 19. — 1961. — С. 18, 19.

[9] Див.: ***Бек У.*** Влада і контрвлада у добу глобалізації / пер. з англ. — К.: Ніка-Центр, 2011. — 408 с. До речі, певною мірою Маркс встиг передбачити такий перебіг подій: на його думку, у разі такого об'єднання відбувається трансформація фізичних, конкретних власників у власників колективних і все більш абстрактних, оскільки тим самим таке ставлення окремих виробників до своєї праці перетворюється на ставлення всіх людей до праці (Див.: ***Маркс К.*** Економічно-філософські рукописи 1844 р. / пер. з нім. // ***Маркс К., Енгельс Ф.*** З ранніх творів. — К.: Держполітвидав України, 1956. — С. 570).

[10] Це отримало красномовну назву «промислової контрреволюції» (Див.: ***Линдси Б.*** Глобалізація: повторення пройденого. Невизначене майбутнє глобального капіталізму / пер. з англ. — Бізнес-Бук, 2016).

[11] Докладно див.: ***McLuhan M.*** Understanding Media: The Extensions of Man. — N.Y.: McGraw Hill. — P. 54.

[12] Але як варіант, можливе й уявлення про надприродне джерело. Недаремно в новітню епоху спостерігається пожвавлення у сфері релігійної свідомості — релігія, як не дивно, дуже легко піддається глобалізації, набуваючи різніх цивільніх форм.

[13] Див. докладно: ***Габермас Ю.*** Постметафізичне мислення / пер. з нім. В. Купліної. — К.: Дух і Літера, 2011. — 280 с.

[14] Це, до речі, не нова ідея. У працях В. І. Вернадського міститься чітке твердження про наявність певної «живої речовини», не тотожної

феномену матерії) як умови становлення свідомості з індивідуального в планетарний стан (Див.: Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — Т. 1: Володимир Іванович Вернадський і Україна. — Кн. 1: Науково-організаційна діяльність (1918–1921) / НАН України, Коміс. з наук. спадщини акад. В. І. Вернадського, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, Ін-т історії України; [уклад.: О. С. Онищенко, Л. А. Дубровіна, Н. М. Зубкова та ін.; редкол.: А. Г. Загородній та ін.]. — К. : [б. в.], 2011. — 699 с.; Вибрані праці академіка В. І. Вернадського. — Т. 1: Володимир Іванович Вернадський і Україна. — Кн. 2 : Вибрані праці / НАН України, Коміс. з наук. спадщини акад. В. І. Вернадського, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, Ін-т історії України; [уклад.: О. С. Онищенко, В. М. Даниленко, Л. А. Дубровіна та ін.; редкол.: А. Г. Загородній та ін.]. — К.: [б. в.], 2011. — 584 с.; Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. — Т. 2: Володимир Іванович Вернадський. Листування з українськими вченими. Кн. 1: Листування: А-Г / НАН України, Коміс. з наук. спадщини акад. В. І. Вернадського, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, Ін-т історії України, Рос. акад. наук; [уклад.: О. С. Онищенко, Л. А. Дубровіна, Н. М. Зубкова та ін.; редкол.: А. Г. Загородній та ін.]. — К.: [б. в.], 2011. — 824 с.).

[15] Марксистська філософія не виняток. Визнаючи недостатність матеріально-фізіологічного джерела для появи свідомості, класики вказували на обов'язковість присутності суперечності у вигляді сукупності відносин: «*Людина* — це не абстрактна істота, яка тулиться десь поза світом. Людина це світ людини, держава, суспільство» (***Маркс К.*** До критики гегелівської філософії права. Вступ / пер. з нім. // ***Маркс К., Енгельс Ф.*** Твори: у 50 т. — К.: Держполітвидав УРСР, 1958–1985. — Т. 1. — 1955. — С. 414).

[16] Тенденцію такого когнітивного спрощення помітили ще років сто тому: «Всі Східні доктрини без винятку, так само як і стародавні доктрини Заходу, стверджують перевагу умогляду над дією, перевагу того, що незмінно, над тим, що схильне до зміни. Дія, будучи минущою і тимчасовою модифікацією буття, не може нести в самій собі свій принцип і свою власну причину. Якщо ж вона взагалі не залежить ні від якого принципу, що виходить за межі цієї обумовленої сфери, то вона є лише чистою ілюзією... представники традиційного Заходу, зокрема, Заходу античного (наприклад, Аристотель) стверджували, що повинен існувати "нерухомий двигун" всіх речей. "Нерухомим двигуном" будь-якої дії є знання. Дія повністю належить до світу зміни і "становлення". Тільки знання дозволяє вийти за рамки обмеженості цього світу, і коли воно стає знанням чисто

метафізичним, знанням самого принципу, воно стає незмінним. Саме це не помічають сучасні люди: вони не визнають нічого, крім чисто розсудливого, дискурсивного знання, яке, будучи лише “відображеним знанням”, є непрямим і недосконалим. Але і це нижче знання вони цінують все менше і менше і лише в тій мірі, в якій воно здатне служити здійсненню якоїсь безпосередньої практичної мети. Повністю захоплені дією, аж до явного заперечення всього, що виходить за її межі, сучасні люди не помічають, як вироджується сама ця дія, перетворюючись, за недоліком принципу, на марну і порожню марноту» (***Генон Р.*** Криза сучасного світу / пер. з фр. — К.: Пломінь, 2020. — С. 45–46).

МЕТАФІЗИЧНІ І РЕЛІГІЙНІ ОБРІЇ КУЛЬТУРИ ЯК ЧИННИКИ МІЖКУЛЬТУРНОЇ ВЗАЄМОДІЇ: МОЖЛИВОСТІ І КОНТРАВЕРСІЇ

З. О. Пасько

Міжкультурний діалог в умовах глобалізації Прозелітизм християнської культури як передумова її прагнення до універсалізму

Будь-якому міркуванню над проблемою про діалог культур, тим більше, коли розмова йде про наш глобалізований полікультурний світ, з необхідністю доводиться звужувати уявлення про культуру як об'єкт дослідження до можливостей взаємодії культур. Особливістю такого бачення об'єкту є тільки трактування культурного поступу як невідворотного історичного взаємоіснування культур поряд одна з одною, але, по-перше, як свідомий їх рух назустріч одна одній, а, по-друге, враховувати необхідність подивитися на культуру з боку її власної статики і динаміки, тобто як і чому з необхідністю відбувається рух, діалог всередині культури, як стає можливою суголосність культурного руху, який постає перед нами з боку його контраверсійності. Тому проблема діалогу культур в сучасному полікультурному світі потребує відповіді питання: яким чином проявляє себе діалогічний характер культури взагалі.

Комунікація та інформаційний обмін відбувається не тільки між культурними спільнотами, не тільки через засвоєння культурних досягнень співіснуючих культур, що приводить до кількісного накопичення культурного досвіду і його предметних цінностей, але передусім активується здатність кожної культури до саморозвитку, до самозбагачення. Такий процес не може не породжувати питання про власну культурну ідентичність, побоювання про втрату культурної самобутності, нарешті, про забуття власної культурної традиції. Тому будь-яка культурна взаємодія постає на поверхні буття соціуму як зустріч з Чужим, викликає не тільки здивування і захоплення, але й побоювання чи ворожість.

Звідси постає ідея діалогічності різних культур як способу подолання їх контраверсійності.

Отже, предметом дослідження для даної теми є погляд на культуру з боку її власної статики і динаміки, як і чому з необхідністю відбувається рух, діалог всередині культури, як постає суголосність культурного руху, його цілісність, що втілюється саме завдяки його контраверсійності. Коли мова заходить про механізми взаємодії культур, перш за все слід мати на увазі, на яке розуміння її сутності ми звертаємо свою увагу. Культуру можна розглядати в її статиці, як певний зміст і реалізацію окремої духовної традиції, що втілюється у сукупності надбань, результатів культурної діяльності, їх вартування, зумовленості їх певних форм тощо. З іншого боку, культура живе, змінюється і розвивається, має певну динаміку культурного досвіду, і з цього боку її структура є динамічною і в цьому розумінні опис її надбань викриває свою обмеженість. Динамічна структура культури вимагає пояснень свого постання, своєї форми, стилю, світоглядності. Ці два підходи до пізнання культури (частіше за все їх називають змістовним і діяльнісним), що панували у філософії культури, знайшли, перш за все, безпосереднє відображення у буттєвості філософської традиції.

Отже, досягнення поставленої мети потребує аналізу культури як неповторної і необхідної сфери буття соціуму, де реалізується особистість людини як творця, де постає людська діяльність з боку її універсальності. Тому культурі притаманний як саморозвиток, прагнення до самозбереження самобутності, так і прагнення збагачення і розвитку через діалог різних культур, прагнення до цілісності через відкритість.

Сучасний етап соціально філософської візії багатоаспектності проблеми культури обумовлений всією попередньою ходою розвитку європейської філософської думки. Проблема, що досліджується, вербалізувалась як питання про те, чим є культура, чим вона може стати, якими є межі її можливостей, чи здатна вона і наскільки «породжувати» себе і своє продовження, бути полем людської долі, свободи і відповідальності.

Різноманітні філософсько-релігійні системи виокремлюють різні аспекти цієї проблеми. Так поступово складаються декілька ідеальних парадигмальних модусів бачення культури. Від античності і Аристотеля зокрема починає свій родовід об'єктивістсько-холістська

парадигма, що трактує культуру як простір, в якому розгортається система «Я і Ти», «Я і суспільство». Християнська парадигма розуміє її як особливу сутність, як «індивідуальну субстанцію» раціонального (Боецій, Тома Аквінський) або енергійного характеру (св. Григорій Палама). Теоретичні основи християнської філософії культури висловлені у у творах преп. Максима Сповідника, св. Григорія Палами, св. Григорія Ниського, св. Феофана Затвірника, а також у працях християнських богословів і філософів — В. С. Соловйова, В. В. Зеньковського, С. Л. Франка, арх. Кіпріана Керна, В. Н. Лоського, С. С. Хоружего. Сутність цього парадигмального модусу культурної взаємодії зводиться до відношення «Бог і Я».

В філософії Нового часу, починаючи з Р. Декарта, поступово поширюється дуалістична засада становлення культурної особистості, на авансцену висувається феномен самосвідомості як відношення людини до самої себе. Таким чином, тотожність культури вбачається в свідомості особистості, в формулі «Я є мислення». Прихильність до цього парадигмального модусу зустрічаємо в працях В. Джеймса, Е. Маха, Р. Авенаріуса.

Суб'єктивістська парадигма, що складається на межі XVIII–XIX століть, в ґрунті котрої лежать ідеї «великих метафізиків» Нового часу щодо діяльнісної сутності культури, були сформульовані представниками класичної німецької філософії. Спектр розбіжностей в думках представників цієї течії коливається від визнання культурної особистості абсолютно вільним деміургом (Й. Фіхте) до трактування культури як сфери трагічного, де культура страждає, а її особистість гине під натиском надлюдських безособових сил (німецькі романтики). Сутність цього модусу — культурна особистість народжується з духу діяльності.

Нова хвиля філософського та психологічного осмислення проблеми культури постає на зламі XIX–XX століть. Саме в минулому столітті посилилась увага до даної проблематики, з'явилися нові здобутки, особливо в країнах високого гуманітарного розвитку, де сьогодні досягнуто високого рівня гуманітарної культури та дослідницької активності. В цьому некласичному вимірі прослідковується посилення толерантності, розмивання міжконцептуальних меж, зближення позицій, моменти продуктивної еклектики і методологічні новації — елементи, що становлять зміст міжкультурного діалогу.

Вагомий внесок в поглиблення розуміння загальних теоретичних і методологічних проблем культурної антропогуманітаристики дають праці відомих західних мислителів. Серед них — Дж. Айєр, Г. Аренд, В. Беккер, М. Бердяєв, Е. Берн, Ж. Бодрийяр, У. Бохеньський, М. Бубер, Я. Буркхард, М. Вебер, Д. Вотсон, В. Вундт, М. Гайдегер, Й. Гойзінга, Е. Гусерль, Ж. Дельоз, Г. Зіммель, С. К'єркегор, А. Камю, Л. Карсавін, Р. Кеттел, О. Лосєв, М. Лоський, Ж. Марітен, Г. Марсель, Дж. Мід, Ф. Ніцше, Х. Ортега-і-Гасет, А. Рено, Ж.-П. Сартр, Б. Скіннер, Е. Титченер, М. Турньє, С. Франк, З. Фройд, М. Шелер, Л. Шестов, О. Шпенглер, К. Ясперс тощо. Спираючись на національні традиції, ідеї Г. Сковороди і П. Юркевича, переосмислюючи гуманістичну спадщину світової культури і специфіку самобутнього розвитку України, звертаються до цієї проблематики й представники вітчизняної гуманістичної традиції, сучасні українські філософи, орієнтуючи свої наукові пошуки на збагачення методологічних, світоглядних, теоретичних, психологічних та культурологічних аспектів проблем культури. Серед них праці Є. Андроса, В. Андрющенка, А. Бичко, І. Бичка, І. Бойченка, М. Булатова, Б. Головка, Г. Горак, В. Горського, Г. Заїченка, В. Іванова, В. Кізіми, Б. Парахонського, М. Поповича, В. Рижка, В. Табачковського, В. Шкоди, О. Яценка, В. Ярошовця. У феноменологічно-екзистенціалістському вимірі проблему культури досліджено в працях Є. Бистрицького, В. Козловського, С. Кримського, С. Крилової, В. Малахова, С. Пролеєва, у персоналістсько-антропологічному — в роботах Б. Головка, В. Табачковського, Н. Хамітова, О. Шевченка. В межах некласичного соціально-філософського тлумачення культури знаходять себе розвідки дослідників природи комунікативних процесів в сфері вимірів людського буття — А. Єрмоленка, Л. Ситниченко, Г. Поченцова.

Культура за своєю природою є цілісним, системним і структурованим конструктом. Ці якості вона набуває у процесі соціального становлення. Саме такий підхід до її розуміння склався в науковому обігу в середині XX століття завдяки доробку провідних психологів і соціальних філософів радянського періоду — П. Анохіна, В. Кузьміна, Б. Ломова. Суголосним з ним є комплексний підхід, сформульований Б. Ананьєвим. Методологічні підвалини теорії культури розвинуті в працях Г. Андреєвої, А. Бодальова, А. Брушлинського, О. Леонтьєва, В. Мясищева, А. Петровського,

С. Рубінштейна, В. Ядова. З іменами С. Рубінштейна та О. Леонтьєва пов'язане становлення діяльнісної парадигми, коли культура розглядається як передумова і результат діяльності.

Слід вказати також на авторів, які звертаються до проблем соціокультурних чинників у детермінації самостановлення особистості — це роботи М. Булатова, О. Колісника, В. Ільїна, В. Іванова, Є.Акопова. Проблема контраверсійного сенсу культури, що проявляється, через самість особистості в онтологічному вимірі, є предметом наукових пошуків І. Михайлової, О. Румянцевої, В.Табачковського, В. Самсонова, В. Борзенкова, М. Букароса, Л. Забєліної, Б. Дочевої, А. Коржанівського, Г. Тульчинського, А. Маслова, Ю. Стрельцова, В. Кутирьова, В. Ярошовця, Л. Карасьова, Г. Кнабе та ін.

Праці знаних західноєвропейських, українських, російських філософів, що знаменували нову віху у філософській розробці даної проблематики, дозволили переосмислити імператив культури, форми її реалізації у постіндустріальну епоху.

В сучасній західній філософії певним винятком у підході до проблеми культури можна вважати представників франкфуртської та чиказької шкіл, що дистанціювалися від поклоніння соціетальному типу взаємовідносин у соціумі і обґрунтовували самоцінність особистості.

Таким чином, можна зробити висновок, що в історії філософії, в сучасній соціально-філософській, психологічній та культурологічній літературі накопичено величезний матеріал, присвячений проблематиці культури, її діалогічного характеру. Він виступає ґрунтовною джерельною базою для пошуку нових ідей щодо феномену діалогу культур у найрізноманітніших ракурсах. Однією зних є дослідження форм культурного діалогу через самореалізацію культурою її власних потенцій, у яких відбивається світоглядна та смисложиттєва позиція, що створює певний зміст культурної ситуації, діяльнісної активності та «екзистенційного напруження» міжкультурного діалогу, спрямованого на творчість, адекватну критеріям культури, що напрацьовані певною духовною традицією.

Отже, на довгому шляху філософії та філософії культури соціум і культура розумілись як надіндивідуальне, як система, що знаходиться поза межами контролю окремої людини. Справжнім суб'єктом культури сприймалися чи-то ідея добра, як у Платона, чи-то ідея Бога, як у Томи Аквінського, або як ідея Історії,

як у Геґеля. Попри різноманітність трактування ідеї суб'єкта історії і культури, їх поєднувало спільне розуміння справжнього суб'єкта історії і культури — як надіндивідуального. Конкретне осмислення шляхів пояснення такої ситуації стало одним з основним змістів філософських суперечок, що визначало певні теми, що стали для філософії пануючими і традиційними. Такою була для філософії проблема співвідношення одиничного і загального, з якої починається не тільки шлях філософської традиції, але й, більш конкретно, шлях осмислення культурної динаміки соціуму.

У суперечках про діалектику одиничного і загального у культурі, що завжди були не тільки пов'язані з соціальними реаліями, але й мали суспільно-політичне підґрунтя, ним налаштовувались, вирішувалися залежно від плину суспільно-політичної практики [1]. Навіть гносеологічне питання про істину завдяки цьому постає не тільки як гносеологічна чи логічна проблема, але й як практичне питання (досить згадати про гегелівське тлумачення об'єктивної істини, її розуміння співвідношення розумного і дійсного).

Необхідно зазначити, що традицію розглядати проблему одиничного і загального невірно пов'язувати лише з Середньовіччям. Ще софісти різко виступили проти панівного тоді розуміння природи полісних законів і звичаїв, розуміння суто реалістичного. У масовій свідомості давньої Греції панувала міфологема про божественну природу полісних порядків (її втілення ми знаходимо у Гомера і Гесіода). Таке розуміння є характерним і для філософського світогляду цієї доби. Софісти ж, не заперечуючи наявності об'єктивних законів природи (фюсис) як на основних регуляторів полісного життя, вказали на морально-правові настанови (номос), котрі мають переважно суб'єктивну сутність.

Згідно з таким розумінням, людина є істота морально-політична, а не природна, її діяльність підпорядкована не фюсису, а номосу. Політика, мораль, право — все це сфери дії номосу, сфери суб'єктивної людської активності, де годі виявити якесь об'єктивне підґрунтя.

Існування такої точки зору було історично зумовлене розвитком афінської демократії, що сприяло швидким змінам і руйнуванню традицій і норм полісного життя. Іншим чинником становлення софістичної парадигми була Пелопонеська війна. З точки зору наших реалій останнє твердження не викликає заперечень. У масовій

свідомості складається уявлення про культурну окремішність, як грекам стала близькою і зрозумілою думка про те, що не існує єдиного божого чи природного закону буття людства, натомість кожний народ мислить, відчуває і будує своє життя згідно зі своїми власними традиціями і законами.

Баталії відносно природи полісних законів справедливості і добра, започатковані софістами, з самого початку були дискусією навколо конкретної практичної проблеми — культури власного соціуму, саме культура ставала арбітром в цьому спорі.

Номіналістична позиція софістів вказувала на те, в культурі взаємодіють елементи, несумісні за своєю природою і призначенням. На їх думку, позитивне право не має об'єктивної обов'язковості, воно, що призводить до морального релятивізму, Тому гуманістичний сенс своєї морально-правової просвітительської діяльності софісти вбачали в тому, щоб залучити людей до громадянських чеснот. Одначе сама демократія, в такому тлумаченні, втрачає об'єктивне обґрунтування і в зіставленні з тиранією має тільки суб'єктивні переваги й може бути нав'язана зовні, так само як і тиранія.

Проблема співвідношення одиничного і загального як прояву буттєвості культури у греків знайшла своє історично-практичне втілення в конфлікті аристократичної і демократичної політичних систем. Тріумф античної демократії був головним і найвагомішим аргументом на користь номіналістичної концепції софістів. В свою чергу, софістична філософія була першою в історії спробою загальнотеоретичного обґрунтування демократії

Але надалі криза демократії призводить до кризи номіналістичної етико-правової дефініції культури у софістів. Сповнений трагедій політичний і соціальний шлях стародавньої Греції у наступні періоди беззаперечно свідчив про практичну неістинність тези про первинність людини щодо держави та її законів. Виявилося, що уявлення про те, що «людина є мірою усіх речей», однаково мірою може бути використане як теоретичне виправдання і демократії, і охлократії, і тиранії. Афінський поліс подарував світовій культурі взірець демократичної публічної влади. А от щодо механізму політичного урегулювання конфліктів між різними суспільними групами та індивідами, механізму не статичності, а життєстійкості культури, без якого не може зберегти себе вільне суспільство, грекам віднайти не вдалося. А без цього механізму демократія

вироджувалась в охлократію, набуваючи тоталітарних форм. Практично культура афінської демократії виявилася вразливою, а тому історично недовгою, від чого соціум застерігала саме суб'єктивно-номіналістична філософія софістів.

На практиці історія повернула соціум до аристократичного і автократичного політичного устрою, а філософію до реалістичної формули, що виявляє сутність такого устрою. Якщо Сократ висуває тезу про об'єктивність і первинність добра та справедливості взагалі щодо окремого індивіда та його вчинків, то вже Платон ідею панування культури загального над індивідуальним демонструє у вигляді послідовної філософської системи.

Хоча полеміку про природу культури у вигляді суперечки про універсалії філософія продовжила й далі, прагнучі істини, яка для філософії є найвищою цінністю, культурне повсякденне оточення до рафінованих міркувань було мало дотичним, для нього твердими, первинними і зрозумілими реаліями були Бог, Держава, Церква. Ідея примата індивідуального у культурі могла виникати, але до масової свідомості вона була далекою, незрозумілою, навіть неприйнятною. Тому поміркований реалізм Аристотеля і Томи Аквінського виступає як найвищий авторитет доби Середньовіччя.

Все змінює Нова Доба. Постають нові економічні відносини, коли в межах старих феодальних структур формується громадянське суспільство — сфера приватних економічних відносин і підприємницької діяльності. Ця сфера протиставляє себе тоталітарній державі, поступово відокремлюючись від неї і перетворюючи її в державу авторитарну. Якщо духовна традиція, що панує в культурі, є сукупністю соціальних рис, у яких знаходить свій вираз самоідентификація особистості з суспільством та його культурою, — цей підхід до розуміння руху культури ми позначаємо як змістовний. Діяльнісний підхід дозволяє визначити динамічну структуру культури, що включає особистість (суб'єкта культури), її об'єкт (духовну культуру) та відносини між суб'єктом і об'єктом. Цей процес, змістом якого є протиставлення культурного індивіда авторитарній державі, класично був здійснений в Англії, а свого теоретичного осмислення отримав в ідеології лібералізму. Це спричинило справжній переворот у суспільній думці, бо дозволило спочатку поглянути на іншу культуру, поставити за мету знайомство і взаємодію з нею, а отже, побачити відмінність; відмінність же

може набути пояснення тільки через загальне, а з цього випливає, що така теоретична ситуація відкриває ідею взаємодії культур. Ця ідея доволі довго, на десятиліття буде не дуже помітною темою у європейській філософії, яка сконцентрується на притаманному романтичній епосі уявленні про національну самобутність, але свобода мислення і демократія, що взаємно підтримували одне одного, перша — у світі думки, друга — у світі практики, дозволили втриматися й актуалізуватися ідеї взаємодії культур.

Тут слід зазначити, що лібералізм не слід плутати з демократією. Протилежністю демократії є авторитаризм, тобто режим особистої влади, влади меншості, тоді як лібералізм є протилежним тоталітаризму як режиму повного контролю держави над усіма сферами людської життєдіяльності.

Суспільна практика Нового часу починається не з демократії, а саме з лібералізації, зі становлення особливої сфери життєдіяльності людей, вільної від контролю держави. Такий стан речей об'єктивно вимагав нової соціальної філософії. Її вихідним пунктом стає нове тлумачення поняття природного права, в якому за основу культури береться автономний індивід. Він розглядається як первинна реальність відносно суспільства і держави. З цього випливало, що права індивіда вище за права колективу: індивідуальність і відокремленість людини первинні й безумовні, натомість зв'язок і спорідненість — вторинні й умовні. При такому стані речей очевидно, що моральні норми і юридичні закони можуть значно відхилятися від статусу об'єктивної істини і абсолютного добра. Культура об'єктивно є різноманітною, а її форми не зводяться до якогось спільного чи пануючого начала, є одиничними і неповторними. Яким чином за таких уявлень можливою стає взаємодія культур, як людство має віднайти спосіб співіснування культурних різноманітностей, неспівпадаючих культур?

Вихід з цієї проблеми знаходить лібералізм, і знаходить він його на шляху віднайдення нової аксіоматичної парадигми, пропонуючи як метафізичні підвалини нової соціальної системи свободу і власність. Для засновників лібералізму боротьба за свободу — це боротьба за приватну власність, боротьба за засади приватної власності — це боротьба за свободу. Саме свобода є основою і корелятом приватної власності — таким постає кредо соціальної філософії лібералізму.

Логічним завершенням доктрини лібералізму стала концепція суспільного договору. Саме він перетворює людину на суб'єкта культури, а суспільство — на спільноту, здатну до взаєморозумінні і взаємодії. Отож питання про істинність цієї концепції виявилось значущим не стільки для науки, скільки для соціальної практики, що потребувала нового світогляду, концепція якого була б протилежна середньовічному реалізму. Все це завдало колосального удару по довготривалому пануванню культурних концептів Античності та Середньовіччя. Здавалося, що навіки непорушна тріада «Бог-Держава-Індивід» впала, відійшла у минуле. Культурна інверсія свідомості визнавала тепер реальний статус буття тільки за індивідом.

Тим більше, що наприкінці XVIII століття ліберально-номіналістична парадигма свободи і приватної власності поступово стає феноменом масової свідомості, її імперативом та політичним ідеалом. До культурної спадщини людства, що для європейської культури взагалі виконує роль маркеру для оцінки духовної чи політичної ситуації, входить «Декларація прав людини і громадянина» (1789 рік), відома як «Magna Charta» лібералізму. Приватна власність і легітимний закон стають фундаментальними передумовами громадянського суспільства в Європі.

Але тут постає наступне питання — чому новочасне суспільство так доволі легко відмовилось від одних ментальних стереотипів на користь інших? Чому поширився і набув визнання індивідуалістичний принцип обґрунтування моралі і права, який зараз нам, з трагічного досвіду XX і XXI століть, видається далеко не бездоганним? Якщо закон не зумовлений об'єктивно-реальними причинами — природними чи божими, то що може свідчити на користь і об'єктивність такого закону, чи не є він черговою оманою, чи існує він взагалі? Істинність ліберального концептуалізму визнавалася тому, що на його ідеях, котрі дійсно були сприйняті масами, формувався ринок, а з ним суспільство пізнало заможність, технічний, науковий, моральний та духовний прогрес. Як висновок, зробило можливим діалог культур.

Одначе виявилося, що ліберальна практика не позбавлена суперечностей. Приватна власність, економічна свобода та конкуренція ніби долають тотальну залежність індивіда від держави, позбавляють державу і владу їх унікального, божественного стусу.

Така держава вже не є універсумом і законом громадянського життя індивідів. Навпаки, воля суспільних індивідів мусить бути законом буття держави. Ця чудова політична формула доби класичного лібералізму не втрачає вона своїх прихильників і зараз. На їх думку, якщо така політична форма більш чи менш вдало реалізована у деяких країнах, тому вона є природною для європейської культури тому й нами повинна бути взятою за взірець, коли йде мова про те, якою має бути українська держава. Суперечливість і драматизм українських проблем останнього десятиліття визначається ситуацією вибору шляху майбутнього розвитку, який протягом тривалого часу залишається невизначеним. Тому зараз, під час війни, українців турбує питання, якою має бути Україна після війни, після Перемоги. Попри те, що суперечності, пов'язані з переходом від однієї суспільної моделі до іншої, в теоретико–філософських дискусіях обговорюються вже давно, суспільство і влада не можуть досягнути громадянського консенсусу з питань напрямку розвитку українського суспільства. Залишаючись осторонь онтологічного питання щодо детермінації суспільного розвитку локальними національними традиціями, а також уникаючи суперечок стосовно позитиву та негативу окремих суспільних систем та моделей, варто звернути увагу на те, що візія майбутнього України має спиратися на філософський дискурс, здатний відбити теоретичні та історичні виміри європейської традиції свободи в контексті демократичних процесів національного державотворення. Концептуальне дослідження теоретичних вимірів соціально-філософської спадщини мусить поєднуватись з осмисленням європейського дискурсу в різних соціокультурних контекстах. Європейська теоретична рефлексія з цієї проблематики свідчить, що саме звернення до широких діахронічних контекстів допоможе з'ясувати, яка саме суспільна модель є найбільш адекватною для України та сприятливою для розвитку суспільної свідомості та європейської ідентичності.

Лібералізм породив такий політичний механізм як представницька демократія, правова держава, і який продемонстрував свою успішність, дозволив суспільствам протягом тривалого часу вирішувати багато економічних і соціальних проблем, дуже уважно ставлячись до прав і свобод особистості. Шлях його становлення не був позбавлений помилок, навряд ми в ньому побачимо свідоме і послідовне втілення соціальної концепції, що постала як парадигма

Нової Доби, але безумовно, шлях цей маркований цією концепцією. Ідея контракту між державою і індивідом, де право індивіда є первинним, покладеним у основу держави і влади, легітимізує можливість контролю громадянського суспільства над державою. Право індивіда — це нематеріальний кодекс, що передається через покоління, що підтримується й зберігається через відповідність влади і держави тим суворим вимогам, що він передбачає. Так постають певні імперативи культури (образ мислення, дії, звичаї, ідеї и погляди), що не підлягають сумніву. Демократична традиція у культурі, за своєю сутністю є послідовним переходом від одного стану культури до іншого, це такий перехід найкращих досягнень минулого, минулої духовної культури до майбутнього через сучасність. Не чекаючи відповіді від філософів, ця традиція починає реалізовувати себе, передусім, у красному письменстві. Саме художня творчість завдяки образній структурі дозволяє людині прожити і пережити сенс власного життя в єднанні з іншими людьми. Література, а разом з нею і театр, живопис, музика впроваджували ідею національної культури і її залучення до культури загальноєвропейської. З цього можна зробити важливий висновок відносно функціонального призначення мистецтва як засобу міжлюдського (і ширше, міжкультурного) спілкування через, по-перше, переживання творцем всіх вимірів сенсу життя у власній творчості; по-друге, через співпереживання як обмін емоційно-образним контекстом між творцем і реципієнтом через художній твір; по-третє, завдяки обміну емоційно-образним контекстом між реципієнтами одного твору; по-четверте, через узагальнення емоційно-образного контексту на підставі багатьох творів автором або реципієнтами — створення на їх підставі власної світоглядної «картини світу».

Власне, останній, четвертий рівень і є, на нашу думку, тим необхідним підґрунтям, на якому може і має виникати міжкультурний діалог.

Культура реалізує себе через працю поколінь. Незважаючи на наявну у науковій літературі різноманітність позицій щодо формування і взаємодії різних культурних традицій, їх різних вартісних і світоглядних засад, вони мають спільну мету — передати духовну культуру суспільства наступним поколінням. Ця визначна місія культури — збереження і успадкування духовної традиції — є тим могутнім потенціалом, реалізація якого здатна стати суттєвим

фактором в унеможливленні глобальної гуманітарної катастрофи. Але духовна традиція, яка як певне нематеріальне ядро, що лежить всередині цивілізації, є вища цінність, тому що містить у собі пояснення смислу життя як для суспільства, так і для окремої людини. І якщо всередині певної культури вища цінність, що містить у собі такі уявлення, як смертність людини, життя після смерті, смисл смерті, здатна примирити розум і фізичну смертність людини, то міжкультурні їх відмінності цілком здатні поставити соціум перед проблемою чи навіть конфліктом. З одного боку, духовні традиції є умовою, без якої неможливим є існування цивілізації, оскільки остання, непов'язана з нематеріальними планами буття, принципово нежиттєздатна. А з іншого, вона може роз'єднувати культури через контраверсійність її вартісних смислів. Рене Генон зазначав, що народи неусвідомлено зберігають залишки давніх традицій з своєї темної праісторії, давнину яких неможливо визначити, виконують свого роду функцію підсвідомої колективної пам'яті, яка прийшла незрозуміло звідки.

Діалог культур неможливо осмислити без того, щоб не вдатися до розуміння духа и духовності, що, власне, є для культури її ключовими категоріями. На емпіричному рівні свідомості під духом розуміють, як правило, сутність, розум, сенс. На раціонально-теоретичному рівні — волю, первинне начало, мислення, свідомість, визначальну поведінку, внутрішню моральну силу, справжній смисл чи зміст чогось. В філософії категорія «дух» розуміється як єдність і концентрованість функцій свідомості, що міститься в окремій індивідуальності, як засіб соціальної орієнтації, як активна діюча сила людини, як вища здатність особистісного самовизначення людини, що робить її джерелом визначення смислів розумного перетворення дійсності, що уможливлює їй доповнення до природних основ буття індивідів і соціуму світом культурних, моральних і релігійних цінностей, і це буде директивним принципом для усіх духовних здатностей. Отже, розуміння духовності тісно пов'язане з типом культурної традиції, оскільки різні культури породжують своє унікальне розуміння духовності.

Розмірковуючи над долею європейської культурної цілісності, не слід забувати, що тут інтелектуальна активність постійно переплітала з суперечливою соціальною практикою. Усвідомлюючи, що всі драматичні перипетії світової історичної ходи були так чи

інакше пов'язані з певним розумінням місця людини в світі, способу людського буття, граничних межових підвалин цього буття, найбільш гостро цей взаємозв'язок виявився з початку XX століття, коли серйозно постало питання не тільки про кризовий стан європейських суспільств, але й про гуманітарну, антропологічну кризу, загальну нестачу гуманності в самому стрижні європейської традиції — відсутності толерантності у стосунках між людьми. Годі й казати, що наше XXI століття успадкувало ці проблеми, які попередня епоха, через свій трагічний досвід зі світовими війнами, начебто мала б вирішити.

Загальна антропологічна криза, що доповнювалась кризою аксіологічною та інституційною, виникла з реального протистояння дискурсів свободи і несвободи в європейській історії. Очевидно, що життя людей історично розвивалося не стільки за їх власними законами, а стихійно чи під знаком провидіння, тобто скоріше було залежним від об'єктивних законів історії, впливових державно-політичних та суспільних чинників, що узгоджувалися або не узгоджувалися з розумовою активністю індивідів.

Відповідно, кожен крок у суспільному розвитку, перехід від однієї історичної доби європейської розвитку до іншої давав нові акценти взаємовідносин людини з різноманітними державними інституціями, визначав нові чинники у соціальному поступі, висвітлював усе нові грані людської суб'єктивності та суспільства в цілому. Етапними кроками на цьому шляху, як вказувалося вище, були відкриття в античні часи суперечностей сфери політичного та духовного, публічного та приватного, пробудження інтересу до індивідуальної людської душі та розкриття її найпотаємніших глибин, розмежування сакрального та профанного, притаманне для християнства. Доба Відродження виявила яскраву палітру людських можливостей; в добу Модерна відбулося становлення та ствердження «модульної людини» або самосвідомого суб'єкта суспільної життєдіяльності та культури. Очевидно, що без такого плідного історичного досвіду шукань і здобутків, надій і втрат важко уявити сучасну європейську традицію, що стверджувала як людяно-гуманітарні так і антиномічні цій традиції ідеали несвободи та насильства.

Інтелектуальна активність розгорталася на тлі суперечливої соціально-історичної практики, культура не уникала проблеми

постійної боротьби ідеалів добра, краси, справедливості, толерантності, свободи з протилежними суперечливими тенденціями, які стали найбільш очевидними, починаючи з часів Просвітництва. Високі ідеали цієї епохи — ідеали свободи, рівності, братерства, поваги до науки, віри в науковий та технічний прогрес, постійне вдосконалення людського соціокультурного середовища, ствердження моральних імперативів, — доволі часто приходили в суперечність з конкретним соціально-історичним дійством. Просвітницькі ідеї були втілені через кривавий досвід революцій, постійні війни та конфлікти (від громадянських до світових) явно суперечили ідеям Канта стосовно «вічного миру». Врешті-решт йдеться про катастрофічне зниження не лише норм та принципів моралі, але й самоцінності людського життя. Зрештою ми можемо говорити про домінантні тенденції масового суспільства, маніпулювання людською свідомістю з боку пануючих в XX столітті, також в багатьох країнах Європи, тоталітарних та авторитарних режимів. Наука і техніка, бюрократичний апарат, що були актуалізовані самою ходою європейської традиції, перетворилися в XX столітті і залишаються в XXI автономним заобом соціального розвитку. Але, попри своє призначення, сцієнтистські устремління додали непевності у майбутньому, породили високі риски й небезпеки. Вчені заговорили про фундаментальну суперечність між соціальною організацією та соціальною інтеграцією суспільства, про небезпеку того, що ця тенденція призведе до певного звуження ідеалів свободи, демократії, громадянського суспільства в Європі, утвердженні небезпечного вектору розвитку.

Свобода як домінанта європейської культурної традиції, як світоглядна парадигма постійно вступає в суперечність з антитезою. Що ж є теоретичною основою європейських метафізичних пошуків, чому діалог культур часто-густо постає як протистояння свободи і несвободи, толерантності та насильства, солідарності та конфлікту, бюрократизації та комунікації? Які методологічні підходи в Європейській традиції визначили чинники, що впливали і продовжують впливати на її розвиток?

Гостроактуальне для нас звернення до європейського досвіду — бажання будувати життя країни і суспільства за зразками розвинутих європейських демократій, зробило вельми актуальним процес звернення до європейської соціальної філософії. Така

цікавість вже не може лишатися тільки в межах професійного інтересу, вона набуває суспільного поширення. А в часи Постмодерна, світоглядної невизначеності, що ховається за нібито плюралізмом і мультикультуралізмом, класичні зразки європейської філософії — від Гоббса і Руссо до Апеля і Габермаса, — є одними з важливих світоглядних джерел. Звернення до них дає змогу не тільки проаналізувати виміри європейської традиції, але й усвідомити, якими були регулятивні ідеї суспільних трансформацій, що покладені в основу бажаних моделей культурного розвитку.

Ця філософсько-світоглядна традиція привела до створення розвинутих типів західних демократичних суспільств, історична практика яких буде доволі неоднозначною в її оцінці. Через долучення до світового досвіду філософського осмислення історії соціуму сучасна українська спільнота отримує концептуальні засоби для ґрунтовного осмислення широкого комплексу проблем європейської традиції, її перспектив, можливостей і небезпек. Для нас постають як особливо актуальні правові, майнові, етичні питання, такі як питання комунікативної етики, взаємовідношення права, політики і моралі, етики відповідальності, громадянського суспільства. Для нас, як свого часу для Європи, це не питання виключно теорії, це питання актуального буття, та ще й доволі болючі. Тож актуальність звернення до культурного досвіду Європи є беззаперечною.

Свого часу комунікативна філософія зіграла важливу роль в осмисленні базових параметрів європейської традиції. Саме комунікативна філософія визначила моральний імператив, що є базовим для європейської традиції. Проблема моралі була піднесена до рівня історичного завдання всього європейського суспільства, яке протягом свого існування мало створити усталені форми інституціональної підтримки норм та цінностей. Їх наявність у суспільному бутті й активній діяльності, їх культурна місія втілюється у відповідні умови для морального вдосконалення, що мають постійно поліпшуватися [2].

Практичної цінності набула інша методологічна проблема — взаємовідношення теоретичного та історичного. Тут практична комунікативна філософія історично поєднувалась з філософією історії. У процесі соціальних трансформацій європейського суспільства ідеї універсалістської етики відповідальності знайшли своє

віддзеркалення та були втілені у демократичних європейських інституціях. Звичайно, теоретичну ідею на реальному історичному шляху не могла не спіткати доля будь-яких ідей — вони часто приходили в суперечність з реальною практикою суспільного життя в європейських суспільствах, тим більше, коли остання проявляла себе як антидемократична — після другої світової війни більшість європейських країн зазнали, що таке «культ особи».

Але, попри сумний історичний досвід, а більш того — саме як базова модель свого розвитку, європейська культура затверджує ідеали свободи та солідарності. Раціональна модель суспільної відповідальності знайшла своє втілення на різних етапах європейського розвитку, і саме на неї звертає свою увагу комунікативна теорія. Ця європейська традиція знаходить осмислення через проблему громадянського суспільства та громадськості. Так, у Ю. Габермаса ідея громадськості — базова ідея, за допомогою публічного обговорення європейська демократія утверджує ідеали свободи та солідарності. Але ця ідея, тобто ідея, що інституція громадськості, яка є надбанням європейської цивілізації, руйнується разом з переходом до пізнього капіталізму, що у реальній історії сфера публічності все більше підпорядковується владним структурам, які втрачають свою прозорість, але, базуючись на псевдораціональних аргументах, вже не критикуються з боку громадської спільноти. Громадянське суспільство поступово втрачає ціннісні орієнтації цивілізованого суспільства, свій гуманістичний потенціал і стає інструментом впливу владних структур. Внаслідок цього особливої гостроти набуває проблема взаємовідносин держави і громадянського суспільства, легітимації сучасного європейського суспільства.

У цьому розумінні якою мірою можна говорити про європейську культурну традицію як про універсальну категорію або загальний несуперечливий спосіб буття? Все вищезгадане допомагає осягнути суперечливість європейського досвіду. А як щодо віднайдення абсолютно об'єктивного досвіду, найуніверсальнішого погляду на суспільство, навколишній світ, людину? Як втілити максимально наукове розуміння європейської традиції? Таку мету бачить перед собою феноменологія — один з найвпливовіших напрямків філософії XX століття. Її адепти радять — слід уникати будь-яких наявних досі знань стосовно предмету судження,

всі емоційно-психологічні переживання станів заважають нашій об'єктивності, тому їх слід редукувати до максимально раціональної основи. Аналіз кризового стану європейської культури XIX –XX століть дозволив втілити ці максими феноменології. Європейській культурі не достає універсальної раціональності, що й призвело до жахливих подій Першої світової війни, до втрати гуманістичного потенціалу людства.

Сумніви у ефективності парадигми класичної раціональності виникають також у представників екзистенціалізму. Вони звинувачують європейську традицію у відсутності місця для людини, конкретної особистості, у зневазі до внутрішнього життя людини, що є складним, суперечливим та інтенсивним. Людина всупереч свого бажання постає як гвинтик у побудовах Абсолютного Духу, домінуючого світового розуму, а, так чи інакше, виклики, що поставила перед європейською культурою історія, криза підвалин культурного та суспільного співіснування людей вимагали нагальної серйозної критичної рефлексії.

У цьому контексті феноменологічна та герменевтична традиція XX століття мають інтерпретуватися як вагомі пошуки людського взаєморозуміння та обмеження виміру суспільної несвободи. Подолання суперечностей свободи і несвободи, віднайдення модусу порозуміння та толерантності, намагання зрозуміти іншу культуру, іншу особу, громадянина, зрозуміти автора чужої дії, ідеї чи тексту — на такому шляху можна сподіватися певною мірою подолати конфлікт різних суспільних та культурних інтерпретацій минулого та сучасного [3]. Ідея толерантності органічно сприяє ідеалам свободи та громадянського суспільства, знаходить вираз у герменевтичної філософії як нормативного чинника.

Свого часу європейська традиція вводить всередину своєї культури історичну ідею суспільної угоди, толерантності, певних суспільних ідеалів, що мисляться як спільно притаманні християнському світові. Ці визначені чинники доби просвітництва сприймаються нами значимими, визначальними вимірами новочасної суспільної парадигми. Необмежена віра в суспільний поступ ідеалів свободи була головним наративом цього проекту, раціональності і логоцентризму філософських проектів відповідала ясність і прозорість суспільних відносин. Цій системі відповідала віра у самосвідомого, цілковито автономного економічно, політично і духовно громадяни-

на — суб'єкта громадянського суспільства, віра у можливість постання суспільного буття у раціонально довершеній формі.

Такою була суспільна модель, яка, з позицій нинішніх реалій, виглядає абсолютно утопічною, але ця модель історично довела і свої переваги і свої вади. Вона засвідчила про намір втілити ідеали свободи, демократії, правової держави, громадянського суспільства. Ми не можемо їй пробачити, що сподівання на поширене усвідомлення ідеалів свободи як віднаходження спільної змістовної основи, не справдилися. Проект модерну себе не виправдав (П. Козловскі), разом з деякими позитивними рисами європейській традиції притаманні значні вади (Ж.-Ф. Ліотар). Глибинні тенденції панування розуму, закладені в раціоналістичній філософії, у співвідношенні з реальною історичною практикою призвели до тоталітарних тенденцій — придушення особи, громадянина, громадянського суспільства. У європейській традиції домінує єдина форма раціональності, пригнічуються всі інші форми культури як незрілі і неповноцінні [4]. Ті чи інші форми суспільного життя трактуються як легитимні та нелегитимні. Саме ці тенденції постмодерністи починають критично переосмислювати. За Ліотаром, «немає і не може бути універсальної мови, як не може існувати єдина універсальна раціональність суспільного життя, універсальна європейська традиція» [5]. На його думку, культури — лише різноманітні мовні ігри, значення має контекстуальність, взаємопроникнення різних форм суспільного життя, традицій символізується, постає в метафоричних вимірах. Сутнісним виміром свободи і несвободи в європейському соціокультурному просторі є здатність особи та суспільства змінювати форми своєї ідентичності.

Безумовно, постмодернізм зробив більш різноманітним і ширшим поле філософської рефлексії щодо європейської традиції, викрив зворотний бік певних просвітницьких тенденції щодо «просвітлення людства», які призвели до жахливих історичних наслідків. Єдине, що поєднує представників філософії постмодерну — сумнів у класичних гранднаративах. Але концептуальної єдності у їх підходах до дражливих питань сучасності годі шукати.

Отже, слід зазначити, що зараз, у час суперечливих трансформацій постмодерну, так само, як протягом всієї європейської історії, існує певна неузгодженість між теоретичними ідеями та соціальною практикою [6]. Особливо гостро ця проблема стоїть

в Україні. Для того щоб зрозуміти українське сьогодення, необхідно осмислити український досвід в контексті європейських пошуків, хай і суперечливих за своїми результатами. Визначення головних рис української традиції в минулому та сучасному допоможе, наскільки це можливо, спрогнозувати майбутні тенденції.

Історичне бачення та ідеологічні конструкти: релігійний чинник у діалозі культур як наслідок і умова світоглядного перевороту у мисленні людини

Міркуючи над проблемою діалогу культур у полікультурному світі, неодмінно стикаєшся з тим, що цей діалог має відбуватися у різних формах, які, у свою чергу, відображають різноманітність форм існування самої культури. Якщо форми матеріальної культури у вигляді різних технологій господарювання, економічних комунікацій невідворотно рухаються назустріч одна одній завдяки міжнародному розподілу праці, ринковим відносинам, і цей процес є об'єктивною вимогою існування світової економіки, то таке явище, як нематеріальна культура, відгукується на цю об'єктивну потребу світового ринку як свідомий рух назустріч одна одній (принаймі, так це має відбуватися, з точки зору інтересів людства як її носія). Це по-перше. По-друге, культура є діалогічною, її власний рух з необхідністю об'єктивується через засвоєння не тільки власного минулого досвіду, але й через надбання її сусідів-сучасників, так би мовити, з іншого боку. Загострення соціальних конфліктів необхідністю потребує не забувати про діалог не тільки всередині певної культури, але й про міжкультурний діалог, який, одначе, завжди постає перед нами з боку його контраверсійності, світоглядних викликів і пошуку шляхів практичного подолання міжкультурних бар'єрів, непорозумінь чи навіть конфліктів [7]. Отже, проблема діалогу культур в сучасному полікультурному світі постає як пошук відповідей на питання: які форми культури виступають простором цього діалогу, якими є його можливості і чи може людство сподіватися на взаємопорозуміння завдяки міжкультурному діалогу [8].

Комунікація та інформаційний обмін відбувається не тільки між культурними спільнотами, не тільки через засвоєння культурних

досягнень співіснуючих культур, але передусім відбувається як самозбагачення. Так постає культурна традиція, яка нібито приходить з минулого соціуму, але через неї відбувається пошук нових стратегій дії, культурне просування взагалі стає можливим.

Відомо, що з часу свого постання всередині давньогрецької культури філософія підняла проблему істини і знання, поставила тему науки і науковості знання, сама обґрунтовуючи себе як науку і новий тип світогляду. Вже власне перелік тем, через зміст котрих розгортався предмет філософії, робив її плюралістичною; незважаючи на єдність філософської проблематики для будь-якої філософської школи чи традиції, що знаходить свій вираз у тому, що різні школи філософії, не співпадаючи чи полемізуючи одна з одною відносно змісту розуміння проблем, причин, способів їх пояснення і можливого вирішення, не могли не прийти до усвідомлення спільності самого предмету філософії. Але, попри те, що є коло проблем і питань, що в цілому єдині і спільні для будь-якої філософії і будь-якого часу, існує ще й сам спосіб міркування над проблемами, що є *спільно*-філософським. Діалог філософських систем не тільки можливий, але він є обов'язковою умовою їхнього розвитку, бо тільки таким чином філософія здатна виступити не тільки як світоглядне знання, але й як знання, що претендує на науковість.

У зв'язку з цією особливістю філософського знання належить вказати на ту обставину, що, коли на певному етапі історії людства мав місце конфлікт між філософією і теологією, суперечка між ними йшла не тільки у світоглядному плані, але й загальнонауковому. В то й же час в історії пізнання ніколи не було такого, щоб теології, що презентували різні релігійні вчення, вступали у суперечку між собою з приводу тих проблем, через які у них виникали розбіжності з філософією. Звичайно, богословські дискусії були у всі часи, але вони виникали або всередині віровчення (це була боротьба між різними теологічними школами чи єретичні рухи), або ж це були філософсько-теологічні суперечки. Але ніколи не виникали дискусії між теологіями, що перебувають всередині *різних* релігійних систем. Суперечки між різними теологіями просто не може бути, бо вони не мають єдиного, спільного змісту, їх зміст є завжди суб'єктивним. Ідея бога є об'єктивністю певного змісту тільки для певної культури, в той час як позицію філософії можна

позначити як загальнокультурну, спільну для мислячого прошарку людства, тому філософія цікава будь-якій культурі, і будь-яка культура є цікавою для неї. Остання обставина може бути поясненням погляду на буттєвість філософії як знання, що претендує на науковість своєї позиції чи обґрунтуванням її науковості. Якщо філософія пізнає Бога як об'єктивність, вона пізнає саме *ідею* Бога, і як філософська ідея божественне набуває об'єктивності у різних варіантах культур, тоді як теологічні системи не можуть виходити за межі віровчення і твердо тримається свого розуміння бога як єдино істинного.

Тому це підтверджує думку, висунуту у попередній частині предметного бачення діалогу культур: духовна традиція разом з пізнавальними практиками диктує алгоритм взаємодії різних культур, що культура є контраверсійною й одночас такою, що потребує діалогу.

Таким чином, подальший рух міркувань потребує вдатися до діалектики необхідного і випадкового в культурному русі, до можливості симфонії діалогів всередині культури, їхнього сприяння суголосності культурного руху, його цілісності, чи навпаки — висновком має бути, що буттєвість соціум складається на користь культурної контраверсійності.

Отже, досягнення поставленої мети потребує аналізу контраверсійності філософської і теологічної традиції, прослідити їх усталений зміст і впливи на їхню структуру. Тому саме через такий погляд на означену проблему ми маємо на меті далі розглянути досліджувану тему — через контраверсійність філософського і теологічного компонентів всередині культурної системи, оскільки саме філософія і теологія вибудовують світоглядні концепції, тобто дають теоретично узагальнену картину певного культурного світу.

Передусім висловимо думку, що теології є абсолютно суб'єктивними, підкреслено культурно самобутніми. Якби теології визначально, тобто за своєю суттю, були ученнями про Бога як об'єктивність в науковому розумінні, якби їх цікавив Бог як об'єктивне, а не як суб'єктивна (тобто культурна) реальність, не як власне релігійно-міфологічне уявлення, це кінець кінцем привело б не тільки до взаємодії різних теологій , але й до зіткнення їх одна з одною через неспівпадіння їх змістів. І суперечка при цьому відзначалася б не ідеологічною зацікавленістю з приводу того, якій

саме релігійній системі належить першість, а відмінністю у змісті моделей світобудови. Конфлікт між богословськими концепціями, що належать до різних релігій, позбавлений сенсу, бо в іншому випадку він був би наслідком того, що змінюється характер знання. Однак розвиток знання викликає зіткнення між філософією і теологією *всередині* певної культури, але не між теологіями, що презентують різні релігії. На відмінність від філософії, релігіям просто немає діла до змісту вчень одна одної, вони ведуть суперечку не з приводу власної міфології чи догматики, для них важливим є ідеологічне суперництво, розширення ареалу власного впливу. Тому феномен культурної європейської традиції треба дослідити через суперечність її внутрішніх елементів, суперечностей філософського та теологічного вимірів культури. Адже свідомість кожної конкретної людини вбирає в себе з юних літ певні релігійні уявлення, наприклад, вже дитиною ми чуємо про Бога-творця. Релігії — це єдиний дух народу, він є певним визначеним змістом для різних періодів всесвітньої історії, і цей дух становить субстанційну основу існування індивіда. Кожен індивід з моменту свого народження набуває віру своїх батьків, саме це і становить основу віри, дану в історичному розвиткові.

Тому проблема діалогу культур чи внутрішньо-культурного діалогу потребує розгляду проблеми у зв'язку з засадничими вимірами європейської культурної парадигми, аналізом суперечностей її філософського і теологічного компонентів. Тим більше, що багатоконфесійність українського культурного простору, політичні проблеми, що цим породжуються, викликають певні суперечності і труднощі адаптації України до європейського соціокультурного досвіду.

Суб'єктивність — якість, що є невід'ємною від людини. Ми завжди знаходимося в культурі, ми завжди є суб'єктивними. Але саме завдяки цій суб'єктивності ми здатні подивитися на світ не тільки як на об'єкт своїх біологічних (чи то матеріальних) потреб. Релігія — це експлікована в просторі і часі суб'єктивність людини, це діалог між світом людського і світом у цілому. Релігія обмежує людину, окреслює межі її культурного простору і одночасно спонукує її долати ці межі. Релігія — це завжди визначена, певна схема культурного поводження. Тому будь-яка релігія суб'єктивна, підкреслено суб'єктивна, їй немає справи до інтересів інших

релігій. Але ж суб'єктивність — це сутнісна характеристика будь-якої культури взагалі, тому що саме суб'єктивність є справжнім началом будь-якої творчості, а отже, є умовою і можливістю для людини проявити себе як діяльну істоту й усвідомити себе суб'єктом, тобто особистістю, що творить. Через релігійні обмеження свободи, через певну культурну схему людина рухається до більшої свободи й усвідомлює себе як вільну істоту. Але щоб відчути потребу у свободі, потрібно спочатку відчути на собі пута. Щоб така універсальна істота, як людина, стала творцем, їй слід було обмежити свою універсальність, прикласти творчість до чогось наперед визначеного. Лише володіючи такою обмеженістю погляду на світ, яку створює релігія, людина здатна вступити до суб'єктивно-творчого діалогу з цим світом, діалогу, що має об'єктивні, нескінченно універсальні можливості.

Тому релігія, хоча й обмежує людину, одночасно виявляється здатною вмістити в себе практично необмежені обсяги культурної інформації. Будучи сама обмеженою, за своєю природою консервативною, відповідальною за сталість, традицію, релігійна свідомість, так би мовити, містить у собі нескінченне. Виступаючи формоутворенням культури, як і будь-яка інша ціннісна форма свідомості — мистецтво, мораль або наука, — релігія являє собою універсальне виробництво, таке, що здатне вмістити в собі всю дійсність, стати світоглядом. Тому віруюча людина шукає (і знаходить) у своїх священних книгах відповіді на всі питання. У всякому разі, подібні відповіді її влаштовують більш, ніж будь-які інші: події священної історії додають певного значення подіям, що відбуваються в сьогоденні, вони пояснюють стан всесвіту і положення людини відносно Бога. Події священної історії відбуваються під знаком вічності і тому продовжують існувати і знову відбуватися. Звідси виникає змішання форм минулого і теперішнього часу в зображуваних подіях священної історії. Які завгодно факти і явища навколишньої дійсності в рамках релігійної свідомості здатні набути достатньої інтерпретації й отримати санкцію на існування. При цьому ніякі наукові відкриття чи факти не в змозі порушити принципову топологію виробництва релігійної свідомості.

Це свідчить про те, що релігійна свідомість має власні закони функціонування, виступає як самостійний соціальний організм, а тому є самодостатньою. Наукова, політична свідомість секуляризувалася,

відокремилася від релігії, але при цьому релігійна свідомість не втратила статусу самостійної соціальної реальності. В античні часи філософія була єдиною наукою, що містила в собі все знання. Цим пояснювалася єдність картини світу в античній свідомості: її змістом була сама філософія. Але через диференціацію наукового знання ця спільно-наукова можливість створення картини світу втрачається. Жодна наука сама по собі картини світу не створює. Цю потребу реалізують філософія або релігія. Філософія встановлює зв'язки між науками, але там, де цей зв'язок не встановлюється, відсутня ланка заповнюється релігійним (теологічним) поясненням. В наш час філософія і релігія, так само, як і раніше, створюють узагальнюючу картину світу. Однак філософія реалізує єдність людського знання, релігія ж свідчить про його культурну роз'єднаність, самобутність і неспівпадіння. Наявність загальних догматичних посилань не є приводом до інтеграції релігійних конфесій, але вкидає ідею щодо ілюзорності уявлень різних релігій. Звичайно, ідея єдиної «універсальної релігії», якою тішилися європейські гуманісти, виявилася утопічною надією, що можна поєднати світ, йдучи шляхом моральної історії і відкидаючи сумнівні міфології. Сучасний європейський гуманізм носить переважно світський характер, радше критично налаштований відносно релігійних практик (хоча вже не робить науку останньою надією, тепер такою стала культура). Та ілюзорність міфологічних схем різних релігій не означає, що світ цим схемам не підкоряється, тобто що вони не діють. Релігія залишається, як і раніше, діючою силою, світ людського буття упорядковується відповідно до її силових ліній, історія і політика знаходяться в зоні її впливу. Релігії так само підкоряють своїй логіці предмети соціального буття людини, роблять ці предмети такими, що несуть різні смисли, ці смисли сприймаються як релігійні чи як такі, що набули релігійного визначення і легитимації. Немає жодного фундаментального чи визначального для долі науки і людства відкриття, яке не викликало б необхідності у релігійній санкції, не набуло б релігійної семантики. Світ постає однаковим тільки у своєму науковому висвітленні, але релігії бачать у світі не однакову об'єктивну реальність, а те, що диктується релігійною семантикою цього світу. Так що одну й ту ж реальність люди різних релігій бачать по-різному, тому глобалізований науковим баченням світ все одно залишається культурно різноманітним.

Будь-яка релігія ставиться до світу так, начебто до цієї релігії світ і не існував, не був у змозі реалізувати своє покликання. Тобто, не будучи поміщеним до певної релігійної системи значень, світ ніби не існує, адже світ — це певна впорядкованість, а людина впорядковує світ у своїй свідомості за допомогою релігії. Можна сказати, що якби у людства не було релігії, воно не мало б певної культури упорядкованості. Тільки релігія вперше маркує картину світу, тобто дозволяє побачити світ впорядкованим, у різноманітті порядку, а не в безладності хаосу, отже, побачити світ не в обмеженості тваринних інстинктів і потреб, а в обмеженості нескінченних обсягів культури, у визначеному світо порядку [9]. Але в цьому порядку здатна поміститися нескінченність — культура є нескінченною і неповторною у своїх можливостях і формах. Міфологічні основи різних релігій змістовно не зводяться одна до одної, вчення чужих релігій стосовно своєї картини світу виглядають для людини як абсурд. В цьому плані різницю між неосвіченою й освіченою людиною релігія виявляє парадоксально: перша з них вірить у те, що є необґрунтованим абсурдом (з позиції чужої релігії), а друга — в абсурд (знову ж, з позиції чужої релігії), раціонально обґрунтований. Ще аналіз релігійної свідомості, зроблений Гегелем, показав, що універсалізм можливий лише в сфері об'єктивного, тобто наукового пізнання, але не в сфері релігійного відображення. Для віруючої людини не релігія є об'єктом виправдання й аргументації, а вона сама виступає як універсальна основа для будь-якого виправдання чи пояснення.

Після Гегеля філософія в особі молодогегельянців зайнялася пошуком і обґрунтуванням нової можливості для людської свідомості виступити як фактор історії. Шлях до цього вбачався в реалізації ідеалів просвітництва. Зараз стало загальним місцем відкидати соціальну програму просвітницької філософії як утопічну, відірвану від економічної і політичної дійсності. Але їй належить гносеологічно революційна ідея щодо відкриття тієї ролі у розвитку суспільної свідомості, яку відіграло становлення освіти як окремого соціального інституту [10]. Адже інститут освіти в суспільстві не зводиться тільки до передачі навичок чи навіть практичних знань. Для цього досить повсякденної трудової практики, а певні ідеологічні установки можна сформувати за допомогою релігійно–ритуальної діяльності. Стати віруючою людиною можна поза системою освіти,

лише завдяки культурній традиції, що й було характерно для історії аж до XIX століття, поки освіта не стала предметом зацікавлення з боку державних іституцій. Це істотно посунуло людську думку шляхом гуманізації: суттю освіти є підготовка свідомості до рефлексії, до діалогу зі світом, з іншою людиною, з людським мисленням взагалі, тобто самосвідомість. Самосвідомість припускає певну дистанцію між людиною і світом культури, предметної чи духовної. Самосвідомість знає себе як суб'єктивну свідомість, але як таку, яка спирається на зміст, що є почерпнутим ззовні, за допомогою освіти. Та поставитися до цього змісту рефлексивно, це значить, поставитися до нього критично, суб'єктивно. Через це критика є справді споконвічно необхідним моментом самосвідомості: якщо «Я» відрізняє себе від світу, виходить, воно ставиться до світу критично. Критична свідомість і відносно самого знання теж вибудовує власне ставлення: їй недостатньо накопичення знань, вона прагне до творчої діяльності, в неї є власні внутрішні точки зору для оцінки будь-якого змісту. Присутність критичної свідомості є неминучою в механізмі рефлексії, будучи частиною соціальної дії, вона породжує особливу соціальну реальність, що є обов'язковим продуктом процесу відчуження знання від суб'єкта у вигляді певної системи творчості, прийнятої суспільством. Критичне ставлення не є нігілістичним запереченням чи простими лінощами мислення. Якщо людина освоює світ знань критично, це значить, що, вона освоює його релігійно, при цьому за своїм змістом знання може не бути релігійним. Але якщо її свідомість здатна до редагування знань, ця свідомість стає критичною, вона вже не орієнтується на загальнозначуще, не задовольняється опорою на авторитети, вона вже має здатність вичленувати власну думку і співвідносити її з культурною традицією [11]. Для цього потрібна певна основа у вигляді системи знань, відчуджених від суб'єкта. Такою відчудженою від суб'єкта *системою* виступає інститут освіти. Тому самосвідомість неможлива без освіти, ще ширше — без просвітництва, адже тільки останнє може сформувати певну платформу пріоритетів, необхідну для того, щоб робити вибір та оцінку культурної інформації, тобто ставитися до неї критично. Тому критичне мислення не налаштована нігілістично відносно освіти (це, скоріше, за виразом Гегеля, позиція віри, що не розмірковує), а вважає її своєю умовою і ставить її як свою мету. Можна сказати,

що роблячи вибір серед різних можливих варіантів розвитку реальності, критичне мислення робить політичний вибір, тобто критичне мислення завжди має на увазі позицію *іншого*. Релігійний розвиток звужує можливість вибору, а тому не може виконати роль вектору в людській активності. Тільки людина, що пройшла школу освіти, виявляється здатною до творчості, тобто до критично-творчого ставлення до себе і до життя. Якщо таке ставлення не виникає, не засвоюється, то людина не здатна відрізнити істинне від помилкового, у неї немає варіативного ставлення до життя — єдиною її опорою є релігійність, поза нею, без її оцінки, будь-які культурно-життєві варіанти для релігійної людини виявляються абсолютно рівнозначними — вони для неї не мають сенсу. При цьому людина може мати знання, але її некритичній свідомості однаково, яким є зміст цього знання — помилковий він чи істинний, несе він практичну цінність чи ні, їй досить одного факту його наявності. Релігія пропонує такій свідомості готову модель дії, свідомість же її підхоплює і реалізує, не дозволяючи людині виокремити своє «Я». Тому свідомість неосвіченої людини не розрізняє себе і світ, їй здається, що світ живе за законами її свідомості. Інформація про світ не оцінюється як зовнішня об'єктивність, а сприймається в проекції власного «Я»: розходження між «Я» та світом не виникає, а тому не виникає потреби в діалозі, у розумінні, не формується уміння ставати на позицію *іншого*. Така свідомість будь-який світ підминає під свою логіку, некритично заперечуючи його. Тому свідомість, що не піднялася на рівень рефлексії, діє як винятково суб'єктивна, вона пізнає світ не як відмінний від себе, а пізнає лише себе у світі. Чому на повсякденному рівні свідомості мислення не в змозі схопити ідею? Тому що, з погляду позитивно-практичного ставлення до світу, така позиція абсолютно нічого не дає, вона є непрагматичною. Отже, якби мислення не піднялося до рефлексії, людська культура зупинилася б у своєму розвитку. Критичне ставлення до світу і до знання — це, насамперед, ставлення творче, але воно не зводиться лише до самовираження суб'єкта — цього первинного світу самосвідомості. Щоб таке мислення стало *практично* корисним, воно повинне стати критичним, і тільки таким чином — політичним. Така самосвідомість творить світ і на продукт своєї творчості дивиться як на явище, що відрізняється від себе. На противагу цьому, або суб'єкт не одержує можливість для само-

реалізації, або вона ніяк не відбивається на стані самої культури. Така творчість є несвідомою, її досягнення є випадковими, вони не виступають як результат свідомої і цілеспрямованої дії. Людина не може обмежитися самотворчістю, вона повинна здійснити діалог зі світом і в ньому затвердити себе політично, тобто установити дистанцію між собою й об'єктом своєї критичної свідомості, визначити, чим повинне бути це явище у своєму розумному значенні.

Якщо в стародавньому світі релігія панувала над суспільством, і це відображало обмеженість даної історичної форми самосвідомості, (обмеженість філософського знання), то в наш час завдяки освіті секуляризується і свідомість і політика. Тільки переживши драму зіткнення із суспільством, самосвідомість знаходить можливість діяти, тобто робити щось, що має цінність не для неї особисто, але для культури в цілому. Коли людина не тільки реалізує себе, але створює те, чого до цього часу не було в культурі, можна говорити про рефлексивність, про творчість як таку. Тільки завдяки освіті людина одержує можливість перетворитися із суб'єкта для себе в суб'єкт культури. У противному випадку її творчість перетворюється в ілюзію творчості: у раціоналізацію теологічних догм і в спробу вигнати з релігії містику і догматику.

Отже, якщо кожна людина — це людина культури, а в основі кожного типу культури лежить певна система релігійного бачення світу, то виходить, що людина є обмеженою тим кутом бачення світу, що диктується релігією. Релігія надає розуміння смислів, ідеалів та значень, за допомогою релігії культура створює уявлення про пріоритети. Тому скільки релігій, стільки ж схем світорозуміння й світосприймання. Культура завжди має певний обрій, умовну границю, але саме тому, що ця границя є лише умовною, створеною людиною (читай: релігія створена людиною), стає можливим як діалог між різними культурами, так і діалог культури з предметним світом взагалі.

Та обставина, що теології демонструють повну незацікавленість до картин світу одна одної, говорить про те, що вони будують не картину світу як об'єктивність, а картину світу як культурну цілісність. Саме її просторово-часова впорядкованість цікавить релігію. І саме в такому розумінні релігія потребує теології як засобу для створення наукоподібного, раціонально аргументованого, доведеного вчення, де культурно-релігійні схеми бачення світу

впорядковуються вже за допомогою логічних засобів. Тому немає нічого дивного в тому, що теологічні вчення у різних релігій не піддаються співставленню, порівнянню одна з одною. Ці теологічні уявлення мають змістовно різні об'єкти. Адже суттю теології є не картина об'єктивності, а обґрунтування тієї чи іншої системи релігії, систематизація її елементів та смисложиттєвих схем через впровадження до богослів'я методів філософствування. Теологи можуть бути обізнані у змісті богословських систем одне одного, але це не приводить до питання про можливості узгодження цих систем. Ідея створення «універсальної релігії», що постала у середовищі італійських гуманістів і не сходить як не дуже поширена, але все ще як актуальна ідея для тих, хто в цьому вбачає шлях до поєднання людства в одну культурно поєднану спільноту, ця ідея релігії, що виключала б особливості окремих релігій і поєднувала їхні спільні риси, виникає не випадково в середовищі філософів, а не серед богословів.

Філософське знання — це те, що розвивається, і як знання може бути піддане запереченню. Теологічні концепції є презентацією релігії і в такому своєму вигляді не можуть бути запереченими ніким і нічим, поки жива ця релігія, що їх породила. Можливим є зіткнення між історичними релігіями, але не між їхніми богословськими школами. Звісно, конкретні релігії змінюються, розвивається їхній міфо-семантичний комплекс. Він може ставати об'єктом філософської рефлексії, відчувати на собі різні культурні впливи часу, але цілісність віровчення при цьому залишається незмінною. Поки не втрутиться у справу філософія, у різних релігій буде відсутній світоглядний предмет для суперечок одна з одною, бо релігії існують не для того, щоб об'єктивно свідчити про реальність. А для того, щоб реальність наблизити до власних уявлень, сповістити їй власну категоріальну сітку. Передусім релігійна семантика претендує не на об'єктивну істину, а на істину суб'єктивну, отже, культурно відмінну. Тільки суб'єктивна істина може наголошувати на своєму праві бути абсолютною істиною. Тому у людства стільки незаперечних «абсолютних» істин, скільки існує релігійних систем, що покладені у основу культурних цивілізацій. Спільними у релігій можуть бути не вчення, а особливості і механізми релігійного сприйняття і відображення дійсності, те що належить справі релігійної психології. Релігійна свідомість

в цілому, справді, демонструє цю спільність, що притаманна багатьом релігіям у різних культурах. Навіть людина, думки і поняття якої не отримали належного розвитку, відчуває присутність якихось, хай не зрозумілих, але незаперечних об'єктивних сил в історії. Вони становлять зміст повсякденної релігійної свідомості, через неї релігія постає перед нами у чуттєвій формі. Повсякденна релігійна свідомість є емпіричною (як зауважив Гегель, суб'єктивний дух в ній лише смутно свідчить про дух), але й вона має свою послідовність дій і чуттєвих визначень. Що стосується її конкретного змісту, то він є різним у різних системах культури. Люди, що не розуміють сенсу релігії, переконані, ніби знання сутності різноманітних релігійних учень для них не становить жодного інтересу. Але будь-яка релігія має зміст, що повинен бути представлений як предмет, а отже, переданий за допомогою слова. Наука, що здійснює теоретичну реконструкцію різних релігійних систем, може знайти у них спільне, хоча самі ж системи є принципово такими, що не можуть бути зведеними одна до одної. Філософи, прибічники «універсальної релігії» могли вбачати у різних релігіях спільні для них ідеї, але для реальної релігії є важливим, як це загальне конкретизується, чим воно є як впорядкованим одиничним уявленням. Наприклад, те, що в християнстві названо «священною історією», має дві сторони: з одного боку, це історія Ісуса Христа, події, що у свідомості християнина мають незаперечну достовірність, але, з іншого боку, її змістом є божественне — внутрішній сенс, субстанціональний зміст священної історії, те, що й може стати предметом філософського дослідження. Змісту будь-якої історичної релігії притаманна подвійність: є зовнішні події, їх одиничний, доведений до індивідуалізації бік, і є дія всезагальних законів, що відкривається в ньому. Ідея «універсальної релігії» була теоретичним перебільшенням, тому що різні теології не можуть мати спільних точок відліку. В релігії можна вгледіти пояснювальну концепцію, але це буде не наукова, а культурна концепція, підкреслено суб'єктивна. Божественні імена несуть у собі не інформацію про об'єктивну реальність, а різноманітні смисли, вони перебувають не у центрі об'єктивного пізнання і перетворення світу, а в центрі його суб'єктивно-культурного освоєння, тобто містяться виключно у свідомості і як свого джерела також мають свідомість — суб'єктивне, а не незалежну від людини природну

реальність. За релігійними ученнями стоїть не реальне освоєння людиною світу (хоча релігії свідчать про характер і ступінь його засвоєння людиною, але це зовсім інше: релігії свідчать не про світ, а про становище людини у світі), а певний культурно-символічний простір, семантику смислів, які «нав'язані» предмету. По суті, Бог як обов'язкова ідея будь-якої релігії у найбільш загальному розумінні — це лише персоніфікована діяльність людини взагалі, глобальна суб'єктивність і універсальність. Саме через релігійне осмислення такі характеристики людської діяльності і виробництва, як створеність та універсальність, стають домінантними символами культури. Для будь-якої культури своя релігія є семантичною очевидністю, а реальна історія виконує роль її контексту. Тому зрозуміти зміст релігій можна тільки в їх історичному розвитку, бо на різних відтинках розвитку культури віра видозмінюється і визначає себе як відмінний зміст.

На відміну від релігії загалом, і теології в тому числі, особливістю філософії є рефлексія, філософія передбачає діалог, при цьому не тільки між суб'єктивним і об'єктивним, але й між суб'єктивним і суб'єктивним. Тим самим філософія передбачає вихід за межі будь-яких релігійних застанов. Для теології ж, як зазначав ще Гегель у лекціях з філософії релігії, потрібним є лише одне — щоб у людини була релігія, а чи знає людина щось про Бога чи ні, або взагалі немає значення, або носить характер чогось зовсім суб'єктивного, бо нікому, по суті, не відомо, що є Бог. Його судження вельми дотичні до предмету наших міркувань. Релігія містить чинники, які унеможливлюють міжкультурний діалог, як було розглянуто нами вище. Але той же Гегель не згодний з тим, що не можна уникнути суб'єктивізму у пізнанні, якщо розглядати проблему Бога: Бога пізнає людина, а людина, що пізнає, є дух, що знає, а отже, пізнання Бога є відношення духа до духа — саме це покладено у основу релігії. Культурологічною задачею філософії є пошук нових смислових передбачень, тоді як релігія наперед визначає рух всередині визначених смислових орієнтирів. До речі, тому Гегель наполягає на тому, що філософське осягнення релігії повинно ґрунтуватися на змістовній, позитивній релігійності. Уявлення, що свідомості доступне лише конечне, що вона в змозі сказати лише про те, що не відноситься до божественного, покладає рефлексію як заперечення. Насправді, розум — єдиний ґрунт, де релігія може

перебувати у себе, абсолютна свідомість є Бог, вся істина і вся дійсність. Релігія є ідеєю духа, що покладає ставлення до самого себе. Свідомість як така є скінченною свідомістю, але релігія теж є свідомість і тим самим містить у собі конечну свідомість, але ця конечна свідомість є момент абсолютного духа. Релігія є знанням божественного духа про себе через опосередкування конечного духа. Тому, вважає Гегель, за своєю найвищою ідеєю релігія не є справою людини, а є у своїй сутності вищим визначенням абсолютної ідеї. Можливість поглянути на релігію не тільки зсередини культури але й з позицій іншого, дає тільки філософія. Тому саме в філософії цінується особистість, індивід, момент авторської творчості, в той час як релігійна свідомість постає як творчість підсвідомо колективна, її суб'єкт є неіндивідуалізований (персоніфікація й індивідуалізація — не одне й те ж саме). Рефлексійна діяльність дозволяє вийти за межі колективних уявлень, подивитися на них з іншого боку, поглядом стороннього спостерігача. Існує думка, як вказував той же Гегель, що релігія, знання Бога є лише тільки вірою, що опосередковане знання взагалі належить вилучити зі сфери релігії, бо воно нищить і принижує віру. Але безпосередність віри і опосередкованість знання — це лише однобічні абстракції. Істинне мислення є осягнення у поняттях, воно утримує їх у собі, не виключаючи жодного з них. Безпосереднє знання існує на рівні буденної свідомості, воно містить у собі лише впевненість у тому, що предмет є: я знаю, що Бог є, так само як я певен у своєму бутті, я певний у бутті Бога. Подібна емпірична точка зору не замислюється над питанням про її необхідність, тому що подібні питання ведуть до пізнання, а пізнання є тим злом, якого буденна свідомість намагається будь за що уникати. Отже, буденна релігійність не може містити знання: безпосередності знання не існує, бо безпосереднім знання може бути лише тоді, коли у нас відсутнє усвідомлення його опосередкованості, але й тут воно є опосередкованим. Будь-яке знання, в тому числі й релігійне, є опосередкованим: до якої б релігії людина не належала, вона завжди є навченою і вихованою в межах цієї релігії і знає, що саме через це виховання вона отримала своє знання, що знання опосередковане навчанням, освітою. Християнська віра своїм джерелом вважає боже одкровення. Але те, що віра опосередкована одкровенням, не є випадковим, це є суттєве по відношенню до віри — вона є

не неопосередковане, а опосередковане. Лише з боку суб'єкта віра сприймається як дещо, що міститься в ньому визначально, людина може полагати, що віра лише прокидається в ній і тим самим доходить до її свідомості. Така позиція була, наприклад, притаманна філософії Платона, якщо сприйняти його вчення лише зовнішнім чином: що знання є пригадуванням людиною того змісту, який був закладений у неї визначально, у деякому попередньому існуванні. Насправді, коли людина уявляє собі Бога, це уявлення відразу опосередковується: тут є предмет — Бог, а відношення до предмету завжди є опосередкованим — в релігії свідомість здійснює перехід від одного змісту до іншого, від конечних речей (тимчасових речей світу) або від конечності нашої свідомості (від «я») до безкінечності, що є опосередкованою як Бог. У нашому розумінні Я і Бог є відмінні, оскільки вони співвіднесені одне з одним, вони мають тотожність. Тому знання про Бога набуває форми доказів буття Бога, для людини її знання про Бога і є самою релігією, пояснення цього знання є поясненням цієї релігії.

Гегелівські міркування приводять до такого припущення: якщо мислення спроможне робити своїм предметом будь-який об'єкт, то і релігія може бути предметом мислення. Як подальший крок, завдяки філософській рефлексії стає можливою і теологія: філософія надає свободу мисленню і передбачає свободу мислення. Але свобода мислення розповсюджується і на зміст, тому відбувається розрив між мисленням і змістом. Мислення є нове ставлення до віри, мислення створює пояснення, догматику. Тим самим висувається вимога внутрішнього мислення. Але метою внутрішнього мислення в релігії виступає *всезагальне у вигляді віровчення*, тому в ній індивід повинен відмовитися від безпосереднього веління серця, своїх безпосередніх переживань: свобода в релігії, як помітив Гегель, є суттєвою лише в тому випадку, якщо вона доцентрована до сутнісної волі. Тому завдяки механізму рефлексійних міркувань релігійна думка в особі теології отримує здатність до динаміки, а релігійна свідомість стає дворівневою: теологічна думка перебуває на її верхніх східцях, а на нижньому рівні переважає обрядово-міфологічний комплекс релігії, де за допомогою культу божественне отримує зримого вигляду, постає образ божественного. Поява людини в релігії може виступати у вигляді подібного людині образу Бога (волюднення Бога, як у християнстві) або Бог може

тимчасово набувати людської подоби або іншого образу наявного буття. У образно-міфологічній компоненті релігійної свідомості надприродне проявляє себе у зовнішньому світі, виступає як момент наперед даної єдності Бога і людини. Людське Я може абстрагуватися від всього зовнішнього, тимчасового, від роздвоєності світу. Така самосвідомість духу (згідно з Гегелем) є вічний абсолютний момент вічного життя, він постає у думці про безсмертя душі.

Доречним з вищезазначеного є питання про те, що роздвоєння релігійної свідомості на теологічно-богословську і буденну приводить до змін у бутті культури і культурній стратифікації людства. Передусім така ситуація всередині релігії диктує необхідність у інституті просвітництва. Тепер для релігії необхідним і важливим є наявність освічених людей, які отримали певний обсяг знань. Перед людством постає проблема пошуку форми просвітництва, адже навчання шляхом просвітництва не повинно збурювати почуття, викликати інтерес і потяг до суб'єктивності — в такому випадку навчання перетворюється на проповідь. Менше з тим, знання про зміст того, що покладено в основу релігійного почуття, повинно стати предметом навчання, це знання не може бути наслідком безпосереднього релігійного переживання, наслідком тільки індивідуального досвіду, це знання набувається лише шляхом освіти і навчання. Почуття повинно бути опосередковане знанням, тільки так дух людини набуває свободи, а віра спроможна виступити як абсолютна тотожність змісту і суб'єкта, отже, виразити абсолютну об'єктивність.

У системі просвітництва релігійна свіомість не тільки розвиває і зміцнює себе, але й набуває додаткових проблем — неуникною є суперечка між вірою і розумом за визнання їхнього статусу на шкалі пізнавальних вартостей. У цій суперечці релігія встановлює пізнавальний рубіж перед просвітництвом, але при цьому й сама покликана вирішити задачу власного раціонального самовиправдання. Адже чим вищою є освіченість, тим більш аргументованим повинно бути будь-яке вчення. Проблема співвідношення віри і розуму, філософії і теології в історії пізнання розглядалась у різних культурах, з різних позицій, спільним є один висновок — їх аналіз дає відповідь на питання — чи можливе осягнення релігії розумом і чи здатний розум бути інструментом розв'язання культурних суперечностей.

Як можна побачити, у культурах аврамічних релігій присутня найбільш радикальна позиція у вирішенні цієї проблеми, її можна назвати позитивною: вона виходить з відомого постулату цих релігій: релігія дана Богом, одкровенням, тому авторитет віри, що стоїть на одкровенні, не тільки вищий за розум, але й перебуває за межами його царини, розум не може посягати на право займатися істиною і вченням релігії. Як наслідок, доводи розуму, тобто філософії, повинні виходити з того, що сам розум є підлеглим теології. Наслідком такого підходу до оцінки ролі і можливостей філософії була поява концепції «подвійної істини», за допомогою якої середньовічна філософська думка намагалася відстояти своє право на отримання знання, що не співпадало з висновками теології. Тобто, виходило історично, що вільне існування філософської і теологічної істин, ніби як таких, що не зачіплюють одна одну, не є можливим: у віри і релігійного вчення, на якому вона стоїть, залишається обмаль шансів встояти у культурі, пов'язаної з просвітництвом, якщо розум переконається у неспроможності вчення. Це треба розуміти в тому розумінні, що системи теології застарівають, що релігія здатна відмовитися від претензій на незмінність і вічність певних тверджень, що стосуються картини світу, але релігійність сама по собі має іншу природу і підтримується зовсім не нерозвинутістю знання, а має загально-світоглядну основу. Релігія не є наслідком незнання, але вузькість пізнання приводить до збіднення самої релігії, тоді як розвиток пізнання може зміцнювати її позиції. Такою була в новочасній європейській культурі, пов'язаній з історією протестантських рухів, особливо у німецькому Просвітництві, оцінка значення пізнання для релігії. Тоді як французьке Просвітництво, критикуючи релігійний обскурантизм, практику церкви, поширювало цю критику й на феномен релігії загалом [12].

Європейська культурна традиція, пов'язана з виступами проти релігійного обскурантизму, проти заперечення здатності розуму пізнати релігійні істини і сутність релігії взагалі, розгорталася на фоні пошуків шляхів до інтеграції суспільства і культурного взаєморозуміння. Наслідком цього постало уявлення про спроможність філософії пізнати релігію, що сам релігійний агностицизм є наслідком більш загальної позиції — філософського агностицизму — всупереч ще кантівській критиці здатностей розуму і тієї ірраціоналістичної традиції, що була наслідком цього, — що усвідомлення

Бога своїм витоком має тільки почуття і не може бути перенесеним у мислення. Якщо ми виключаємо Бога з області розумного осягнення, то тим самим ми залишаємо йому лише простір випадкової суб'єктивності. Атеїзм, до речі, багато в чому був наслідком такої позиції, тому що, зводячи Бога до чуттєвого сприйняття, ми робимо висновок, що він є результатом слабкості, страху і властолюбства. Не випадково Гегель філософію релігії визнавав вищою філософією: на його думку, релігія взагалі остання і найвища сфера людської свідомості, чи то думка, воля, уявлення, знання чи пізнання; вона є абсолютний результат, та область, до якої людина вступає як в область абсолютної істини.

Якщо на теоретичному рівні релігійна свідомість у особі теології вибудовує аргументовану й впорядковану систему віровчення, то на нижчих рівнях релігійна свідомість позначена відсутністю будь-якої раціональної самоінтерпретації. Для пересічної віруючої людини досить того, що її релігія дає їй смисл життя, визначає її вартісні орієнтири, до її свідомості не потрапляє думка, що вони можуть мати потребу у якійсь там раціональній інтерпретації. Пересічному мисленню досить його віри, віра для нього виконує роль аргументу. Але ж ми бачимо, що релігія найчастіше спирається саме на буденну свідомість. Але тим самим у сферу релігійного мислення привноситься та форма мислення, що не опікується змістом істини, а виявляє вірогідність, правдоподібність. Розуміє релігію лише у зв'язку з іншими обставинами і подіями. Основою такого мислення завжди залишається авторитет, воно є некритичним також у ставленні до самого себе та сприймає нігілістично будь-яке знання, що розбігається з його думкою. Авторитарність як якість релігійної свідомості має той слабкий бік, що будь-який авторитет теж повинен спиратися на щось зовнішнє. Авторитаризм є поганим помічником у питанні про істинність священної історії, коли заходить мова про її вивчення, наука ж не може посилатися на божественне одкровення.

Безумовна і абсолютна довіра до авторитету, що демонструє повсякденна релігійна свідомість, позбавляє її будь-якої здатності до самоінтерпретації. Буденне мислення «не помічає» самого себе: так людина протягом свого життя пізнає себе з боку відмінних рис зовнішності, вмінь, навичок, можливостей, але не помічає механізму мислення, того, як вона мислить. Людина освічена здатна

на рефлексію по відношенню до власних вірувань, людина, яку обійшла освіта, просто живе «всередині» них. Тому повсякденне релігійне мислення не вдається до виправдання релігії, тобто не має проблеми аргументу, воно не робить релігію предметом рефлексії. Пересічна людина задовольняється тим, що релігія маркує їй смисл життя, диктує вартісні орієнтири існування. Припущення про те, що релігія, у свою чергу, має потребу в певних аргументах чи санкціях розуму, їй просто не спадає на думку. Увесь світ для неї є організованим за законами її релігії, таким світ є для індивіда з часу його народження, світ його релігії для нього є природним, тому немає сенсу очікувати від нього якоїсь аргументації — адже він сам виступає фундаментальною умовою існування [13]. Цікаво, що доводи розуму не посилять чи не послаблять цієї впевненості релігійного почуття. Буденна релігійна свідомість економно уникає зайвої раціональності, вона визнає абсолютну владу особистої віри і не претендує на створення будь-яких власних гіпотез по відношенню до готового, такого, що приймається без міркувань, віровчення. Віра, що спирається на буденну свідомість, цілком фундаментальна і не вимагає для себе додаткового підтвердження своїх повноважень.

Міфологічні основи різних релігій змістовно не зводяться одне з одним, вчення чужих релігій по відношенню до своєї виглядають в очах віруючої людини як абсурд. В цьому розумінні різниця між освіченою і неосвіченою людиною постає парадоксально. Перша з них вірить у те, що є, з позиції чужої релігії, раціонально необґрунтованим абсурдом, а інша — вірить у абсурд (знову ж таки, з позицій чужої релігії), раціонально обґрунтований. Аналіз релігійної свідомості говорить про те, що універсалізм є можливим лише у сфері об'єктивного, тобто наукового пізнання, але не у сфері релігійного відображення. Для віруючої людини релігія не може виступати об'єктом виправдання і аргументації, навпаки, вона сама виступає як універсальна основа для будь-якого виправдання і пояснення. Філософія приходить до ідеї просвітництва, коли зайнялась пошуком і обґрунтуванням нових, відмінних від релігійних, можливостей для свідомості людини виявити себе як фактор історії: якщо релігійний шлях розвитку історії вичерпав свої можливості як єдино можливий шлях для історії, то обретіння людиною себе в історії повинно бути здійсненим шляхом

просвітництва. Тож логічно, що європейська просвітницька традиція приходить до думки про необхідність подолання влади церкви у суспільстві і, як крайній варіант просвітницької позиції, формується погляд на релігію як на вищу силу людської несвободи. Але наскільки виправданою виявилася ідея безрелігійного шляху для людства, чи може освіта і просвітництво дозволити собі залишити релігії місце тільки у сфері людської повсякденності, приватного життя? Інститут освіти у суспільстві не зводиться тільки до передачі навичок чи навіть знань. Передусім, його задача — розуміння мікрокосму і макрокосму [14], світу поза будь-якої світоглядної традиції, того, що за звичаєм називають науковим світоглядом — світ є єдиним і спільним для всього людства. Але ідея божественного замислу цього світу у кожної релігії своя. Не зважаючи на логічну суперечливість, ідея попереднього божественного замислу своєю обов'язковою наявністю в міфології будь-якої культури говорить про її необхідність, тому що ця ідея звільняє людину від обов'язку знову і знову повідомляти смисл буттю, адже у релігії за допомогою ідеї божественного промислу світ цим смислом виявляється проникнутим визначально. «Невидима рука» ринку, на думку В. Гьосле, є секуляризованим проявом божественного провидіння [15]. Якщо б світ у своїй основі мав єдиний замисел, тобто єдину ідею, людство обмежилося б апріорно єдиною системою смислового відліку, історія людства постала б як єдина історія людської цивілізації. Але Бог існує не як єдина об'єктивна реальність, а як реальність суб'єктивна, яка дробиться, множиться, тобто є феноменом культури, а у культур багато обличь. Поступове сходження до єдиного для всіх Бога — не більше, ніж мрія людства, яку бажала побачити втіленою у життя філософія Нового часу. Європейський пантеїзм виходив з того, що природа і є Бог, отже, є вірогідність і навіть необхідність, що люди поєднаються у єдиній вірі, заснованій на науковому пізнанні Бога. Тож наука у своєму метафізичному захопленні природою породила ще один міф — що розвиток пізнання здатен зупинити релігійну ворожнечу. Дійсно, наука стала спільним надбанням для людства. Її досягнення визнаються і використовуються всіма, але люди при цьому зовсім не схотіли відмовитися від своїх релігій, а на платформі єдиної науки їм вдалося поєднатися набагато менше, ніж сотні років тому людство поєдналося на платформі світових релігій. Реальність сакрального

виявилася для людини важливішою за універсалізм пізнання, не зважаючи на те, що саме результати пізнання, а не релігійні вчення змінили умови самого людського буття. Світ предметної культури змінився до невпізнання, але так само залишилися актуальними проблеми смислу буття людини. Побутові зручності і технічні досягнення не вплинули на зміст міфологічних питань, а лише загострили їх. Втрату релігійності, віри у Бога філософія осмислила як вищу трагедію людини. Світ, якщо з нього піде релігія, стане божевільним, буття — абсурдним. Бог — один з тих екзистенційних міфів, без яких існування людини є неможливим. Адже поняття про Бога є поняттям про те, що визначає смисл людського існування, приймаючи існування Бога, тим самим людина наперед визнає, що в її житті є наявним смисл, за допомогою цього уявлення вона знімає з себе відповідальність за нібито позбавлене смислу власне існування. Людина усвідомлює, що її можливості є універсальними, а це означає, що майбутнє принципово не прочитується, не гарантується. Ідея Бога, наявності смислу у людському існуванні як існуванні створеного за божественною ідеєю істоти, надає гарантію людській творчості, примушує людину жити і творити реальну історію. Але діалектика свободи людини полягає в тому, що свободі необхідна метафізична рамка, що її обмежує. Релігійна ілюзорність панує над людиною саме тому, що вона є необхідною їй для діалогу зі світом. Людина не може бути вільною абсолютно. Тобто вона не може бути вільна від необхідності мати точку опори, бо, спираючись на ту чи іншу релігійно-міфологічну систему, людина будує і свою діяльність у світі і саму картину світу.

Світоглядні підстави культурного осмислення історії: між циклічною і есхатологічною моделями культури

Проблема світоглядної взаємодії, викликана неуникністю міжкультурних контактів як єдино можливою картиною історії людства взагалі, а не тільки характеристикою історії з часів європейського Модерну, не раз ставала об’єктом уваги філософії і соціології. До того ж ця тема передусім поєднує філософський дискурс з методологічними пошуками у соціології і політології, то ж навряд чи тут за філософією залишається монопольне право на її тлумачення, причому не тільки в онтологічному, але й у гносеологічному

змісті. Роль філософії як методології ніколи не обходили увагою, в останні роки її методологічний статус передусім розглядається у відповідній літературі у зв'язку з впливами на філософію і соціологію розвідок франкфуртської школи, передусім Т. Адорно [16].

У літературі можна прослідковати певну парадигмальну позицію трактування культури, хоча, як правило, дослідники погоджуються, що важко віднайти її певне визначення, більшість авторів схиляється до її субстанціонального визначення.

Культурне маркуваня соціального простору визнається тією субстанційною основою, на якій формуються та розвиваються численні складові суспільного життя. Навряд чи належить заперечувати проти трактування культури як певної субстанції суспільних процесів. Саме так ця проблема і постає у філософському дискурсі. Наприклад, Адорно, що виступив проти соціології знання, відстоює право визнати поняття тотальності як засадниче для методології соціального пізнання. На його думку, суспільство можна мислити тільки як деяку негативну всеохватну тотальність. Критичний раціоналізм, якого не влаштовують теоретичні рішення «чистої» науки, намагається вирішення чисто теоретичних програм пов'язати з певними, передусім, практичними питаннями. Тому за буттєвістю культури вбачалося не тільки одночасне охоплення всіх соціальних зв'язків, але й, спираючись на її всезагальність, постає погляд на культуру як необхідний шлях вирішення всіх глобальних соціальних проблем. Але з іншого боку, така всеохватність здатна привести до того, проблеми вдасться лише намітити, а не проаналізувати, заявити про претензію на вирішення, а не означити шлях їх вирішення [17]. Оскільки об'єкт мислиться через суб'єкт, то їх протиставлення і протистояння є лише видимістю, тому що протистояння суб'єкта і об'єкта, теорії і практики зникає у суспільній тотальності — в об'єктивності суб'єкт впізнає сам себе.

Але, визнаючи слушність подібного тлумачення, постає питання, як визначити тотальність буття культури саме як засадничу метафізичну парадигму, якими є її атрибути, чим окреслюються її межі?

В сучасній європейській соціальній філософії традиційно постає поділ суспільства на дві сфери — публічну і приватну. Саме такий поділ започаткував античну демократію, що визначила, врешті решт, систему європейського бачення соціального буття

й історичний шлях європейської культури. На це вказувала ще Г. Аренд [18]. На думку Аренд, у основі поділу життя на приватне і публічне покладена природна господарська діяльність, спільне задоволення вітальних та соціальних потреб суспільства, яке потребує підтримання життя окремих індивідів у суспільній формі. Але господарська діяльність жорстко і раціонально регламентується не тільки вітальними потребами людини, треба зважити, що вона детермінована й природним чином, незалежним від нашої ментальності. Тому тотальність природного закону суспільство долає тотальністю регламентованої праці, вона стає технологічною тотальністю, так би мовити, культурною надбудовою над тотальністю природи і її законів, природа вписується в межі соціального простору.

З іншого боку, існує світ поза межами господарського спілкування, простором якого спочатку постав давньогрецький поліс, де природа і технології вже не диктують свої умови. Тут публічна сфера стає тією площиною, де розгортається культурне життя. Тому політика відґуртовується від економіки, вони постають як два типи систем. Соціальний простір стає забарвленим політично. Політична сфера доволі повільно виокремлює себе з системи суспільних відносин, перебуваючи у контакті з соціальним чи економічним. Ця її відокремленість усвідомлюється далеко не відразу. Європейське Середньовіччя об'єднує соціальні процеси, маркуючи їх сакральністю. Взагалі, думка про те, що політичне має бути автомізоване від релігійного, ми можемо побачити тільки з часів Макіавеллі, а дістає свого завершення секуляризація політичного життя у подіях Французької революції 1789 року. Тому процес витіснення релігійного у сферу приватного життя започатковує раціоналізацію політики. Ну а політика відриває господаря від свого домогосподарства. Через це сфера господарювання набуває у соціумі другорядного значення, натомість соціальне життя стає забарвленим політично. Культура розгортається у публічній сфері, суспільство постає площиною розгортання політичної діяльності, а в певних історичних умовах можна говорити, що публічне збігається з політичним. Невипадково у своїх творах, передусім у книзі «Становище людини» Г. Аренд, в межах філософського дискурсу, обґрунтовує такі поняття як «влада», «насильство», «справедливість», що стали надбанням політичної філософії.

У зв'язку з цим постає декілька питань. Питання перше — про тотальність соціального простору як співвідношення приватного і публічного в суспільстві, їх культурний діалог. У Давній Греції економічні відносини належали до сфери приватного життя, як все те, що забезпечувало біологічне продовження роду. Економічний бік життя мав значення для політичної сфери лише тою мірою, якою багатство дозволяло людині мати вільний час для активного політичного життя у полісі, а земельна власність перетворювала її у члена громади. Г. Аренд звертає увагу на те, що давньогрецька філософська думка виявилася неспроможною піднятись над тотальністю приватного і публічного, екстраполюючи їх одне на одне. Як приклад подібного, маємо концепцію «ідеальної» держави Платона. Аренд вказує, що Платон нав'язує полісній системі матрицю ойкосу. Платонівські судження спирались на потужне соціальне підґрунтя, а для давньогрецької історії мали фатальні історичні наслідки.

К. Коукер звертає увагу на те, у західній свідомості постають два нових і різних культурних світи — центрально-європейський і середземноморський: Долі Північної Африки і Європи були історично тісно пов'язані торгівлею, війнами, переміщенням населення. У давнину ми можемо виокремити середземноморський світ (тобто, умовно кажучи, Захід і Схід) у греко-латинських його частинах, коли Захід включав у себе у тому числі й Північну Африку. Однак по мірі розповсюдження ісламу остання стала частиною Азії в культурному і економічному відношенні. Дискурс ототожнення полісу та ойкосу, держави й господарського об'єднання у формі родинного клану, бенефіцію, лену, феоду, деспотії, мануфактури чи фабрики відтоді отримав потужну історичну традицію і породив, як зауважує К. Коукер, відповідну суспільну практику. Повз неї пройшли лише держави-комуни Північного Середземномор'я. Що стосується держав-деспотій в Азії або тих політичних систем, що постали у Середньовіччі, то притаманна їм подібна практика була не тільки розповсюдженою, але й стала взірцем для розбудови тоталітарних режимів у епоху Модерну. Впливи державотворчої концепції Платона знайшли відголосок у утопічних соціалістичних ідеях. Тотальність господарювання втілюється в уявленні про державу, де замість управління людьми постає управління речами.

Вже Е. Гуссерль наприкінці свого життя почав сумніватися в тому, що існує єдина історія людства, за образ якої слід взяти Європу, що європейський вигляд світу був лише моментом історії. Кінець XX — початок XXI століття приводить до кардинальних змін комунікативних процесів в житті суспільства, їх місця та ролі. Інформатизація залучає до політичного життя периферійний соціальний простір. Завдяки сучасним комунікаціям простір, далекий від центру держави, поступово пересувається до її епіцентру. Тут ми зустрічаємося з тотальністю політико-комунікативних технологій, що в умовах сучасного інформаційного суспільства стає однією з важливіших умов оптимізації процесу функціонування політичної системи та публічної влади. Комунікативна сфера починає детермінувати формати політичних відносин. Комунікація стала системоутворюючим елементом політики і набула у ній нового онтологічного статусу, вона успішно позбулася свого колишнього допоміжно-технічного характеру, Європа поступово перетворюється на багатокультурний суспільний простір.

Сучасний світ розколюється на нові протилежності, а їхньою основою вже є не ідеальні розбіжності, а соціальні відмінності. Саме вони породжують боротьбу стилів мислення, а за останніми стоять відмінні соціальні умови, що конкурують між собою. Одна тільки релігія дозволяє, як і раніше, поєднати різні соціальні системи, в тому числі й відмінні політично. Культура постає перед тотальністю ідеології, причому «окремі» ідеології не конкурують з нею, а залучені до неї як її моменти. Тотальна ідеологія включає в себе світогляди всіх соціальних груп. Така ідеологія починає претендувати на об'єктивність, тому що відносно неї складається враження, ніби вона стає вільною від цінностей будь-якої соціальної групи, що вона перестає бути інструментом викриття окремих інтересів, тотально покриває собою весь соціум.

Таким чином проблеми політичної комунікації виявились на сьогодні наріжною ланкою, котра об'єднує воєдино цілий спектр соціально-філософського дискурсу, в межах якого ідеологія отримує статус його об'єкту і диференціює предмети соціально-філософського знання на соціальну і політичну філософію, філософію права і філософію моралі, філософську антропологію та філософію історії. Такою склалася система соціально-історичних наук з тих часів, відколи у XVII столітті Жан Боден написав свій

«Метод легкого пізнання історії», вперше поставивши питання не тільки дослідження природи держави [19], але й методології історичного дослідження і його викладу.

Комунікативний погляд на природу публічного простору, визнання сутнісної ролі комунікації в політичних процесах має давню традицію у соціальній філософії. Вона бере початок ще від творів античних мислителів — Платона, Аристотеля, Цицерона, на її здобутки спирались знакові трактати Середньовіччя і Нового часу, залишені нам у спадок Томою Аквінським, Н. Макіавеллі, Ш. Монтескьє, Дж. Локком. В постмодерну епоху теоретичні конструкти комунікативного дискурсу втілилися у творчості філософів екзистенціалістської та персоналістської спрямованості. Екзистенціалізм — це наслідок розчарування у оптимістичних віруваннях попередньої епохи. Розчаровані інтелектом філософи і письменники відзначали, як часто думка залежить від прагнень, бажань, забобонів, умовних рефлексів, нарешті, просто звичок, які до мислення і інтелекту зовсім не належать, що в нашому житті присутнє ірраціональне і підсвідоме. Але тут став виразно помітним зв'язок тотальності комунікації не стільки безпосередньо з проблемами політичної структури, скільки зі специфікацією людини як феномена спілкування. Так у другій половині минулого століття окреслюються контури філософської течії, котра зосереджується вже переважно на тотальності комунікації, за що отримує назву комунікативної філософії. В останні десятиліття комунікативну проблематику не обійшли увагою й вітчизняні дослідники — А. Єрмоленко, Л. Ситніченко та інші [20]. Але найменш дослідженим у цій галузі аспектом комунікативного дискурсу залишається метафізично-онтологічний вимір соціального простору.

Комунікація — складний поліфукціональний та поліструктурний процес становлення усвідомлених і доцільних контактів між різноманітними агентами культурного буття суспільства.

В онтологічному вимірі проблема діалогу культур потребує свого розгляду через концепти простору і часу, адже ці концепти належать до фундаментальних понять філософії та культури, відіграють важливу роль в теоретичному, метафізичному та гносеологічному дискурсах, дескрипції комунікативних процесів. Неусвідомлено людство визнавало їх визначальне значення ще на ранніх фазах розвитку людства — в стародавніх міфологічних, релігійних

чи філософських системах просторово-часова структура розглядається як генетично-онтологічне начало буття. Час персоніфікувався у давньогрецького Хроноса, що пожирає народжених ним же самим дітей, культура постає як його плинність, а саме тому час є засадничим онтологічним міфом європейської культури.

Невипадково через категорії простору і часу людство осмислювало свою значущість, позначало ідею майбутнього розвитку суспільства. Звичайно, ці категорії по-різному інтерпретувались в природничих, філософських, мистецтвознавчих, політологічних доктринах. Природа, яку відкриває наукове мислення Нового часу, стає глобальним поняттям, що зводить багатоманітність феноменів до єдності та єдиноподібності принципів. Слідуючи цій просвітницькій позиції наукового розуму, і влада своє панування починає розглядати як організацію, у якій панування протистоїть одиничному як загальне, як втілений у дійсність розу [21]. Якщо в європейському суспільстві XIX століття повністю домінувала тотальність фізичної парадигми простору і часу, яка свою всезагальність обґрунтовувала доробком природничих наук доби Модерну, то розвиток методології та епістемології гуманітарного пізнання в Постмодерну епоху дозволив усвідомити. що людство існує не тільки і не стільки в межах ентропійного природного часо-простору, скільки в специфічному соціальному, тобто в онтологічних координатах суспільної культури. В дискурсивну практику гуманітарних досліджень вже увійшли такі поняття як соціальний час та соціальний простір, вони, так би мовити, були відновлені в правах і наповнили новим онтологічним змістом такі концепти архаїчної культури як сакральний та профанний час, а у християнській культурі — есхатологічний час тощо. Завдяки М. Бахтіну, який, досліджуючи художні комунікації, вводить в ужиток поняття хронотопу, потім це поняття з теорії мистецтва і літературознавства поширюється до інших форм знання. Стала відомою думка М. Бахтіна, що прикмети часу розкриваються у просторі, а сам простір усвідомлюється і вимірюється часом.

Логічно припустити, що особливого роду взаємовідносини між простором і часом інваріантно існують у будь-якій комунікативній системі — чи то у політичній, мистецькій, технологічній або у соціальній комунікації. Просторово-часова тотальність, хронотоп являє собою такий структуроутворюючий феномен, який видіграє

визначальну роль у тому, яким способом втілюється існування кожного конкретного комунікативного акту, комунікативної дії. В сучасній філософській та науковій літературі найчастіше виділяють три основні моделі часу — ентропійну, есхатологічну і циклічну. Перша модель була створена для опису переважно фізичних процесів, вона постала в часи формування термодинамічної науки й формулювання другого закону термодинаміки та імперативу теплової смерті всесвіту. У ґрунт цієї концепції було покладено принцип анізотропності, тобто незворотності і незмінності минулого. Сутність ентропійної моделі полягає у визнанні плину часу як процесу постійного зростання ентропії, безладу і хаосу. Саме під впливом цієї концепції поширюється уявлення, що, оскільки люди не мають ніякого впливу на свою історію, пошук смислу історії як тотальності позбавлений сенсу, є черговою метафізичною вигадкою.

Есхатологічна модель постає значно раніше, ніж ентропійна, це християнська концепція часу і за своєю природою вона є суто соціальною. Тією мірою, як зростає усвідомлення роздільності між мирським і космічним порядком, уявлення про космічний порядок стають більш раціоналістичними. Все більш явно робиться наголос на його трансцендентності. Міфологічний час поступається більш історичному відчуттю часу. Есхатологічна темпоральна модель дуже схожа в одному моменті на ентропійну: як і ентропійна, вона визнає лінійний характер перебігу часу, але «стріла часу» тут скерована у протилежний бік. Якщо в природі панують ентропійні процеси, то у соціумі, навпаки, негаетропійні. Таке тлумачення часу, яке було окреслене ще Августином Аврелієм, стало домінуючим для західно-християнської культурної традиції. У XX столітті його певним чином модернізував П. Тейяр де Шарден: історія людства, на відміну від історії природи, не є рухом у бік ентропії, руйнації, смерті, а навпаки, це рух до подолання смерті, воскресіння і безсмертя. Августин пише про два Гради, про два Єрусалими — земний і небесний. Люди, що їх населяють, живуть разом, зовні ніби нічим один від одного не відрізняються, але відмінність між ними в тому, що мешканці земного граду думають лише про земні блага, про плоть і земні втіхи, їх земне життя проходить на службі рукотворним речам, замість того, щоб поклонятися Творцеві. Тільки у Небесному Граді можливе істинне служіння Богу,

тому що блага земного світу тимчасові, тоді як благо Граду Небесного — вічне. Ідея ця не втратила актуальності і дотепер — якщо в концепції Августина Аврелія рух — це становлення Града Божого (Civitas Dei), то в концепції Тейяра де Шардена — культурне безсмертя через ноосфероґенез.

Циклічна концепція часу хоча є найстарішою, але не забутою формулою культурно-історичної інтерпретації часу. Постаючи як детермінанта аграрних циклів природи в традиційних суспільствах, а так само у сакральних міфах про «вічне повернення» богів, ця концепція тлумачить час як рух у межах безкінечного кола. У філософсько-історичному плані її застосував Джамбатіста Віко, а Ґердер і Гегель довели її до методологічно-світоглядної досконалості.

В онтологічному аспекті тотальність можна розглядати як певну соціально-історичну форму природного плину об'єктивної реальності, тобто як підставовий зміст усіх різноманітних соціокультурних виявів феномену часу.

В зв'язку з цим хотілося б звернути увагу на висловлювання фундатора кібернетичної науки Норберта Вінера про те, що ми пливемо за течією, борючись з величезним потоком дезорганізованності, який, відповідно до другого закону термодинаміки, прагне все звести до теплової смерті, загальної рівноваги й одноманітності. Те, що Максвел, Больцман і Гіббс у своїх фізичних працях називали тепловою смертю, знайшло свого двійника в етиці К'єркегора, з його твердженням, що ми живемо у світі хаотичної моралі.

Але, як зауважив Хабермас, критикуючи «критичний раціоналізм», ізольовані залежності не в змозі слугувати пізнанню суспільства в цілому, тільки суспільство, що розглядається як культура, потребує погляду на ціле як на щось більше, ніж сума його частин. Інакше цілісність історичного пізнання порушується. І, за Хабермасом, це відбувається тоді, коли ми, слідом за позитивізмом, заперечуємо історію як тотальність [22]. Він погоджується з Поппером, що теорії, кінцевою метою яких є аналіз суспільства в цілому, можливі лише за абстракції такого рівня, у якій первісний досвід соціального життєвого світу може бути розчинений у варіаціях зв'язків, що є неспостережувальними [23].

Але справа полягає не тільки у тому, що хаотична мораль в суспільстві конгруентна потоку дезорганізованності у фізичному

світі, чи буття моральної реальності відбувається у відповідності до другого закону термодинаміки. Історичні закони, якщо їх порівнювати з природничо-науковими, одночасно мають і більш повне, і більш обмежене значення. Хоча їх обмеженість Хабермас вбачає в тому, що вони не абстрагуються від епохи, від ситуації, результатом осмислення яких вони і постали. Тому вони засновані на конкретній області застосування. Але з іншого боку, історичні закони є більш широкими, оскільки вони пов'язують одиничні історичні факти з цілісністю, тотальністю світу. Специфіка історичного факту, зауважує далі у своїх міркуваннях Ю. Хабермас, полягає у тому, що він містить у знятому, згорнутому вигляді цілісність історії, соціальний контекст [24]. Якщо ж мова йде про те, що в ґрунті усіх, не тільки природних, але й соціально-історичних, культурних процесів лежить ентропійна складова, то цю думка відома ще від часів Платона, який запропонував модель ідеальної держави як культурний проект. Деградація форм державного буття від монархії до охлократії, за Платоном, є безупинним процесом зростання ентропії, зупинити який може тільки тотальна ідеальна форма державного устрою.

Хаотична мораль не є ознакою нормального культурного розвитку суспільства. Навпаки, то є характеристика деградуючого суспільства, що втрачає негаентропійні важелі існування. Саме релігія, мораль, право і політика виступають головними антиентропійними чинниками в будь-якому суспільстві. Їх покликання у тому, щоб унеможливити руйнівну природу фізичного часового процесу, процесу тління і хаосу. Канонічне право, яке активно у добу Середньовіччя створювалося церквою,, розумілося як загальне право, що рівною мірою є дієвим для християн різних націй і держав, тобто як універсальне, загальне право. Індивід, що володіє знанням, яке можна застосувати тільки технічно, втрачає себе як особистість, тому що позбавлений можливості розраховувати на виявлення мети своїх дій. Це так само, як окремі соціальні науки потребують соціальної філософії, задачею якої є виявлення специфіки предмету соціального пізнання, знаходження логіки і мети соціальних наук.

Коли відбулося падіння Риму і був зруйнований політичний простір Римської імперії, то це лише констатувало руїну старих форм політичного буття, залишених античним суспільством, і становлення

хаосу. Стало явним глибока прірва між ідеальним порядком, як він поставав у панівних трансцендентних уявленнях, в ідеалах космічної гармонії, з одного боку, і з світом мирського порядку, що постає чи то внаслідок соціальних і політичних обставин, як то інтереси і дії влади і держави, чи то внаслідок забаганок людської природи, яку часто мотивують чисто утилітарні фактори. Але не зважаючи на те, що безсилою стала стара політика і стара мораль, перед цими викликами європейська історія встояла, і причиною цього було те, що перед новим європейським світом відкрилася організаційна, негаентропійна сила нової християнської релігії. Нехай respublica Romana до виникнення імперії була аристократичним політичним устроєм, тому у Середні віки у неї було мало шансів, все ж на уламках романського світу розквітає світ християнської цивілізації, а потім ця ідея аристократичного республіканства зазнає розквіту з настанням Ренесансу. Та навіть сам принцип абсолютної влади був вперше оформлений юридично в межах церкви на основі принципів римського права. Саме римський спадок, розвиток права, як підкреслював Вебер, дозволив виокремитися бюрократії — стану, в якому влада чиновника визначається набором знеособлених правил і законів. Саме юристи надали кінцевої форми західній державі і західній церкві, передусім у протестантських країнах, де навіть священний сан позбавляється харизми і зводиться до функціональності посади. Сама основа цієї нової цивілізації потребувала високого рівня рефлексії, нового осмислення принципів духовності. До того ж їй протистояли попередні альтернативні уявлення, що також посилювало потребу у рефлексії. Тут вже не можна було обмежити розум лише його прагматичними функціями, як засіб для організації найбільш відповідних умовам і потребам форм господарювання. Розум постає як джерело рефлексії чи хоча б як засіб керівництва цією рефлексією. Розум наділяють автономією, трансцендентними вимірами, поглядом на нього як на вищу трансцендентну цінність, успадковану від грецької традиції, але тут виникає протистояння між автономним статусом розуму і одкровенням. Перехід від однієї цивілізації до іншої — це завжди драма, але саме у момент цієї історичної драми був сформульований есхатологічний концепт часу, в межах якого обґрунтовується право церкви на універсальність влади, підґрунтям якого був середньовічний реалізм з його фундаментальною для Середньовіччя

ідеєю єдності універсалій, що пронизують різноманітність буття. Цей принцип єдності суперечив дуалізму у сфері влади, тобто існуванню окремих земної і духовної влади. В той же час був суголосний ідеї монархії — бо залучав індивіда до певної трансцендентної загальності, де фігура монарха — трансформація монарха у наявне чуттєво тіло. Якщо у ранньому християнстві держава, як і будь-яка земна влада, була результатом гріхопадіння, а Римську імперію вважали прямою спадкоємицею Вавилону, то поступово церква починає вбачати у державі не тільки знаряддя диявола, але й божу кару за гріхи, тобто, за влучним виразом Кассирера, свого роду засіб божественного лікування.

У зв'язку з цим постає складне питання про специфіку есхатологічного концепту часу та його співвідношення з ентропійним концептом. По-перше, будемо виходити з того, що ентропійна модель часу є науковим дескриптом реального фізичного чи астрономічного процесу, що визначається констеляцією небесних тіл. Цей процес є однією з форм буття об'єктивної реальності і жодним чином не залежить від свідомості і діяльності людей. Людина, як природна істота, знаходиться повністю в межах вказаного процесу і детермінована ним.

По-друге, під есхатологічним концептом будемо розуміти певну соціальну форму виявлення та сприйняття фізичного часу в певних культурно-історичних системах. З точки зору класичної європейської традиції вжитку онтологічних категорій, ентропійний та есхатологічний час співвідносяться як зміст і форма, потенція і акт. Саме тому суспільні індивіди сприймають природний ентропійний час тільки крізь призму часу есхатологічного. Тотальність їхнього життя триває завжди у його різноманітних есхатологічних модусах.

Вельми цікавим щодо цього є міркування Жана Бодріяра. Якщо вдатися до його методології, то мусимо побачити, що становлення есхатологічного часу є наслідком процесу симуляції, котрий трактується Бодріяром як процес «породження гіперреального» «за допомогою моделей реального, що не мають власних витоків і реальності». Симуляція ніби здійснює підміну реального знаками реального. Цей знак чи образ реального носить назву симулякра. Внаслідок симуляції симулякр досить часто виявляється принципово безвідносним до реальності і невідповідним безпосередньо

до неї. Власне, за Бодріяром у цьому і полягає фундаментальна характеристика симулякра [25].

Далі Бодріяр вказує, що процес симуляції проходить ряд стадій розвитку, в результаті якого він все більше автономізується від реальності і стає «чистим симулякром». Так, якщо спочатку симулякр є тільки відображенням базової реальності, то у наступній фазі він вже маскує і спотворює базову реальність. Потім він маскує відсутність базової реальності. І, нарешті, він створює тотальність, що вже не має жодного відношення до реальності, а є тільки своїм власним чистим симулякром. В такий спосіб постає специфічний особливий світ, нова тотальність, світ моделей і симулякрів, що ніяк не співвідносяться з реальністю. Але цей світ, який Бодріяр називає гіперреальністю, суспільні індивіди сприймають як більш реальний, ніж навіть первинна реальність природи. Буття соціальних структур детермінується саме симулякрами [26].

Симуляція може подобатись, чи не подобатись, її можна критикувати, як то робить сам Бодріяр, а раніше подібну позицію можна було знайти у К.Маркса, коли він вдається до критики так званого товарного фетишизму. Людина марно намагається відокремити реальність від гіперреальності, тому що постійно плутає симулякри з речами та речі з симулякрами. Тим паче, що реальність — то є фізичний феномен, а гіперреальність — феномен метафізичний. Але, не зважаючи на відчайдушні намагання людини не втратити зв'язок зі справжньою реальністю, справжніми цінностями, треба визнати, що в сучасному суспільстві ми маємо тотальну симуляцію усіх соціально-культурних явищ та комунікацій. Взагалі, у будь якому суспільстві люди мають справи з реальністю тільки опосередковано — через обов'язкову ланку, якою є симулякр.

З цієї точки зору, есхатологічний час є типовим соціальним феноменом, модуси котрого в історії розгортаються від симулякрів, що відображують реальний часовий процес, до симулякрів, що не мають жодного відношення до нього. Есхатологічний концепт за своєю сутністю є семіотичною, чи знаковою моделлю часу. І тут доречно зауважити, що будь-який знак є за своєю сутністю симулякром і символізує якесь соціальне значення. Навіть розташування планет чи коло знаків Зодіаку в суспільстві набуває соціального тлумачення, тим самим отримуючи статус симулякра. І якщо такі одиниці виміру часу як доба чи рік, ще відображають фізичні

характеристики часу, то коли ми кажемо про століття, віки життя, природний денотат цього поняття зникає.

Вимір часу стає справою істориків, політиків, культурологів та економістів. Вони визначають ознаки тієї чи іншої епохи, її хронологічні межі, умови і причини їх постання чи занепаду. Та й сам занепад чи розквіт є оцінками, суб'єктивно обумовленими. Масштаби відтинків часу історії дослідники соціуму чи історії соціуму вимірюють для людства за економічними, культурними чи політичними ознаками. Так, для радянської історії і філософії одиницею історичного часу стає марксова економічна формація. Французький медієвіст зі школи «Анналів» Жорж Дюбі виокремлює в європейському середньовіччі послідовно такі його відтинки — добу монастирів, добу соборів та добу палаців [27]. Отож референтними ознаками часу стають чинники культури виробництва і специфіки споживання, і тоді ми маємо технотронну еру Е. Тофлера і добу масового споживання В. Ростоу. Але найчастіше одиницями виміру суспільного часу стають все ж політичні константи — княжа доба, доба імперії, доба Просвітництва, доба абсолютизму, епоха великих географічних відкриттів… Ну й т.п.

То ж можна прийти до висновку, що на значному відтинку історичного процесу всекультурною семіотичною формою соціального часу, як способу континуації соціальної організації, стабільності і порядку, як умови безперервності і організованості соціального процесу є політичний час, тому що саме він виявляє комунікативні зв'язки, що координують послідовність актів людських дій у сфері соціального буття. Можна погодитися, що всі вони функціонували на основі явно окреслених культурних моделей, які, за слушною думкою Ш. Айзенштадта, підтримувалися особливими групами і спеціальними інститутами. В моделях містилися універсальні орієнтації, спрямовані на подолання обмеженості національних, регіональних і політичних співтовариств, і залучаючи до себе елементи місіонерства.

Далі ще треба зауважити, що специфічне місце серед зазначених моделей часу посідає циклічний концепт. Існує думка, що він є історично первинним і має бути народженим з безпосереднього споглядання циклів природних процесів. На перший погляд, циклічна модель часу сприймається як більш-менш адекватне відображення астрономічної складової буття. Але це тільки зовні так.

Насправді циклічна модель є принциповим запереченням такої властивості фізичного часу, як необоротність. Циклічний концепт часу не тільки припускає повернення часу, але й вбачає у цій характеристиці його принципову ознаку. Ідея вічного повернення є такою самою телеологічною ідеєю, а це є принциповою характеристикою есхатологічного часу.

Разом з тим між есхатологічною і циклічною моделями очевидними є суттєві відміни. Есхатологічний час завжди спрямований до кінцевої мети і по досягненні цієї мети наступає фінал часу, кінець історії. Єдиної кінцевої мети у циклічного часу немає. Він є дискретним, складається з фаз, на кожну з яких можна подивитися чи то як на як фінал попереднього відтинку, чи то як на початок наступного циклу. За такої форми есхатологічна і циклічна форми часу постають як вираз інтересів різних за своєю ієрархією соціальних сил. У есхатологічній моделі відбувається екзистенція владних структур, панівних верств суспільства, що домінують в історичному процесі і чиї потреби, інтереси і сподівання він дозволяє задовольняти. На початку французької революції багато хто з освічених людей вважав, що ось тепер настав кінець історії, що її більше не буде. Бо для них історія існувала лише як шлях боротьби і страждань, а тепер людство все починає спочатку.

Побутування у циклічному часі, у противагу есхатологічному, є формою існування незадоволених пануючим соціумом, тих, хто позбавлений влади, обмежений у соціально-економічних, культурних, національно-етнічних чи релігійних перевагах. Циклічна модель часу, що включає у себе і негаентропійний і ентропійний моменти, подає знедоленим, тим, хто втратив владу, власність чи свободу, опинився на узбіччя політичного, економічного чи релігійного життя, надію на майбутнє. Якщо есхатологічний час дарує впевненість у майбутньому, то циклічний час — цей час подає надію і сподівання. Так би мовити, перший є часом влади, другий — часом опозиції. Тож слід визнати, що есхатологічна модель часу постала як онтологічна характеристика тоталітарного суспільства, натомість, циклічна — має бути відповідним чинником становлення демократії? Але необхідно визнати, що ці два часові континууми не відокремлені один від одного — суспільство побутує у їх симбіозі. Навіть філософський ідеалізм, який, як відомо, ставить статику вище за динаміку, вічне вище того,

що є плинним і змінним, починає цікавитися такими категоріями, як час, процес, прогрес, еволюція. Такий інтерес був дуже типовим для XIX століття. Усвідомленням цього є концепція спіральної ходи історії, що була запропонована Гегелем та певним чином підтримана К. Марксом і Ф. Фукуямою та, як виявилося, з такою легкістю була сприйнята масовою свідомістю. Звичайно, офіційна філософія не може мати безпосереднього впливу на пересічну людину, вона передусім рухається всередині професорського середовища. Але є багато сфер соціального життя, де її вплив вельми відчутний — це мистецтво, релігія і література, через них філософський дух заходить майже у всі двері. З XIX століття християнство сприймає просвітницький оптимізм у оцінці природи людини, поєднуючи його з раціоналізмом і матеріальним комфортом. Це стало визначним компромісом, завдяки чому християнське життя в Європі значно пожвавилося: великими тиражами стала виходити Біблія, активно стали відкриватися церковні школи, поширюється місіонерська діяльність.

Обов'язковою складовою культурного хронотопу є також простір. Якщо час є категорією для позначення різноманітних способів плинності буття, процесу, коли відбувається зміна одного способу діяльності людей на інший, то простір є категорією, що відображує те, у який спосіб співіснують різні утворення об'єктивної реальності. Соціальний простір — це форма і межі організації соціального буття. Еволюційна парадигма, якщо її ми визнаємо за основу порівняльного аналізу суспільства, виходить з того, що будь-який конкретний зразок побудови соціального інституту можна зрозуміти лише в категоріях, що відображають певні загальні характеристики суспільства чи процесів, що у ньому відбуваються. Саме такі характеристики чи процеси (як то структурна чи символічна диференціація, або технічний прогрес) створюють потенції, що, дійсно, є спільними у різних суспільствах, роблять можливим діалог різних культур, якими репрезентоване людство.

Релятивістська концепція часу і простору, запропонована фізичною наукою, не випадково відразу набула гуманітарної інтерпретації. Тим самим загальна релятивістська концепція надала поняттям простір і час статус соціальних концептів, відкрила можливість їхнього використання для досягнення найрізноманітніших епістемологічних цілей, а тим самим сприяла появі нових теоре-

тичних моделей для поняттєвого осмислення соціокультурних феноменів. Як правило, саме таку форму соціальною існування простору ми називаємо культурою. Альберт Айнштайн став постаттю, що символізувала відносність думки — що речі і поняття здаються зовсім іншими у різних місцях і у різний час, що істина залежить від точки зору того, хто її шукає, що людина, яка рухається зі швидкістю світла, бачить світ інакшим, ніж та, що рухається повільніше. Світ повинен був звикати до думки, що абсолютної Істини немає взагалі, що всі істини відносні. Нова фізика зруйнувала притаманне Модерну розуміння причинності. Тож не повинно нас дивувати, що сучасні теорії наукової методології є досить складними і примхливими, вони визнають, що учений, який мислить творчо, повинен бути в певному розумінні художником, що уявлення про будову світу, яке створюється його теоремами, — це певною мірою витвір його думки, а не просто механічне відтворення дійсності. Мабуть, фізики не жартують, коли кажуть, що свої закони вони не відкривають, а винаходять. Що ж, сучасний вчений знає, що його закони не є абсолютною істиною у тому розумінні, як вона розумілася релігією і колись філософією.

Соціальний простір, як і простір природний, є анізотропним за своєю характеристикою. В історії європейської культури концепт простору формувався в межах міфологічної парадигми і його усвідомлення пов'язано з уявленням про начало, виток часу і про місце, топос цього начала, тобто разом — про висхідний пункт єдиного хронотопу. У розвинутих релігіях Бог з земного світу, де жили язичницькі боги, переноситься до сфери трансцендентного, простір божественного дистанціюється від людства, звільняючи простір, де виникають держава і церква, а остання репрезентує Бога на землі. В такій парадигмі світосприйняття центром організації простору стає сакральне місце, з якого власне починається відлік хронотопу. Означенням цього світосприйняття для християнина є ікона: її золотий фон — це золоті небеса Єрусалима, отже, це відразу позначає і місце дії, і час, що належить вічності. В той же час перенесення Бога до сфери трансцендентного дає можливість побудування більш, складного простору соціальних ієрархій, що організовує соціальний устрій. Простір середньовічних ієрархій є неоднорідним: чим ближче зона простору перебуває до абсолюту, тим більшою досконалістю вона позначена.

Диференціація простору на сакральний та профанний є початковою. Вже будь-який простір — грецький, римський, слов'янський чи германський — був семіотично організований сакральними пунктами: священні гаї чи гори, священні дерева і водойми — кожний такий топос завжди пов'язаний з сакральними знаками і ритуалами. У просторі чітко виділяється центр і периферія, відносини між ними становлять горизонтальну ієрархію простору, визначають тип культурної орієнтації.

Профанний простір — це простір повсякденного буття. Хоча вони накладаються одне на одного — вони не є конгруентними. Профанний простір фізично більший, він огортає сакральний простір, котрий завжди знаходиться у його середині, але їх підпорядкування є протилежним. Саме сакральне завжди організує профанне. Не варто пояснювати, що така культурно забарвлена концепція хронотопу абсолютно не схожа ні у яких рисах на ньютонівську парадигму абсолютного простору і часу, а в той же час дуже споріднюється з релятивістською моделлю Альберта Айнштайна. Простір тут сприймається як онтологічна реальність речей, подій, життєвих процесів тощо, він є невід'ємним від них. Цей простір не є якимись абстрактно-обмеженим полем, в межах якого відбуваються події. Простір як форма перебігу подій та їх просторовий зміст являють собою нерозривну, невід'ємну цілість. З іншого боку, він зовсім не є однорідним, бо містить і сакральне і принципово від нього відмінне профанне, тобто священне і мирське — лише дві різні іпостасі єдиного хронотопу.

Природа, географічний простір перетворюється соціумом на культуру, тобто на соціальний простір, соціум надає йому історичної, культурної форми. Внаслідок цього процесу природний ландшафт набуває характеристик носія усіх соціальних параметрів. Географічно-астрономічні об'єкти отримують аксіологічну характеристику, явища природи стають сакральними знаками, на земній поверхні постають кордони і межі, які існують тільки в уявленні людини, але від цього вони стають ще більш реальними, такі кордони здолати важче, ніж природні перепони. Так соціальний простір стає найважливішим атрибутом буття культури.

Європейський культурний простір набував у різні відтинки історії різного змісту. Античні греки живуть у полісному просторі. У Афінах V століття жили люди, що пишалися своїми великими

досягненнями, розуміючи, що своїми вміннями вони далеко обійшли своїх предків. Хоча у цій афінській культурі, яка так була переконана у величі власних досягнень, ще відсутнє уявлення про прогрес як сходження від нижчого до вищого як про властивість самого світу. Тут ми знаходимо міф про золотий вік, час героїв. Простір полісу є досить обмеженим і майже не має тенденції до експансії. Простором суверенної влади тут стає агора — площа, навколо якої складається політична структура полісу. Тут постають відкриті дискусії, в результаті головним інструментом політичного життя Афін стає Логос, мовлення. Великого значення набуває і письмо — Слово, зафіксоване в ньому, стає законом. Тож стає зрозумілим, чому Аристотель говорить про людину як «політичну тварину»: людина за природою своєю є істота політична, а той, хто в силу своєї природи, а не внаслідок випадкових обставин живе поза державою, — або недорозвинута у моральному розумінні істота, або надлюдина [28]. Саме поліс перетворює людину на політичну істоту, тобто робить з неї представника людського роду, а тому політичний простір, безумовно, має переваги перед простором приватного життя.

Рим доби еллінізму утворює імперський простір мілітарно-експансивного характеру — Pax Romana. Та і грецька традиція, як і римська, знайомі з теоріями циклічного розвитку: золотий вік змінюється залізним, останній внаслідок катаклізму гине, і знову повертається золотий вік. Самі ж античні люди вважали себе жителями залізного віку. Тут можна побачити як віру у прогрес, так і в майбутній занепад, але ми не побачимо віри у майбутнє вивищення людства, яку принесе християнство. Християнське Середньовіччя затверджує нову точку відрахунку часу, нові сакрально-просторові вартості, новий центр та нові можливості й підстави до розширення меж екзистенції власної культури у просторі Pax Christianus. У XI–XIII століттях постає ставлення до закону, як до автономного від місця і часу, від конкретного суспільства. Та все ж традиційному християнству ще не притаманна ідея прогресу у земному просторі, цю ідею приносить Просвітництво, і в цьому розумінні Просвітництво — дитина християнства. Та на зміну середньовічним уявленням про ієрархізований простір за його наближеністю до абсолюту приходить розуміння простору як однорідного і безкінечного, кожен фрагмент якого якісно дорівнює іншому. Це був простір галілеєвої і ньютонової фізики. Тепер

буття розподілено у просторі рівномірно, у ньому вже немає зон підвищеної сакральності чи досконалості. Речі і люди перебувають всередині цієї однорідної протяглості. Якщо раніше порядок речей заданий був онтологічними якостями простору, функцією короля було накидати на хаос геометрію порядку, то тепер цей однорідний простір не знає якогось принципу, що гарантував би сталий порядок світобудови. Просвітництво і епоха, що прийшла за ним, будуть тяжіти до безособистісного Я, до влади, що не пов'язується з особистістю. Це відповідало духу раціоналізму і втілюється у перемозі політичного абсолютизму, бог же переміщується у сферу трансцендентного. Якщо природа створила усіх рівними і свободними, то тільки воля державця дозволяє відрізняти одних від інших. Не випадково французькі протестанти перш за все піддали сумніву саме це священне право королів. Тож не існує ніяких засад для соціальних ієрархій, що були основою порядку у Середні віки. Зникає основа і для ієрархічного соціального порядку, тобто системи станів: однорідність простору постулює їх буттєву рівність. Декарт геометризує уявлення про Бога: на його думку, людина знаходить у себе ідею Бога, тобто найдосконалішого буття, так само, як находить ідею будь-якої фігури або числа [29]. Світ пізнання постає як сукупність невизначеностей, тоді як матерії приписується незмінне місце, яке передбачає статичну незмінність самого об'єкту, що міститься у просторі і часі. Все суще у картині картезіанського простору зводиться до існування у вигляді геометричних форм, ліній і рівномірних рухів. Внаслідок цього постане простір класицизму і бароко. Просторова демократія з необхідністю приводить до ідеї демократії політичної. Та й повсюдне розповсюдження раціоналізму в епоху Просвітництва супроводжувалося збільшенням ролі чуттєвості, емоцій, екзальтованості, про що свідчить мистецтво бароко. Почуття і розум перебувають не у протистоянні одне одному, а доповнюють одне одного: почуття оживлює розум, розум просвіщає почуття.

Пустий простір перетворюється у колективний простір мас, де будь-яка ідея породжується точкою зору спостерігача, тобто Розуму, що спостерігає за політичним театром. Оскільки у однорідному просторі тіла розподілені випадково, тобто анархічно, то єдиним способом організувати порядок є штучне запровадження в ньому певного центру. Він може бути будь-де, тобто репрезентувати

будь-яку точку зору. Уявлення про впорядкованість світу загалом і соціального, зокрема, на основі штучно постульованого центру (= точки зору) приводить до фундаментальної зміни картини світу. Якщо раніше становище у суспільстві уявлялось відображенням онтологічної ієрархічності соціуму, то тепер становище у суспільстві починає бачитися з точки зору перспективи, тобто залежно від суб'єкта. З одного боку, перспектива нібито об'єктивує бачення навколишнього світу, бо будує його за законами геометрії, але з іншої, пов'язує цю геометрію з точкою зору, тобто одночасно суб'єктивує бачення світу.

Хоча Просвітництво вороже ставилося до світогляду традиційного християнства, для нього було неприйнятним уявлення про людину як про істоту ницу, що нездатна відтворити рай на землі і яка, якщо може вдосконалюватися, то тільки внаслідок чуда, шляхом спасіння, але не внаслідок ходу історичних подій, бо не може бути раю на землі. Освічена людина XVIII століття уявляла, що прогрес створюється розповсюдженням розуму і просвіти, що вони дадуть людині спроможність завоювати навколишній світ в інтересах людини. Віра в прогрес пов'язувалася з розповсюдженням розуму. Саме розум дає людині розуміння природи, приводить її поведінку у відповідність природі і допомагає уникнути марних спроб діяти всупереч їй. На середину XVII століття влада починає асоціюватися з ідеєю закону, а тому все більше зконцентровується у тлумаченні слова: адже мова здатна встановлювати істину через універсалії, що мають всезагальне значення. Закон відноситься до таких універсалій, Т. Гоббс, наприклад, вбачав у такому позитивному збиранні окремого, одиничного під загальне відтворення самого акту створення суспільства. Саме на момент конституування суспільства укладається пакт, що поєднує розрізнених індивідів у спільноту і одночасно з цим постає фігура правителя як уніфікований вираз цієї єдності. Правитель є законодавцем, тим, хто закріплює за речами істинне значення, що відповідає постійній сутності речей, а не випадковій і змінній думці про них.

Єдність людини і соціуму — фундаментальне поняття політичної філософії Нового часу. Ця єдність покладена у основу соціуму, який, з такої точки зору, стає продуктом суверенного розуму. Цікаво, що це вже не розум того, хто створює, а того, хто тлумачить, що вже незаперечно веде до виявлення культурного чинника

у тлумаченні історичного часо-простору. Ця єдність не закладена у річ, а вноситься до неї тим, хто тлумачить закон. Безумовно, тут слід згадати Гоббса, який спирається, що є загальним місцем для його епохи, на Аристотелеве тлумачення соціуму чи держави: держава, в якій відносини складаються як між хазяїном та рабом і якій, отже, непотрібні ніякі закони, бо питання про згоду на це від раба чи від хазяїна просто не стоїть; другий тип політичного гуртування є полісом — об'єднанням вільних і рівних людей задля спільної користі, тому у такій державі відсутня необхідність примусу; нарешті, держава, де громадяни свідомо, з власного рішення передають панування над собою державцю, тобто виникає держава, у якій відносини влади і підданих поєднують особливості першої і другої моделі держави. Тобто державу визначає тип панування влади і суспільства. Суспільство як єдність породжується законодавцем, «тлумачем імен», світ речей стає залежним від суб'єкта, від процесу його позначення у слові, ім'я речі надає їй смисл, а той, хто це здійснює, разом із законотворчою місією отримує для себе владу. Гоббс спирається на зв'язок між іменами і речами, виразом якого для нього є природний закон, і цей природний закон він переводить у громадянський: як тільки виникає держава, то вже немає ніяких критеріїв справедливого чи несправедливого за межами громадянських законів. Тож природний закон, про який мислить соціально-філософська думка Нового часу, — це та основа, що підтверджує раціоналізм громадянського права, розум тому вже не потребує божественного як своєї основи, а отже, й основи раціональності закону, що видається державою.

Дж. Локк теж в основу своєї теорії суспільства поклав уявлення про природне право, яке він, одначе, не пов'язує з ідеєю розуму, а вважає правом людини на їжу, житло тощо, тобто на речі, що підтримують її фізичне існування. Тому природний закон не є проявом розуму, а отже, політичне життя є заснованим не на приматі розуму, а на даній людині Богом свободі думки. Свобода думки знаходить вираз у свободі дії, перш за все у свободі праці. Тож закон належить до сфери праці і власності, а тому він не позначений всезагальністю, він захищає лише права індивіда, а не спільноти, тобто власність. Тож основою природного права є праця, яка, в свою чергу, є джерелом власності. Земля ж і те, що вона породжує, належать усім рівною мірою, поки до них не долучається

праця. Саме праця, застосована до предмету, перетворює його на власність. Тому право власності походить не від якихось застанов суспільства, а лише від індивідуальних зусиль індивіда. Тому власність дана індивідам як їх «природний стан», тому їм слідує кожен індивід: соціальна поведінка людини виникає з того, що передує суспільству і з притаманного людині намагання до самозбереження. Тому суспільство нічого не додає індивіду до його природного стану, воно покликане лише зберігати ті права, які індивід отримує до будь-якого суспільства — на труд, свободу і власність. Ось чому у Локка відсутня ідея суспільного договору як формування відносин у колективі.

Час Просвітництва, яким заволоділа ідея природної людини, намагався зрозуміти стан сучасного йому суспільства, виходячи з уявлення про досуспільний стан природної людини. Ця природна людина, носій природного закону стає абстракцією, еквівалентом поняття людини взагалі, виразом того, що притаманне всім людям на землі і тому становить основу їхньої рівності. Ідеологічне підґрунтя для діалогу культур, безумовно, неусвідомлено випливає з просвітницького тлумачення людини і соціуму. Ренесанс і Модерн, з питомими для цих епох процесами секуляризації, утворюють новий секулярний, спочатку європейський, а потім і світовий простір. Та якщо Ренесанс, відкриваючи перспективу як форму бачення світу, вважає, що за її законами можуть відображатися лише об'єкти, що були виконструйовані людиною, визначально задумані за законами геометрії — будинки, меблі, то такий перспективний простір стає простором влади. Так створюється ренесансний парк — штучна імітація природи, тобто як мікрокосм. Такий простір прагне не так відтворити природу, як ті принципи, на яких заснована природа. Невипадково у XVIII столітті регулярні парки асоціювалися з абсолютною тиранією. Такі парки ніби перебувають між сільським і міським ландшафтом, природа тут тлумачиться так, ніби вона належить міському простору. Простір міста для сільського простору є патологічним, але ж поступово село перетворюється на передмістя, тобто в те, що оточує місто. Але влада не перебуває ні в сільському, ні в міському просторі, вона над ними, вона є гегемоном, самостійним і пануючим простором. Ця епоха абсолютизму, та стадія розвитку економіки, яку називають «меркантильною», приводить, кінець кінцем, до створення

загальнонаціонального ринку. Він постає у містах, але підкорюється законам місцевого споживання, а тому його розмір, кількість товарів є обмеженими місцевим попитом. Але товар, що надходив з далеких країн, не підпорядковувався законам місцевого попиту, тут вже був задіяний державний простір як єдиний національний ринок без внутрішніх перешкод. Партикулярність місцевого простору поступається національному ринку, який не просто ігнорує відмінності між містом і селом, але й між різними містами і провінціями, ігнорує культурні розбіжності. Еволюція соціального простору явно демонструвала політичну і економічну тенденції до створення національно-державного простору, не пов'язаного з конкретністю ландшафту, а спрямовану на раціональне, наукове чи економічне, але інтегроване буття.

Та не досить було визнати існування «людини взагалі» як абстракцію, треба було пояснити, чому в реальності існують відмінності між людьми. Чи це наслідок того, що суспільство спотворило загальне ядро людського, огорнувши його шарами станів, суспільної моралі, звичаїв, віросповідань, що мають історичне походження (Руссо) і заважають розкриттю людини як всезагальної істоти? Людина від цього повинна звільнитися (стати тим, що Фіхте назве «абсолютним Я»), тому що ідея суспільного договору — це ідея розуму, отже, його учасники не є реальними людьми, вони є громадянами. А громадянин — це не реальна особа, а юридична, тобто свого роду абстракція людини. Віра у Всесвіт, який можна пізнати, бо він складається з часток матерії, з тих пір стає складовим елементом західної культури. Людина має здатність мислити і діяти розумно, а тому вона пристосує свою поведінку до законів природи, які є законами порядку і справедливості. Таким способом людству вдасться підкорити собі не тільки природне, але й соціальне середовище: для перетворення людині належить перетворити суспільство. Особлива роль каталізатора цих процесів належить протестантизму, який змінює Європу не тільки ідеологічно, але й інституціонально, висунувши вимогу подолання протистояння між трансцендентним і соціополітичним порядком, вимагаючи їх взаємної відповідності, якої належить досягти поцейбічними засобами і до яких індивід чи соціум повинен долучатися безпосередньо. Сфера релігійного порядку була чітко відокремлена від сфери соціального порядку, вони були автономні одне до одного,

але постійно співвідносилися, бо наголошувалася необхідність подолати розрив між трансцендентним і мирським порядками через різноманітні види поцейбічної діяльності. Тим самим протестантизм змінює структуру соціуму, а символіку Реформації як орієнтацію на протест і вільнодумство робить центральною символікою суспільства. Як наслідок, це посилює орієнтацію європейської культури на секуляризацію соціального простору, що сприяло його інституціоналізації як економічного, наукового і політичного простору. Тепер вже легітимація нових соціальних інститутів забезпечувалася їх сакралізацією, тобто з використанням притаманних протестантизму символіко-релігійних принципів.

Та навіть ті філософи, що не сприймали християнської віри, все ж вірили у майбутній щасливий світ. І християнство, і віра Просвітництва — це релігії покращення світу, вони однаково прагнуть навести у світі лад. Звичайно, у вірі Просвітництва немає місця для особистого бога, доступ до якого дає молитва. Революційність Модерну намагалась залучити до себе ті символи, що були спрямовані до духовних якостей людської природи (хоча трактованих дуже по-різному), а тому були приречені виходити за межі будь-якого соціального порядку (і тим самим, ніби суперечили йому). Тому Новий час висуває ідею революції як перебудову соціального простору — перевлаштування макросоціальних центрів і заснування нового соціального порядку. З самого початку центральною точкою цього нового європейського порядку було дослідження соціального і природного середовища, що постійно зростає вшир, намагання керувати ним (чи покорити), і в цьому віднайти шлях для свободи, для забезпечення людині можливості керування власною долею. Дослідження природного середовища мислилося як безкінечність наукового пізнання, так само безкінечним процесом стає пізнання природи людини, а тому процес створення нового культурного порядку є безкінечним процесом, мислиться, що наукові і технічні знання здатні не тільки вдосконалити чи перетворити соціальний і культурний лад, але й створити нове зовнішнє і внутрішнє середовище, яке, будучи дослідженим, задовольнить не тільки технічні потреби людини, але й змінить її інтелектуально, тобто змінить її свідомість. Особиста ідентичність теж сприймає нові символи як головні суспільні орієнтири.

Що стосується політичних форм організації суспільного простору, то вони у епоху Модерну відзначаються великою

різноманітністю — від демократичних, як у Сполучених штатах, до традиційно монархічних, як у Прусії. Європа, що переживала промисловий бум, у цьому розумінні нагадувала грецький світ V століття до н.е.: європейські національні держави нагадували окремі Спарту, Фіви, Афіни, національна держава виглядала як поліс, тільки у збільшеному масштабі. Про українські реалії XVII століття Н. Яковенко пише, що для людини тут діяли як провіденціалістські топоси, так і просторові уявлення війни, були одночасно наявні два топоси — той, що спитається на літературний канон, підґрунтям якого є Святе Письмо, і на мандрівний топос. В той же час останній включав до себе як достовірні новини не тільки достовірні прикмети і мандрівні сюжети — обов'язкову оберненість на інші культури, але й велику кількість незвичайного, особливо моторошного [30].

Та все ж важливо, що у модерні часи для європейського культурного простору стає характерним спільний світогляд, хай з національними ознаками, але загалом його тотожність цілком реальна. Постає специфічна західна культура, західний тип мислення. І, що головне, ця культура стає спільною для різних класів. Тепер світ вірив у свободу, але не у сваволю, причому різниця між свободою і сваволею набула чисто морального змісту, політичні переконання перехрещувалися з моральними. Виникає усвідомлення необхідності державного втручання для того, щоб полегшити і зменшити матеріальну нерівність. Проблемою стає вибір між свободою і рівністю. Це, до речі, породжує різноманітність естетичних критеріїв, бо природа діє на основі внутрішнього принципу, а мистецтво імітує її зовні, суб'єктивно. Тобто впливає на мистецький простір, сприяє його стилістичному урізноманітненню. Суспільний простір, що досяг стадії індустріалізації, зіштовхнувся з глибинними суспільними процесами, що відбувалися у високорозвинутих індустріальних країнах. Відбулася бюрократизація економіки, освіти, науки, політики. Якщо ідеологія Просвітництва була позначена космополітизмом, уявленням про загальну природу як людини, так і суспільства, то XIX століття виявилося позначеним постанням доктрин нації і національного простору. Тепер ідеї народного суверенітету, демократії, спільної волі були переведені у політичну площину і стали обґрунтуванням для ідеї суверенної національної держави. Замість абстрактного поняття людства, яке треба вдосконалити, ідей свободи, рівності і братерства постають конкретні

територіальні утворення, організовані за допомогою політичної сили. Громадяни таких утворень з раннього дитинства звикають ототожнювати себе з долею цього національного цілого, з'являється патріотична поезія, національний гімн, обрядовість, пов'язана з державним прапором, складається культ національних героїв. Головне в цій культурній і політичній ситуації — роль окремої нації починає сприйматися як месіанська і що історичний процес відповідає цій ролі. Саме поява і розвиток національної держави сприяло зменшенню чи навіть згасанню церковного впливу на життя людини. Відповідальність за життя держави ґрунтується на розумінні того, що не можна покладати на Бога відповідальність за все, що відбувається. Ще Кальвін казав, що церква повинна стати інституцією віри, а для цього вона повинна усунутися від земних справ і земних структур. Хоча, слід зазначити, що буржуазна республіка у Женеві мала помітний теократичний характер. Вожді Реформації, хоч і говорили про незалежність держави від церкви, але при цьому вперше заговорили про християнське призначення самої держави, а отже, і світської влади. Кальвінова держава була зовні демократичною, але зсередини підкорена церкві. Та все ж кальвіністська теократія рухала державу у бік демократичних перетворень суспільства. Віддалений у трансцендентні сфери, Бог звільняє місце для автономної держави, у секуляризованому просторі на уламках церковно-імперського тоталітаризму національна держава породжує простір свободи. Еволюцію політичного життя можна описати як процес секуляризації. Носієм доктрини національної держави стає середній клас, бо його буття у соціальному просторі було позбавлене космополітичного досвіду і знання інших культур, що було надбанням вищих верств суспільства. На початках промислової революції націоналізм цілком гармоніював з формами організації господарського життя, нація організовувалась економічно. На зміну просвітницького гасла свободи розуму приходить гасло вільної нації — якщо всі нації здобудуть свободу, історія рушить тим шляхом розуму, де вже не буде ніяких воєн. В той же час дав про себе знати розрив між приватною власністю на ресурси, з одного боку, і намаганням держави та її установ контролювати занятість і економічну владу, між затвердженням політичних прав (і тим самим контролем над ресурсам) і прийняттям рішень в економічній і політичній сфері.

Ідея свободи, привнесена середнім класом, виступає саме як досвід вільного простору, який не обмежується кордонами чи старими формами спілкування. Культура починає мислитися не тільки як національна, але як світова. Виникає ідея відкритого суспільства, і така відкритість перебуває за фізичним простором, ця відкритість є «вільним простором часу», такий простір є простором свободи, що протистоїть публічному простору, оскільки останній є інституціалізованим і визначеним наперед. Особливо слід зазначити зміни у картині соціального простору, які були викликані поширенням системи освіти: це призвело до зміни картини зайнятості, до появи нових соціальних страт, до загального переважання у структурі суспільства таких соціальних груп, як працівники сфери послуг, управлінці, спеціалісти освіти і науки. Різні культурні світи зіштовхуються між собою в спільному просторі. В той же час спостерігається обмеженість доступу широкої публіки до спеціалізованого знання. А тим самим, різних груп до центрів влади. Досягнення технічного прогресу теж не є однаково доступними: він вимагає постійного вдосконалення кваліфікації, а останнє потребує досить суттєвої і довготривалої підготовки. Разом з тим постійний процес технічної раціоналізації виробництва не завжди відповідає очікуванням людини, що стільки сил, часу і грошей поклала на свою освіту і кваліфікацію, ця освіта і кваліфікація починають сприйматися як надлишкові, непотрібні, як такі, що не знаходять застосування.

Доволі часто доводиться чути про кризу нашого часу як кризу гуманітарну, вихід з якої пролягає через усвідомлення людством єдності світу через єдність історії і культури. Безумовно, шлях до цього також пролягає через подолання релігійної зверхності та вузькоконфесійної обмеженості, яка суперечить глобальним тенденціям сучасного світу. Релігійна різноманітність світу — це суттєва характеристика культури; в релігійному бутті належить знаходити форми співіснування ідей, що за своїм світоглядно-культурним змістом виключають одна одну: моноконфесійність, можливо, є метою окремих конфесій, але явно суперечить реаліям, що містить у собі історія. Релігійний досвід, що входить у картину історичного шляху людини, безпосередньо може бути сприйнятий лише через феномен історично конкретної традиції, але в своїх інтерпретаціях може бути спрямований на пошук єдиної, спільної для людства осно-

ви. Адже саме досвід релігійної свідомості підготував можливість тієї пізнавальної установки, яка виявилася в змозі подолати вузькопрактичну обмеженість повсякденного досвіду. Так, спираючись на сильні універсалістські елементи своєї традиції, європейський соціальний простір залучив до своєї системи політичних символів соціальні програми соціалістичного характеру, але без цілісного прийняття соціалізму — європейській традиції плюралізму більш притаманною виявилася ідея соціального порядку.

Подібна зміна соціального простору не тільки сприяла віднайденню нових точок свідомої участі людини у соціальних рухах (таких як, приміром, пошуки етнічної ідентичності, відносини між статями, естетичні пошуки), але й радикалізувала соціальний простір: постає студентський рух, з'являються терористичні групи, які вже діють не у межах однієї держави, їх діяльність інтернаціоналізується.

Таким чином, на початку Нового часу соціальний простір концентрувався навколо такого революційного образу, який передбачав розширення каналів доступу до його центру (як символічного, економічного, культурного і соціального), перетворення цього центру в економічному і культурному плані, подолання нерівності у можливостях різних соціальних акторів у соціальному просторі і зобов'язання центру знайти шляхи вирішення цієї проблеми. Такий соціополітичний простір знайшов своє втілення в ідеї національної держави, у пошуках нових форм свідомої участі найбільш широких верств суспільства у соціальних інститутах.

На завершення належить сказати, що ніде, як у європейському соціальному просторі, науки не досягли такого розквіту, а наука — найбільш вдалий і успішний варіант подолання меж і кордонів замкнутого територіального цілого. Такого, як національна держава. І цей спосіб виявився навіть більш ефективним, ніж торгівля і релігія. Але для розвитку науки потрібне було тривале засвоєння навиків і прийомів використання розуму, яке забезпечила нам не тільки філософія, але й теологія. Саме лише природознавство створити світогляд не спроможне.

---

[1] Винайдення традиції / за ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера; Пер. з англ. М. Климчука. — К.: Ніка-Центр, 2005. — 448 с.

[2] ***Єрмоленко А.*** Комунікативна практична філософія. — К. : Лібра, 1999. — С. 11

[3] ***Ванденфельс Б.*** Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. — К.: ППС, 2002, 2004. — 206 с.

[4] ***Єрмоленко А.*** Комунікативна практична філософія. — С. 126–127.

[5] Цит. за: ***Lewin H.***What was Postmodern. — Weinheime, 1988. — P. 81.

[6] ***Вандич П.*** Ціна свободи. Історія Центрально-Східної Європи від Середньовіччя до сьогодення. — К.: Критика, 2004. — 462 с.

[7] ***Бефу Х.*** Демонізація «іншого» // Демонізація іншого: антисемітизм, расизм і ксенофобія / під. ред. Р. С. Вісітріча. — Одеса: АО БАХВА, 2006. — С. 33–46.

[8] ***Бистрицький Є.*** Ідея культури: виклики сучасної цивілізації / Є. Бистрицький, С. Пролеєв, Р. Кобець. — К.: Альткрпрес, 2003. — 190 с.

[9] ***Гірц К.*** Інтерпретація культур / пер. ої. — К.: Дух і літера, 2001. — 542 с.

[10] ***Вульф Л.*** Винайдення Центральної і Східної Європи. Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва. — К.: Критика, 2002. — 591 с.

[11] ***Гобсбаум Е.*** Винаходження традицій. Вступ // Винайдення традиції. — С. 12–28.

[12] ***Браєн Г.*** Католицизм і демократія: конфлікт змін та співпраця // Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти: В 2 т. — Львів: Свічадо, 2000. — Т. 1. — С. 201–219.

[13] ***Вебер М.*** Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. — К. : Наш формат, 2018. — 216 с.

[14] ***Андрусів С.*** Характерологія українців. Національний космо-психо-логос // Науковий збірник Українського Вільного Університету. — Т. 17. Матеріали конференції «Народ, нація, держава: українське питання у Європейському вимірі». Львів, травень 1993 року. — Мюнхен-Львів: 1995. — С. 132–136.

[15] ***Гьосле В.*** Практична філософія в сучасному світі / пер. з нім., прим. та післямова А. Єрмоленка. — К.: Лібра, 2003. — С. 137.

[16] Див., напр.: ***Печеранський І. П.*** До питання неомарксистської методології дослідження культури у філософії франкфуртської школи // Актуальні проблеми філософії та соціології. Наукове фахове видання. Науково-практичний журнал. Випуск 33. — Одеса: Видавничий дім «Гельветика» 2021. — С. 50–56.

[17] ***Adorno Th. W.*** Positivismusstreit in der deutschen soziologie. — Neuwied, 1970. — S. 14.

[18] Про це див., напр.: ***Волковинська В. О.*** Публічне і приватне: необхідність кордонів чи криза інтерпретації // Молодий вчений. — 2015. — № 2 (17). — С. 46–49.

[19] Шість книг про державу: [Уривки] / ***Жан Бодуен*** // Філософія політики: хрестоматія: у 4 т. — К.: Знання України, 2003. — Т. 1. — С. 277–279.
[20] ***Єрмоленко А. М.*** Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — 487 с.; ***Ситниченко Л. А.*** Першоджерела комунікативної філософії. — Харків: Основи, 1997. — 256 с.
[21] ***Horkheimer M., Adorno Th. W.*** Dialektik der Aufklärung. — Frankfurt 1969.
[22] ***Habermas J.*** Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialen. 3 aufl. — Frankfurt a.M., 1973. — S. 45.
[23] Ibidem. — S. 122–123.
[24] ***Габермас Ю.*** Структурні перетворення у сфері відкритості / пер. з англ. — Львів: Літопис, 2000. — 218 с.; ***Габермас Ю.*** Про суб'єкта історії // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. — С. 346–354.
[25] ***Бодріяр Ж.*** Симулякри і симуляція // Критика. — 2005, рік XIX, число 3 (89).
[26] Там само.
[27] ***Дюбі Ж.*** *Доба соборів* (Мистецтво та суспільство 980–1420 років). — К.: Юніверс, 2003. — 319 с.
[28] ***Арістотель***. Політика / пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. — К.: Основи, 2000. — 239 с.
[29] ***Декарт Р.*** Метафізичні твори / пер. з лат. — Харків: Фоліо, 2020. — 165 с.
[30] ***Яковенко Н.*** Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. — К.: Критика, 2002. — С. 218.

ПРО МЕНТАЛЬНІ ЗАСАДИ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКО-ПОЕТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ У ПРОСТОРІ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР

С. В. Вільчинська

Війна і воєнні умови, в яких сьогодні живуть українці, не могли не зміцнити волю до державо- і націотворення. Варто згадати В. Липинського, який у свій час наголошував, — ніхто нам не збудує держави, коли ми самі її собі не збудуємо, і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути. Невід'ємною частиною націотворчого прагнення є воля до творення культури. Буття української культури мало значну кількість трагічних сторінок через імперську політику сусідніх держав, до складу яких через різні історичні обставини потрапляла Україна, втрачаючи свободу і незалежність. Згадати тільки антиукраїнську політику царської Росії або СРСР тощо. Зважаючи на трагічну історію нашого народу, потрібно вивчати маловідомі, незаслужено замовчувані артефакти нашої культури, та оцінити її внесок у світовий доробок.

У колі цих завдань — перегляд деяких усталених ідеологем, міфологем, котрі поглиблювали в українців непевність та відчуття меншої вартості. Приміром, спростувати таку пропагандиську ідеологему: все найкраще в українську культуру потрапляло із «московської культури», а не з Європи. У цьому плані, від часів Перебудови в Україні чимало було зроблено (ідеї В. Горського, М. Поповича та ін.). Переосмислити значення української культурної традиції в просторі діалогу культур народів світу дозволив і досвід учених та мистців 20-х рр. XX ст., котрі обстоювали думку про українізацію як місток східноєвропейської культури до західноєвропейської, наполягаючи на тому, що російська культура ще з часів Петра Першого, є безпосереднім та органічним продовженням «не московської, а *київської, української культури*». Звідси вдала метафора М. Трубецького про місток до європеїзації через українізацію, яка добре мотивувала вчених встановлювати

історичну справедливість щодо справжнього внеску діячів української культури до скарбниці світової цивілізації. На цих підвалинах було повернуто до українського пантеону талановитих українців, яких, заперечуючи їхнє українське походження та родовід, привласнили сусідні народи-імперці.

Встановити істину та осмислити внесок нашої культурної традиції до надбань людства, гадаю, дає змогу аналіз філософсько-поетичної традиції, зокрема, поезії Богдана-Ігоря Антонича. Адже вона робить прозорими та репрезентує ментальні засади українськості — промовистий синтез нашої народної язичницької суті з підвалинами європейського модерну. З огляду на контекст вивчення проблем, треба згадати що таке ментальність загалом та які характерні риси української ментальності зокрема?

Стає в пригоді стаття ак. М. В. Поповича — «Теорія ментальності» (2006), — в якій автор всебічно розглянув поняття ментальності [1]. Ментальність (слово від латинського *mentalis)* означає все те, що належить до інтелектуальних здібностей та процесів мислення (англ. *thinking).* Те, що відбувається з людською психікою й не має зовнішнього вияву, називається ментальним (вірування, навички, умонастрій, спосіб мислення тощо). Часом воно неусвідомлюване. За висловом відомого історика, є «своєрідним автоматизмом думки» (Ж. ле Ґофф); за П. Бурдьє, — *habitus* (модель поведінки, що дає змогу почуватися впевнено в соціумі, не показуючи своїх справжніх намірів). Отож вживатимемо поняття «ментальність» у такому розумінні.

Щодо методологічних настанов зауважимо таке. Аби уникати моментів психологізації пізнання і не перевантажувати особистісними смислами досліджувану подію, шукаючи в ній приховані етнологічні мотиви, аналіз вимагає критичного мислення. Не варто редукувати спосіб думки тієї чи іншої культури до інтуїцій дослідника. Синхронний зріз культури потребує вмінь, щоби бачити за інваріантами національних перетворень культури універсальну структуру («одвічне тепер», слушний вислів М. Поповича). Це завжди щось невизначене. Звідси важлива роль логіко-лінгвістичних прийомів аналізу щодо проявів ментальності, завжди пам’ятаючи про контекст, як-то когнітивна, спонукальна та експресивна мета мовленнєвого акту тощо. В різних культурах той самий артефакт осмислено й оцінено інакше, оскільки

він функціонує своєрідно як культурна подія. Від покоління до покоління в будь-якого народу свій ракурс розуміння змісту слова тощо з огляду на свої традиції. Досвід поразок і перемог визначає психічну організацію людини, яка здатна деформуватися, як в напрямку розпаду та одномірності, так і в сторону її рівноваги, гармонії. Отож треба зважати на історичний досвід народу, що впливає на особливості комунікації (до речі, про це чимало написано в Е. Фромма). Співставляючи ментальності культур, доцільно узгоджувати виміри комунікативних актів, що корелюються із психологією людини (відчуттям реальності, складом масової свідомості тощо); знати як у масовій свідомості народу може відображатися культура чужинців (враховуючи рівень конформізму чи навпаки). Тут стають у нагоді дослідження психоаналітиків (B. Bettelheim, M. Janovitz та ін.). Беручи до уваги зазначене, проаналізуємо творчість Б.-І. Антонича в контексті проявів української ментальності.

Поезія Б.-І. Антонича заангажована в споконвічних засадничих цінностях. Вона про людину в її родовій сутності та про світ у його граничних обріях. Й не випадково, адже архаїчна ментальність довготривала та універсальна, характеризується символізмом (здатність розпізнати приховане за видимим, пояснити його через образи звичної дійсності). Як і дописемна, книжна культура (передовсім християнська) послуговувалася символічним мисленням, проте прихований зміст вже був чимось зовсім невидимим та неосяжним у слові. Саме поєднання язичеського і християнського способу мислення в творчості Б.-І. Антонича і зумовило філософічність лірики, яка добре в'яжеться з засадами української ментальності (софійність). Водночас поезія Б.-І. Антонича занурена в життєвих проблемах сучасника. Це закономірно, оскільки за мету мистецтва він вбачав потребу викликати в людини переживання, яких не дає їй буденність. Проте життя є найпершою вартістю для будь-якої поезії. Мистецтво не має бути осторонь життя.

Зазначене не означає, що ми філософські мотиви його творчості будемо надто буквально співвідносити з власне філософським дискурсом. У витлумачені поетичного твору цього робити не варто, бо він має інтуїтивно-інтенціональний світоглядний зміст, — ніби відтворює філософську ідею, але не через логіко-дискурсивні

форми, а завдяки образу-інтуїції. Це є залишком міфософської ментальності архаїчної людини, яка була поза жодним раціональним контролем та перенасичена уявним. Утім, саме вона «вистрибує» поза межі буденності, апелюючи до всього надприродного та залишає людину в просторі вірувань, авторитету і т. п.

Свідченням цього стає книга «Привітання життя» (1931) із рядками:

О! Серце мріє вирватись із лона
тяжкої дійсності, із буднів ґрунту
в безкрає небо, в соколів околи.
Тут розсипатись в червоні грони,
в криваві розірватись букви бунту,
на землю не вернути вже ніколи [2]

(*Ракета // «Зриви й крила»*).

Поетичні образи для сформульованої тут мети виявляються узагальненням, своєрідним виявом «дискурсивності», філософської рефлексії. Поет викликає переживання, яких не дає повсякденність. Навернення до супранатурального спонукає до роздумів про людське буття, до поснень світобудови тощо. Намір осягнути «суть», «корінь» речей, «лоно», «дно» через «усвідомлення самого себе у цій суті» (Б.-І. Антонич) визначило й спосіб осягнення — чергування аналітико-рефлексивного та емоційно-образного сприйняття світу. Це відбилося і на композиції «Книги Лева» (1936), «Зелена евангелія» (1938) (уміщують «ліричне інтермеццо» (інтуїтивно-поетичне осягнення) між «главами» (аналітико-дедуктивне мислення) [3]). Б.-І. Антонич сфокусував увагу на синтезі думки й почуттів як чиннику самопізнання, що суголосно з «філософією серця» українських мислителів.

Із максимумом «напруги почувань» та думки, з піднесенням всієї істоти автора Б.-І. Антонич пов'язував натхнення, яке недосяжне слову, а відтак, будь-який вірш стає брехнею. Через межі можливостей розуму творчий задум як надія відкрити суть буття — так і лишається мрією. Однак митця вона захоплює (від того захвату невіддільна й мука). Й «суті світу ти не схопиш» [4] (*Гірка ніч // Книжка «Три перстені»*). Світ вислизає, бо «безкраїй і тісний» водночас, плинний, оманливий. Узагальнюючи,

ми потрапляємо до «клітки слова» й «не вирвеш віршем корінь зла». «Та усього в думці не обгорнеш» [5] (*Пісенька до сну // Книжка «Книга Лева»*).

Для розуму зачинені, невидні двері
відчинить звук, мов ключ, мов ключ
чуття несхибний [6]
(*Концерт // Книжка «Зелена євангелія»*).

Де розум безпорадний, туди долучаються чуття. «Де поза розумом чуття провалля, // наче нетрі темні, // незрозуміла мова вір прадавніх нас // оточить» [7]. Можливо, «містична єдність зі світом» здатна нам відкрити суть? «Непомильна лиш одна екстази мудрість» [8] (*Міста й музи // Книжка «Ротації*). Тут повнота думки і чуття творця, його несвідомого, підсвідомого.

Не птах, не квіт, це грає зміст,
це грають первні
речей і дій, музика суті, дно неглибне [9]
(*Концерт // Книжка «Зелена євангелія»*).

За Антоничем, таке осягнення тотожне осяянню, це вихід за межі можливостей людини. «Надлюдські справи це, нелюдські квітів льоти, // празелень звуків, флейта прамова, дно натхнення. // Невидний і нечутний чийсь незнаний дотик // і трав, мов струн поземних, супровід зелений» [10] («Концерт» // Книжка «Зелена євангелія»). Твір, який народився з духовної жаги поета, стає цілковито незалежним в собі й несе читачеві жагу, бентежність осягнення буттєвих таємниць.

Напрошується припущення, таємниця-істина як результат інтуїтивно-поетичного осягнення світу — це за своїм характером ніби ментальна реальність первісної людини, коли ще не діють закони тотожності та несуперечливості, іншими словами, вона нечутлива до сфери ratio. Як і колись, заповідається поетом-«-мудрецем» для передання з покоління в покоління, як одвічна премудрість. Але поезія — це і писемний текст, з когнітивного погляду має незмінну структуру, однакову на всіх етапах розвитку людства, приміром, «питання — відповідь». Проте поет діє,

як бріколер, створює новий твір, не маючи чіткого наперед заданого плану, по ходу справи підбирає придатні уламки старих структур (міф, казка, пісня тощо), але використовує їх не у первісному контексті, а згідно наявних подій. Скажімо, Б.-І. Антонич, ретранслюючи інтенцію української національної ментальності, — сприйняття богословсько-релігійних смислів, опертих на язичницьку архаїчну традицію, — у контексті релігійно-містичного пізнання доходить думки про неминучість бездуховності шляхами розвиненої цивілізації.

Він гостро відчуває її прояв, ознаки неґації моральних цінностей тощо. Б.-І. Антонич пише:

Не втекти вже, дарма, від жорстоких цих днів,
не втекти вже ні в мрію, ні в пісню [11]
(*Суворий вірш // Книжка «Три перстені»*).

Зазначене суголосне з «формулою» М. Гайдеґґера: світ такий вбогий, що не спроможний з'ясувати брак Бога як брак [12].

Боже, нам Об'явлення треба знову,
нас січуть осінні сумніву дощі [13]
(*Litania // Книжка «Велика гармонія»*).

Подія конфлікт-замирення незмінно призводить до нового конфлікту; лишень іноді зринає надія, що все зло та гріховність переважить серце, сповнене любов'ю:

Моя душа поплямлена життям і зла,
але поглянь на серце».
Тоді ти покладеш на терези ваги
мою всю гордість, всю любов,
глядітиму без ляку, хоч не був плохий,
бо серце переважить знов [14]
(*Advocatus diaboli // Книжка «Велика гармонія»*).

І воно переважує, але «раптом розум зашепоче, мов змія: «Твоя любов була поганська» (*Advocatus diaboli // Книжка «Велика гармонія»*). Сумнів роз'їдає душу в епоху, відзначену «смертю Бога».

Проте Поет «енгармонійний — серед хвиль боротися мусить» та «в трикутнику знайти четвертий кут» — // Велике Невідоме» [15] (*Четвертий кут // Книжка «Велика гармонія»*).

«Велике Невідоме», «Дно» є поетичним означенням поняття сутності:

Глухо безвість гуде. Ти і ніч кам'яна.
Серце б'ється в грудях, як зловлений птах.
О, не має цей світ ані меж, ані дна,
а одначе мовчання печать на устах [16].
(*Глухо безвість гуде… // «Поза збірками»*).

«Безвість», «нічне», «нетрі» сущого, яке не має меж, — пручається спробам пізнання як «несказанність» найглибших буттєвих таємниць. Там, де бракує самокритичності, об'єктивного бачення дійсності, досвіду та здорового глузду, — поступаються вірі, звертаються до міфософії й інших «уламків» колективного досвіду за прийомами бріколажу, а пізнавальний вимір ментальності, зближаючись із експресивним, стає критичним мисленням та розумінням. Не можна не погодитися з цим висновком в теорії ментальності М. В. Поповича.

Ще важлива тема — образ людини, українця, якого виснажила безпритульність, чужість світу. «О, допекла вже бруків, мурів, цегли проза!» Ти на своїй землі ізгой. Життя — мандри, туга за трансцендентним, свободою:

Тужу за морем, батьківщиною матроса.
Шумить у серці вітер, жар вперед жене.
На море! Гей, на море!! Сум тут вб'є мене [17]
(*«Пісня мандрівника» // Книжка «Привітання життя»*).

Пантеїстична одухотвореність стає порятунком для Поета

углиб, до дна співуче лезо
встромляю в корінь слова [18]
(*До дна // Книжка «Зелена євангелія»*)

В моєму цеху теслів і митців
п'янливі таємниці, зваби і омани.
Перо і пензель, тремтячи в руці,
проколюють думок метелики весняні.
Співа сокира й гостре долото
формують глину слів і дерево музики.
Цей світ — хмільної пісні полотно,
митцеві замалий — для теслі // завеликий [19]
(*Мій цех // Книжка «Зелена євангелія»*).

Силою слова поет вдирається до суті світобудови, де зазублено космічне і земне, сусідять зорі, люди й все суще. Нероз'єднаність духовного і матеріального, їхня рівноважність — підвалини прагнень творчої особистості до синтези мистецтв. Так краще передавати наснагу поетичної думки, що вкорінена в національні витоки і здатна піднестися у височінь найзагальніших обширів (гармонії космосу).

Людині це потрібно, адже в постійному пошукові свого місця в житті:

Як не співати твоє геройство, людино!
Як не складать тобі пісень лаврових,
мармурових.
Ти завжди йшла непереможно і нестримно
до правди, і до перемоги, й до обнови [20].
(*Дифірамб*).

Але все тлінне у світі, і людина смертна («проминальна»); це все стоїть на заваді її пізнанню та оновленню.

Хвала твоїм пориванням,
хвала твоїм усадкам [21].
(*Дифірамб»*).

Та

вознесення ждемо
приземних, бідних наших душ [22].
(*Asctnsio. Вознесення // Книжка «Велика гармонія»*).

Вбогість=богозалишеність:

туга за далеким, вищим…
За кращим, більшим, за незнаним,
що підняло б над світу низом [23]
(*Тюльпани два…*)

— є джерелом людського поступу.

Оптимізм поета архетипний, суголосний з ідеями, які супроводжували від часів Київської Русі життя українців, як-то віра в очищення душі та повернення до витоків буття. Трагічне не мало достатнього опрацювання в творчості українців. Життя мудре, все владнається з часом! Проте «лишати все, йдучи в незнане!» — лякає людину. Через це тема долання екзистенційного страху посіла чільне місце в поезії Б.-І. Антонича (див.: *Смерть Гете, Франко* тощо). Те, що природа не має страху смерти — це вважав поет за перевагу в порівнянні з драмою життя людини в її здатності передчуття (страху) смерті, яке є різним: чи-то втратити блага, чи невміння знайти сенс життя... Аби здолати отакий есхатологічний страх в людини, треба включати смерть в розуміння універсальної гармонії в якості чинника (щоби «без скарги умирати!» [24] (*Молитва*). «Засни! Чи це життя, чи лампа гасне?»; «Не думай! Спи! Думки — отрута щастю» [25] (*Пісенька до сну // Книжка «Книга Лева»*). Від жаху смерті є ліки — поезія, яка дає надію. Загалом погляд на поезію як терапію душі («радісне художество») в українському менталітеті мав роль софійного начала; завдяки входженню до символічного світу мудрості давав людині змогу протистояти безодні хаосу (нерозумному життю, неосвоєнній природі тощо).

Архетип софійності — результат геополітичних умов становлення Києворуської державності, усталювався крізь смисли світоглядної опозиції «своє — чуже», «світло — темрява», «порядок — хаос», «поселення — простір кочовища», «українське поле — неораний степ», «місто — хутір», «розум — серце», «чоловіче — жіноче», «вічне — тлінне». «Хата–хутір–поле» — обжитий простір особисто відвойований в природи. Таке витлумачення посилювало розуміння цінності свого «рідного краю», «батьківщини» та ролі незмінности кордонів. Зовнішнє буття стає резонатором внутрішнього буття, особистісного; спостерігався вже не паралелізм між

чинниками буття, а й органічний зв'язок. Концепт софійності світу достотно розвинуто в творчості Г. Сковороди (принцип «двох натур» і «трьох світів»). Він став спрямовуючою інтенцією в українській літературі (Т. Шевченко, Л. Українка, М. Гоголь, М. Коцюбинський й ін.). І «філософія мови» О. Потебні доводила це на підставі аналізу українського фольклору.

С. Кримський, досліджуючи архетипи української ментальності [26] особливо наголошував на значенні архетипу слова та невіддільності від архетипу софійності. Слово чи не найбільша цінніста з часів хрещення України-Русі; є початком вільної людини (слово мало стати плоттю, чинником ушляхетнення душі). Це і засіб спілкування, передання думки, і творення думки. Слово має свою внутрішню містичну форму (О. Потебня), яка наочно уособлює понятійне бачення світу («алфавіт світу», дарований Святим Духом як явлення Божої Премудрості, Софії-Логосу, сказали б книжники Київської Русі).

Отже, українська культура, маючи сферу переробки світового досвіду (транснаціональні цінності), водночас, як показав аналіз поетичного слова Б.-І. Антонича, робить яскравою «картину» архетипотопіки (те загальне, яке несвідомо застосовується до всіх однорідних випадків), що вказує на її етнічну своєрідність. В творчості Б.-І. Антонича чи не найкраще у вітчизняній філософсько-поетичній традиції XX ст. знайшов відбиток увесь комплекс національних архетипів, як-то архетип софійності світу, родинного статусу природи, кордоцентризм (філософія серця), архетип слова, антропоцентризм (етична цінність індивідуальності). Вміння поєднувати національні архетипи з універсаліями світовою культури — це той шанс митця не опинитися в ситуації так званої одноразовості, полишаючи простір нетлінного. А для духовного життя народу — це передумова подальшого розвитку та історичних звершень в їх гідності та загальнолюдській значущості.

Дослідження культурних явищ з огляду на їхні ментальні підстави не може не привертати увагу філософів та культурологів до проблем когнітивних парадигмальних метаморфоз через кардинальні зміни в просторі міжкультурних взаємодій та впливів. Лише один факт до прикладу: важливо зрозуміти, чому мовчазна більшість російського суспільства покірно прийняла війну в Україні, звірство своїх солдатів та офіцерів на окупованих українських

територіях та з легкістю виправдало це безглуздістю опору. Адже вважалося, що російська культура є культурою цивілізованих людей та братнього народу! Цей вибір росіян — наслідок чого? Соціальної деградації? Занепаду й вмирання тієї внутрішньої реальності, яку Сартр називав «буттям-в-собі»? Їхнє «буттям-в-собі», мов порожнє відро, яке, не маючи нестачі, не тяжіє до заповнення, перетворилось на мертвий окіл для особистої дії, на абсолютно мовчазну соціальну дійсність, що існує в собі й нікуди не прагне. Таке «буття-в-собі» відповідає «нерозсудливому мовчанню світу», дотримуючись доказів розуму, воно обґрунтовує зраду в усіх значеннях. Натомість в українському суспільстві війна посилила та зміцнила те безумовне внутрішнього світу українців, що є в людини до свідомості (поклик совісті, любов, увесь комплекс національних архетипів (софійності світу, родинний статус природи, кордоцентризм, антропоцентризм як вартість індивідуального, архетип слова тощо) — все те, що не дає жодним аргументам змінити логіку вчинків, які виправдовують розум. За термінологією Сартра, це «буття-для-себе»; з цього джерела започатковується особистісне начало та наставлення завжди брати на себе відповідальність за свій вибір. Волонтерський рух в Україні став тому підтвердженням.

Кожен має власне розуміння доцільності: хтось віддається своєму чуттю або інстинкту, хтось нездатний ухилитися від поклику сумління, проте і в тому, і в тому випадку «буття-для-себе» є прихованим протестом, Сізіфовим бунтом або ж «божевіллям хоробрих» (згадати захисників Києва та всіх тих українців, у кого голос совісті 24 лютого 2022 року зливався з обуренням щодо зневаженої справедливості та з патріотизмом, коли їхня боротьба, здавалося б, зовсім не мала надії на перемогу). Поступаючись сущому, ніби непереборному, людина знищує світ і себе. Відчай, розпач, упокорення фатальній невідворотності буття зростають із капітуляції перед світом і лишень самоствердження всупереч усьому здатне оживити світ. Людина має необмежену свободу вибору щодо засобів досягнення своєї мети. І ця відповідальність індивідуальна. Отож жодна подія в соціумі, яка відбулася раптово та захопила нас, не приходить ззовні, наполягав Сартр. Якщо, казав він, я мобілізований на війну, це є моя війна, я винен у ній і я на неї заслуговую, бо міг би ухилитися від неї; якщо цього не зробив, значить, я її ви-

брав, став її співучасником. Варто зауважити, що опір особистості за умов, коли той здається неможливим, потребує обґрунтування й доказів з допомогою символів тощо. Й досвід філософсько-антропологічного пізнавальної практики відіграє не останню роль тут.

Зокрема, у вивченні явищ культури з огляду на їх ментальні засади та зміни когнітивної парадигми постмодерністської доби важливим є уміння співпідпорядковувати осібне цілому таким чином, щоби на тлі комплексно-інтегративного бачення проблем не губилися смисли стосовно пізнавальної здатності як «скомпліковано́ї складності». Отож поняття тотальності є чи не основним для дослідника. До речі, воно найбільше є суголосним із архетипом софійності світу (особливе значення якого для української ментальності наголошував С. Кримський у свій час), — тому-то, гадаю, українська антропокультурологічна думка міцно тримається принципу доповнювальності у своїй дослідницькій стратегії. Доробок український учених, як-то «сізігійська антропологія» В. Кізіми, «філософська сенсологія» Р. Кіся та ін. засвідчив це.

Для гуманітаристики поняття тотальності є базовим, адже в підходах до проблем здатне застерегти від повернення до практик просвітницької парадигми та від авторитаризму в організації науки (й освіти). До того ж воно суголосне з вимогами гуманітарних наук, для яких метою є відтворювати не тільки об'єктивний зміст теорії (логіко-дискурсивний метод), але й реконструювати його комунікативну складову (когнітивно-інтеракційно-експресивний модус комунікації, взаємодії з усіма без винятку формами культури та людської життєдіяльності), через яку очевиднішим для розуміння стає еврістичний потенціал теорії. Водночас стає прозорим факт щодо незавершеності та неможливості остаточних знань про людину та світ. Скажімо, екзистенціальне знання найменше дає підстав для того, щоб пов'язувати нову методологію гуманітарних наук із поняттям універсальної стратегії.

Згадати лише проблему Ніщо: Ніщо передує буттю? Чи навпаки? А, може, Ніщо — це все? Розв'язуючи її в стосунку до феномену тотальності, зіштовхуємося із неможливістю подолати суперечність. Ніщо — це «початкова прірва, з якої витягується буття, що буває» (Ґайдеґґер). Ніщо — це буття, через яке воно приходить у світ і є своїм власним Ніщо (Сартр). Якщо брати сферу людської реальності, то таке Ніщо виявляється синонімом свободи (так розуміли

від часів стоїків вільну свідомість, яка є Ніщо, але яка заперечує минуле і себе ізолює від зовнішнього світу). Тобто через відхід від загальнозначущого соціального як тотальності в надрах людської суб'єктивності людина здобуває собі свободу.

Зауважимо. М. Ґайдеґґер утверджує свободу людини ірраціонально, відкинувши cogito Декарта. Сартр, навпаки, зберігає принцип «Я мислю, отже, існую» як самість («буття-для-себе»). Сартр уперто прагне досягти прозорості щодо свідомості як Ніщо. Крок за кроком він очищує свідомість від будь-якого змісту, який біологізує чи психологізує його. І таким чином намагається прибільшити ступінь свободи індивіда, невиправдано нівелюючи право на самоствердження всіх інших напрямків свідомості.

Недоліком даного розмислу є тоталітаризація всіх інших проявів свідомості як Ніщо. А самість сконструйовано як втеча від всього соціального, яке однаково значуще для всіх у суспільстві. До речі, Ніщо відкривається людині через негативні емоції — тривога, ненависть, страждання тощо. Це своєрідний страх щодо зовнішнього світу. З тривогою людина усвідомлює невідомість як свою свободу. В соціумі, де «моє» замінено «іншим», а це «наше» нескінченно брехливе до безмежності, — неможлива хоробрість. Страх панує. У світі, який не знає особистих переконань, героїзм є абсурд, адже коли «Бог помер» (Ф. Ніцше) і найвищого морального закону не існує, отож й ієрархії цінностей також, — сам вибір є абсурдом.

Що ж є у залишку? «Детоталізована тотальність» Сартрового суспільства, — звертається до того, чого немає, — до свободи. Така екзистенція безкомпромісно радикальна; обов'язок людини — усвідомити свою свободу (те, що все дозволено!), свою винуватість (за будь-яких обставин, оскільки життя суцільно безбожне й порочне) і те, що доведеться за все відповісти, що буде відплата. Кожен і суддя, і засуджений. Кожен і кат, і жертва.

Як покінчити з цим абсурдом, із страхом? Треба вміти винаходити чисті, неіснуючі форми, привносячи в існування (випадкове, безпричинне, безцільне) порядок, сенс, необхідність задля свого заспокоєння, котре було втрачене через марнотність людського життя (даремно прожите життя). Втім таке розуміння небездоганне, устелене суперечностями. Шлях омріяної свободи обертається пеклом несвободи.

Зазначене добре відбиває крізь весь спектр студій сучасної гуманітаристики, що ідея структурної суцільності людського буття є стрижнева, а поняття тотальності основним. Проте новітня раціоналістична тотальність у якості методології хитка й суперечлива. Поділяючи її можна наражати себе на апорії, зіштовхнувшись із неможливістю подолати суперечність. Водночас розуміння пізнання як «скомплікованої складності» здатне застерегти від авторитарного способу мислення та організації науки й освіти. Адже врешті-решт має за мету відтворювати не тільки об'єктивний зміст теорії, а й комунікативну складову (когнітивно-інтеракційно-експресивний аспект взаємодії з усіма без винятку формами культури та її впливів). Однак найменше дає підстав для того, щоб пов'язувати пізнавальну здатність розуму із поняттям універсальної стратегії.

З іншого боку, новітні методології гуманітаристики більшою мірою орієнтовані відстежувати більш практичні, ніж загальнотеоретичні питання. Зауважене добре віддзеркалюється крізь весь кластер новітніх концепцій української філософсько-антропологічної думки, яка завжди приділяла багато уваги темі природи людського, відзначала не тільки діахронію, але синхронію політичних, економічних, соціокультурних ідей, сподіваючись пізнати і змінне, і сталість. І закономірно, адже за своїм менталітетом українець завжди є відкрити для переробки світового культурного досвіду, транснаціональних цінностей.

---

[1] *Див.:* ***Попович М.*** Теорія ментальності // Проблеми теорії ментальності. — К.: Наукова думка, 2006. — С. 5–18.

[2] ***Антонич Б.-І.*** Вірші. — К.: Рад. Письменник, 1988. — С. 47.

[3] ***Соловей Е.*** Українська філософська лірика. — К.: Юніверс, 1999. — С. 119.

[4] ***Антонич Б.-І.*** Вірші. — С. 131.

[5] Там само. — С. 155.

[6] Там само. — С. 199.

[7] Там само. — С. 198.

[8] Там само. — С. 237.

[9] Там само. — С. 199.

[10] Там само.

[11] ***Антонич Б.-І.*** Вірші. — С. 128.

[12] Див.: Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки. — Львів: Літопис, 1996. — С. 182.
[13] ***Антонич Б.-І.*** Вірші. — С. 265.
[14] Там само. — С. 262.
[15] Там само. — С. 282.
[16] Там само. — С. 296.
[17] Там само. — С. 65.
[18] Там само. — С. 208.
[19] Там само.
[20] Там само. — С. 327.
[21] Там само.
[22] Там само. — С. 287.
[23] Там само. — С. 336.
[24] Там само. — С. 334.
[25] Там само. — С. 155.
[26] Проблеми теорії ментальності. — К.: Наукова думка, 2006. — С. 273–301.

КОЛЕКТИВ АВТОРІВ

Вільчинська Світлана Валентинівна — кандидат філософських наук, доцент Центру гуманітарної освіти НАН України.

Возняк Володимир Степанович — доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Лімонченко Віра Володимирівна — доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Пасько Зоя Олександрівна — кандидат філософських наук, доцент Центру гуманітарної освіти НАН України.

Савельєва Марина Юріївна — доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Центру гуманітарної освіти НАН України.

Середюк Наталія Григорівна — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Центру гуманітарної освіти НАН України.

Суходуб Тетяна Дмитрівна — кандидат філософських наук, доцент Центру гуманітарної освіти НАН України.

Шморгун Олександра Олександрівна — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Центру гуманітарної освіти НАН України.

ЗМІСТ

Діалог як сила культури. Вступ (*Т. Д. Суходуб*)..... 3

Теоретичні та персоналістичні аспекти діалогу..... 13

Діалогічна природа культури (філософсько-освітній вимір) (*В. С. Возняк*)..... 15
Культура діалогічного мислення та світовідношення: аналіз проблеми у контексті історії філософії і сучасності (*Т. Д. Суходуб*)..... 27
Діалог та монолог: різні поняття і одна проблема..... 27
Діалогове мислення та діалогічне світовідношення: становлення і розвиток..... 44
Діалог філософії та її інших (*В. В. Лімонченко*)..... 61
Кінець філософії як ситуація діалогізації..... 61
Багатовимірне буття філософії: філософія як наука, наука як філософія..... 70
Багатовимірне буття філософії: філософія як мистецтво, мистецтво як філософія 94
Багатовимірне буття філософії: релігія як філософія, філософія як релігія..... 119
Екзистенційно-психоаналітичний вимір діалогу культур (*О. О. Шморгун*)..... 145
Екзистенційно-ціннісні виміри діалогізму в концепції діалогу культур В. Біблера..... 145
Філософія діалогу М. Бахтіна на шляху до діалогу культур: проблема витоків..... 149
Психологічні виміри діалогу як соціальної події: народження смислу..... 154
Що означає мислити? Діалогізм внутрішньої мови..... 158

Діалог як спільне переживання образного контексту..... 164
Діалог як екзистенційна потреба: діалог культур у «здоровому суспільстві»..... 174

Діалог культур між минулим та сучасністю..... 183

Світоглядно-дослідницька парадигма ціннісно-нормативних засад діалогу культур в умовах глобалізації (*Н. Г. Середюк*)..... 185
Глобалізм у контексті формаційного типу періодизації історії (*М. Ю. Савельєва*)..... 205
Діалог з К. Марксом: що після соціалізму?..... 205
Негативний характер глобальної свідомості та антидіалоговість глобалістичного мислення..... 214
Метафізичні і релігійні обрії культури як чинники міжкультурної взаємодії: можливості і контроверсії (*З. О. Пасько*)..... 226
Міжкультурний діалог в умовах глобалізації. прозелітизм християнської культури як передумова її прагнення до універсалізму..... 226
Історичне бачення та ідеологічні конструкти: релігійний чинник у діалозі культур як наслідок і умова світоглядного перевороту у мисленні людини..... 245
Світоглядні підстави культурного осмислення історії: між циклічною і есхатологічною моделями культури..... 265
Про ментальні засади української філософсько-поетичної традиції (*С. В. Вільчинська*)..... 296

Колектив авторів..... 311

Dialogue of Cultures and the Culture of Dialogue in the Age of Globalization: Monograph / Ed. M. Yu. Savelieva and T. D. Sukhodub. — Centre for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2023, «Totallogy–XXI» Series. — Kyiv: The Fourth Wave, 2023. — 316 p.

The focus of the authors' attention is the analysis of the transformation of the essence of culture in globalization age, separate meaningful structures of culture, changes in the nature of the dialogue between domestic and world cultures, and the problem of patterns of the formation of a culture of dialogue in the 21st century.

For everyone who is interested in problematic of philosophy, philosophical anthropology and cultural studies.

ISBN 978-966-529-362-0

НАУКОВЕ ВИДАННЯ
серія «Totallogy–XXI»

ДІАЛОГ КУЛЬТУР ТА КУЛЬТУРА ДІАЛОГУ У ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Колективна монографія

За редакцією М. Ю. Савельєвої, Т. Д. Суходуб

Коректура, оригінал-макет,
дизайн та макет обкладинки — М. Ю. Савельєва

Підписано до друку 21 вересня 2023 р.
Формат 60х84 1/16. Папір офсетний
Гарнітура Times New Roman
Обл.-вид. арк. 20,0. Ум.-друк. арк. 16,0
Наклад 300 прим.

Видавництво «Четверта хвиля»
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
ДК № 5172 від 07.05.2018
01042, Київ, вул Володимирська, 57
Тел.: (044) 221–13–82 e-mail: 4w@4w.com.ua
www.4w.com.ua
Адреса для листування: а/с 59, м. Київ, 03189