


ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ

A stylized graphic illustration featuring several green leaves of varying sizes and orientations. In the center, there is a circular motif composed of concentric, slightly irregular lines, resembling a globe or a stylized eye. The overall style is graphic and somewhat abstract, with a textured, halftone-like appearance in the central circular area.

ВИПУСК 7
2013

**ТОЛЕРАНТНІСТЬ ТА ДІАЛОГ
В СУЧАСНОМУ СВІТІ**

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2013

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ТА ДІАЛОГ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

ВИПУСК 7

КИЇВ – 2013

УДК 179.9

ББК 87.1

Ф56

Ф56 Толерантність та діалог в сучасному світі // Зб. наук. праць.
Філософські діалоги'2013. – К., 2013. – 320 с.

ISBN 978-966-02-6741-1

Редакційна рада: *М.В.Попович*, д. філос. наук, проф., акад. НАНУ;
Є.К.Бистрицький, д. філос. наук; *В.Й.Омельянчик*, д. філос. наук;
В.В.Лях, д. філос. наук, проф.; *Г.П.Ковадло*, канд. філос. наук;
В.С.Пазенок, д. філос. наук, проф., чл.-кор. НАНУ;
В.А.Малахов, д. філос. наук, проф.; *Н.Б.Вяткіна*, канд. філос. наук;
О.С.Кисельов, канд. філос. наук.

Упорядники: *В.А.Малахов, Г.П.Ковадло*

Рецензенти: *А.М.Колодний*, д. філос. наук, проф.
Я.В.Любивий, д. філос. наук.

Затверджено до друку Вченою радою
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
(Протокол №14 від 18 грудня 2012 р.).

Обкладинка *Г.І.Шалащенко*

© В.А.Малахов, Г.П.Ковадло
© Інститут філософії імені
Г.С.Сковороди НАН України

ISBN 978-966-02-6741-1

Переднє слово

Толерантність, діалог, визнання Іншого – не стільки гасла нашої сучасності, скільки її проблемні вузли, а значною мірою і її больові зони. Справа не тільки в тому, що усім нам нині – і в Україні, й у світі в цілому – так катастрофічно не вистачає справжньої толерантності, волі до спілкування, щирої, нелукавої зверненості до Інших. Навіть коли важливість толерантних, діалогічних стосунків усвідомлюється належним чином, самі принципи і способи їх розбудови залишаються предметом палких суперечок – не лише в теоретичній галузі, а й в осередді самої життєвої практики сьогодення, її напружень і протистоянь. Не дивно, що і для філософської думки початку ХХІ ст. це предмет неминучий і по-своєму захоплюючий; інтрига, що її він у собі захоче, здатна істотно збагатити смислові обрії сучасного філософування.

Звернення до окресленого кола проблем об'єднує матеріали даного випуску “Філософських діалогів”.

Зокрема, до збірника увійшли розвідки в галузі загальнофілософського осмислення проблем толерантності та її ролі в сучасному світі, виконані впродовж останнього часу співробітниками Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України та їхніми колегами з інших наукових та навчальних закладів (статті Г.П. Ковadlo, В.С. Пазенка, М.Ю. Бабія, Ю.А. Ішенка, Л.А. Ситніченко, В.А. Малахова). Хотілося б привернути увагу читача в цьому зв'язку до доповіді знаного німецького філософа Ю. Габермаса, якою відкривається збірник, а також до посмертної публікації тексту С.Б. Кримського, в якому видатний діяч вітчизняної філософської думки обґрунтовує погляд на толерантність як на особливу цивілізаційну стратегію, життєво необхідну для сучасного людства.

Студії з філософії діалогу репрезентовані оригінальним дослідженням І.С. Дворкіна, в якому докладно висвітлюються концептуальні аспекти генези філософії діалогу ХХ ст. як наступниці класичної і модерної європейської онтології та розвідкою Є.В. Більченко, присвяченою розкриттю діалогічної позиції Третього. До цієї ж групи примикає публікація серії доповідей українських учасників Міжнародного колоквиуму з творчості Е. Левінаса “Читання з “Важкої свободи””, який відбувся в м. Тулузі

(Франція) у 2010 р. – С.Л. Йосипенка, В.Л. Малахова, Є.І. Мулярчука, а також робота В.В. Ляха, в якій розкривається еволюція етичних поглядів Ж.-П. Сартра в бік визнання позитивної ролі Інших.

Нарешті, значну частину вмічених у книзі праць становлять дослідження, присвячені розглядові різноманітних заломлень загального стосу толерантності в конкретній проблематиці соціально-історичного і культурного розвитку, починаючи від доби Петра І аж до нинішнього українського сьогодні (статті М.Ю. Савельєвої, Т.О. Чайки, Л.М. Карачевцевої, О.В. Білого, В.С. Крисаченка).

Якщо не лейтмотивом, то, принаймні, своєрідною пунктирною віссю, що поєднує матеріали книги, постає тема збереження людяності, найбільш тривожну постановку якої подибуємо, напевно, в статтях Л.М. Карачевцевої і Т.О. Чайки. Жодних спеціальних задумів щодо цього в укладачів збірника не було, – тим більше підстав зауважити це ненавмисне засвідчення значущості діалогу і толерантності як способів утвердження в нинішньому світі нашої здатності бути людьми.

Якою мірою авторам збірника насправді вдалося знайти спільну мову для обговорення заявленого кола проблем й тим самим посприяти справі філософського діалогу – про те судити читачеві.

В. Малахов

Юрген Хабермас
(Франкфурт-на-Майне)

Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий*

Слово “толeрантность” было заимствовано из латинского и французского языков где-то в XVI в. в связи с конфессиональным расколом. В данном контексте своей истории оно поначалу имело более ограниченный смысл и понималось как терпимость к иным религиозным верованиям¹. На протяжении XVI и XVII вв. религиозная толeрантность становится понятием из области права. Правительства издают декреты о толeрантности (Toleranzakten), предписывающие чиновникам и правоверному населению толeрантное поведение в отношении религиозных меньшинств – лютеран, гугенотов, папистов (католиков)². За правовым актом о терпимости властей к людям иной веры с их религиозной практикой следует обеспечение толeрантного отношения к представителям религиозного объединения, которое ранее подавляли или преследовали.

В английском языке “tolerance” как поведенческая диспозиция или добродетель более четко, чем в немецком; отличается от “toleration”, правового акта. Мы относим понятие “Toleranz” к обоим значениям: как к толeрантности гарантированного правопорядка, так и к политической добродетели толeрантного поведения. Монтескье подчеркивает причинно-следственную связь между “Tolerierung” и “Toleranz”: “Как только некоторые страны пришли к законам о допущении многих религий, они должны были обязать их проявлять взаимную толeрантность... Поэтому целесообразно, чтобы законы об этих различных верованиях не только способствовали тому, чтобы они не доставляли беспокойства государ-

* Торжественный доклад ко дню Лейбница в Берлин-Бранденбургской академии наук (29 июня 2002 г.).

¹ См.: [3]: ““Toleranz” (от ит. tolerare, терпеть, выносить) – это терпимость... Это слово используется, однако, и в более узком смысле – религиозной терпимости, так же как и его антоним “Intoleranz” – как религиозная нетерпимость.”

² В 1598 г. Генрих IV издал Нантский эдикт. См. также Act Concerning Religion правительства Мэриленда от 1649 г., или – как одно из последних верховных “разрешений” такого рода – патент толeрантности 1781 г. от Иосифа II.

ству, но и чтобы они поддерживали мир в отношениях между собой” (цит. по: [10, 42]).

Как также явствует из приведенной цитаты, данное понятие вплоть до времен революций содержало в себе не только обращение к религиозным адресатам, но и административно-властную коннотацию чистой терпимости. Во всяком случае, в философских обоснованиях религиозной толерантности уже у Спинозы и Локка намечился путь от правового акта односторонне объявленной верховной властью религиозной терпимости к праву на свободное отправление религиозных обрядов, которое опирается на взаимное признание свободы вероисповедания в отношении иных конфессий. Райнер Форст противопоставляет “разрешительной концепции” предоставивших религиозные свободы правителей “концепцию уважения”, отвечающую нашему пониманию религиозной свободы как одного из основных прав граждан [9].

Уже Пьер Бейль приводит все новые и новые примеры, стремясь склонить своих нетолерантных оппонентов к тому, чтобы они учитывали видение другой стороны и соотносили собственные мерки с противником: “Если муфтия охватит стремление отправить к христианам группу миссионеров, как Папа посылает их в Индию, и эти турецкие миссионеры будут схвачены на том основании, что они входили в наши дома, чтобы выполнять задачу обращения в свою веру, то я не считаю, что было бы оправданным их за это наказывать. Поскольку они дали бы такие же ответы, какие привели направленные в Японию христианские миссионеры, а именно, что они пришли, приспокоившись стремлением ознакомиться с истинной религией тех, кто о ней еще не знал, и позаботиться о благе ближних. И если этих турок затем повесят, то разве не было бы странным воспринимать как плохое то, что японцы поступали точно так же” (цит. по: [10, 42]). Бейль практикует, и в этом отношении он предшественник Канта, принятое им видение в двусторонней перспективе. Он стремился распространить те “идеи”, в свете которых мы теперь оцениваем “природу человеческих действий” [10, 38]).

На основе взаимного признания правил толерантных отношений может быть разрешен также и тот мнимый парадокс, который, как известно, побуждал Гёте отвергать толерантность как обидную снисходительность и благосклонность. Этот парадокс, по-видимому, состоял в том, что при любом акте толерантности должны вводиться характеристики того, что необходимо принимать и терпеть, и

тем самым толерантность должна иметь свои ограничения. Нет общения без исключения. До тех пор, пока обозначение этих ограничений осуществляется авторитарно, то есть односторонне, толерантное отношение сохраняет позорное пятно произвольного исключения. Только такое определение области толерантности, которое в равной мере убеждает все участвующие стороны, способно отвести острие нетерпимости. Участники должны всякий раз принимать во внимание перспективу (видение) другой стороны, если им необходимо совместно договариваться об условиях, при которых они намереваются проявлять взаимную толерантность.

Этому тесту на соблюдение взаимности удовлетворяют известные условия либерального сосуществования разных религиозных общностей, и в первую очередь отказ от средств политического принуждения, а также свобода ассоциаций, которая также исключает насилие над совестью членов своей ассоциации. Такого рода нормы, если только они получают выходящее за конфессиональные границы intersубъективное признание, создают предпосылку к тому, чтобы сдерживать стремление индивидов вытеснить, отторгнуть иные, чуждые им религиозные убеждения и практики. В субъективном отношении такое стремление вполне естественно и находит свои разумные основания. Даже если тезис Еллинека¹ о происхождении идеи о правах человека от религиозной свободы исторически не удастся подтвердить, все же имеется концептуальная связь между таким универсальным обоснованием одного из основных прав – права на религиозную свободу, с одной стороны, и нормативными основами конституционно-правового государства, то есть демократией и правами человека – с другой.

С утверждением права на свободное исповедание своей религии и соответствующей негативной свободы не быть притесняемым из-за веры других, непременно находит свое разрешение упоминавшийся выше мнимый парадокс. Благодаря взаимной толерантности религиозная терпимость будет гарантирована именно при тех условиях, когда граждане демократического сообщества станут обеспечивать друг для друга религиозную свободу. С точки зрения демократического законодателя, который возносит получа-

¹ Георг Еллинек (1851–1911) – немецкий государствовед, профессор Венского, Базельского и Гейдельбергского университетов. Основная работа – “Общее учение о государстве” (1900). Оказал влияние на русскую историко-правоведческую и социологическую мысль начала XX в. (Гессен, Кистяковский). – Прим. пер.

телей права до положения его творцов, правовой акт взаимной терпимости соединяется с добродетельным принятием обязательства самому проявлять толерантное отношение.

(2) Религиозная толерантность (под ней здесь и далее я понимаю толерантность к мировым религиям с их миссией спасения, ставшую прообразом толерантности в широком смысле) имеет не только исторические основы, которые просматриваются в европейском контексте ее возникновения. Религиозная толерантность как непредвзятое отношение к людям иной веры ныне расширилась до толерантного отношения вообще к инакомыслящим. В связи с этим религиозное происхождение толерантности, которая сегодня рассматривается как одна из базовых составных частей любой либеральной политической культуры, имеет также системное значение, так как в ней учтена важная компонента “права отказа по убеждению”. Толерантность мы можем проявлять только в отношении убеждения, отвергаемого исходя из лучших субъективных соображений, и именно так, чтобы это когнитивное отвержение не влекло за собой никакой практически “непреодолимой” антипатии. Нам не требуется быть толерантными к чужим взглядам и точкам зрения, когда мы к ним уже и так индифферентны или даже осознаем ценность этого “иного понимания”. Ожидание толерантности требует от нас сознательно “отвлечься” от сохраняющегося на когнитивном уровне несогласия ради разрешения противоречий на уровне социального взаимодействия, чтобы мы на время отстранились от этого несогласия.

Толерантное ограждение от столкновения религиозных воззрений до сегодняшнего дня остается примером контроля основанного на собственном видении отвержения конкурирующего притязания на особую значимость, которое, однако, не должно находить то практическое воплощение, которое повредило бы цивилизованному отношению к инакомыслящим гражданам. Итак, “толерантность” – это требуемая от граждан либерального общества политическая добродетель. Нам не следует, однако, смешивать ее с добродетелью цивилизованных отношений. Данную форму проявления либеральности трудно обозначить четко. Джон Ролз именует ее как гражданственность или “цивильность” (“civility”) и описывает так: “Эта обязанность включает готовность выслушать другого человека и благородную склонность, если дело к тому идет, принять решение о разумности уступок по отношению к взглядам дру-

гого” [9]. Готовности к сотрудничеству, способности идти на компромисс, честного отношения, соблюдения дистанции и разумного учета интересов (то есть цивилизованного поведения) достаточно только тогда, когда партнеры ведут спор по тем вопросам, которые все граждане могут обсуждать на общем языке моральных норм, на основе разделяемых ими правил и процедур. Тогда имеются шансы к нахождению легитимного решения или даже консенсуса. Если имеет место столкновение фундаментальных убеждений, если для политической культуры отсутствует общий язык и не ожидается какого-либо разумного единства, то необходима толерантность, а не только добродетель цивилизованного, гражданственного отношения – даже если будут соблюдены обе формы цивилизованных отношений.

Гражданственное поведение (*ziviles Verhalten*) выступает скорее в модусе решения поведенческих конфликтов, а толерантное поведение рассчитано на их предотвращение. Толерантность как политическая добродетель требуется от соперничающих сторон только в том случае, если они, не желая дискутировать относительно своего собственного притязания на истину, которое вступает в конфликт с аналогичным притязанием других, готовы отстраниться от сохраняющегося расхождения во взглядах (*fortbestehende Dissens*), чтобы на уровне политического сосуществования поддерживать общую основу во взаимоотношениях. На релевантном когнитивном уровне конфликт не разрешается; он должен быть некоторым образом сегментирован и нейтрализован в поведенческих действиях, во всяком случае, должен быть заторможен, чтобы обеспечить контакты на уровне социальной интеракции¹. Это относится не только к мировым религиям, но и к метафизическому миропониманию, и к политическим идеологиям – к видениям мира на всех уровнях артикуляции.

Здесь меня интересует рациональная структура поведенческой установки, требуемой от толерантной личности. Что именно предстает “терпеть” такой личности? Это будет не противоречие между исходными основаниями и содержанием конкурирующих видений мира. Такое противоречие не разрешается в социальном измерении – в столкновениях убеждений различных индивидов. Напротив, речь идет о нейтрализующем ограждении (*Einhegung*) от определенных практических следствий, вытекающих из наличия нераз-

¹ О внутренней связи одновременного отвержения и признания см.: [4, 144–161]; 6].

решенного межличностного противоречия. Поэтому я хотел бы вначале охарактеризовать в двух аспектах те “компоненты отвержения” (Райнер Форст), которые касаются нашего предварительного определения понятия толерантности. Имсет смысл говорить о толерантности только в том случае, если, с одной стороны, отвержение касается убеждений, мотивирующих поведение, и если, с другой стороны, было бы вполне разумным ожидать сохранения разногласий в рамках либерального сообщества.

(3) Для разъяснения первого аспекта предлагается сравнение толерантности верующих по отношению к истинам чуждой для них веры с отношением ученых к конкурирующим теориям. При всех различиях конкретных форм, в том и в другом случае конкурирующие подходы порождают противоречащие друг другу высказывания. Научные дискуссии, в ходе которых проводится сопоставление разных теорий, мы можем сравнить с диспутами теологов, проходящими на межрелигиозных или межконфессиональных встречах. Оба дискурса в идеальном варианте можно рассматривать как сотрудничество в поисках истины. Но ученые отличаются от теологов в этих усилиях как в плане признания заблуждений (*durch ein fallibilistisches Bewusstsein*), так и в отсутствии релевантности, по крайней мере, непосредственной, их знаний в отношении этических поведенческих ориентаций.

В идеально-типическом упрощении ученые понимаются как участники процесса коллективной учебы. Они исходят из того, что работают над проблемами, по которым, как правило, можно получить убедительное, пусть даже основательно критикуемое решение. Они нацелены на поиск неоткрытых истин, лежащих за горизонтом будущего. Теологи, напротив, считают себя выразителями ставшей ясной в прошлом и не подлежащей пересмотру истины, которую надлежит защищать от истин конкурирующих верований с полным на то основанием¹. Разумеется, в споре об интерпретации различных религий они не считаются с возможностью принять во внимание характер тех очевидных оснований, которые могли бы

¹ Об этом см.: [1, 14]: “Точно так же, как теология уже должна иметь так называемую истину, чтобы говорить о ней правду, наука о природе уже должна иметь природу в определенном смысле, а историческая наука – историю в определенном смысле и т.д., чтобы им можно было высказать о ней нечто истинное”. Это возражение основано на спорной концепции, развитой Хайдеггером в работе “Бытие и время”, от которой позднее он сам отказался, и согласно которой высказываемая истина является простой производной освоения мира.

склонить их оппонентов, хотя бы лишь на время, согласиться с высказываниями, выраженными ими в рационально приемлемых формах. Они ожидают скорее окончательного согласия, которое зависит от распространения уже открытой истины.

Не ограничивая возможность верующих заблуждаться (Fallitulumus), пророческое учение заявляет о претензии на непогрешимость (безошибочность), и это отражается в эпистемическом статусе веры, не отделяющей истинность от убежденности. Их отождествление объясняется практической природой религиозного знания как спасительного и благого знания (Heilswissen). Убежденность в том, что подобные знания выступают как благо (Heilsgewissheiten), обретает за счет их экзистенциальной значимости особую силу и определяет поведенческие ориентации. Это объясняет высокий потенциал конфликтности, изначально заложенный в спор между религиями. Институционализация научных исследований – напротив, содействует ослаблению связи конкурирующих теорий с практическими интересами. Во всяком случае, по отношению к конкурирующим притязаниям на истину участники научных споров в принципе должны отстаивать свою точку зрения как гипотетическую и могут воздержаться от практики соединения своих научных выводов с тем, что лежит вне области их научной деятельности.

При теоретических спорах функциональная спецификация научной работы создает предпосылки для нейтрализации связанных с жизненными мирами конфликтов деятельности. При межрелигиозных спорах такая нейтрализация рушится из-за непосредственной релевантности истин веры (религиозных догматов) в отношении личностного поведения, что вызывает необходимость выдвинуть требование толерантности. Только тогда, когда исследовательская практика (как в случае исследования эмбрионов) проникает в области, где затрагиваются лежащие вне сферы исследования нравственно-этические представления индивидов и поэтому она уже не может быть отделена от их жизненного мира, ученые могут оказаться втянутыми в сходные конфликты. При таких конфликтах обнаруживается, впрочем, что проявления натуралистического (естественнонаучного) видения мира, которые своим появлением обязаны синтезирующей переработке научной информации, в смысле релевантности знания в отношении этических ориентиров деятельности стоят на одном уровне с религиозными и иными интерпретациями “положения людей в Космосе”.

Проявление толерантности к отвергаемым религиям или видениям мира, разумееется, не означает подрыва влияния на практику убежденности в вере, но оно требует предосторожности при таком переходе с одного уровня на другой. Толерантное отношение модифицирует ориентацию деятельности благодаря тому, что, несмотря на продолжающиеся существовать религиозные или мировоззренческие расхождения и разногласия, оно побуждает проявлять уважение к людям иной веры или иного образа мыслей и относиться к ним как к равноправным согражданам.

В этой перспективе когнитивное различие, безусловно, должно проявляться как разумное, если толерантность дает осмысленный (рациональный) ответ на него. Толерантность может иметь место только тогда, когда имеются законные основания для отвержения конкурирующих притязаний на значимость: “Если кто-то отвергает людей с черным цветом кожи, то мы не должны его призывать к “толерантности в отношении людей с иной наружностью”... Поскольку мы тогда примем его предрассудок как этическую оценку, схожую с отторжением иной религии. Расисту следует не становиться толерантным, а преодолеть свой расизм” [5]. В этом и в аналогичных случаях мы осуществляем критику предрассудков и предубеждений и боремся против дискриминации, а не за “толерантность” для подобающего ответа. Только религиозное равноправие ставит перед гражданами вопрос о том, как они должны осуществлять отношения с людьми иной веры, которые в то же время являются их согражданами.

Вопрос толерантности встает только после устранения тех предубеждений, на основе которых одно из меньшинств ранее подвергалось дискриминации. Но что дает нам право назвать “предубеждениями” те описания, которые религиозный фундаменталист, расист, сексуальный шовинист, радикальный националист или ксенофоб и этноцентрист в каждом отдельном случае дают в отношении тех, кого они считают “иными”? Мы позволяем себе дать негативную типовую характеристику (*diese stigmatisierende Rede*) в свете эгалитарно-универсалистского критерия гражданского равенства, который требует как равного отношения, так и взаимного признания всех в качестве “равных” и “полноценных” членов политического сообщества. Норма полного включения всех граждан должна быть принята прежде, чем мы сможем добиваться толерантности. Только критерий недопущения дискриминации создаст

моральные и правовые основы взаимоотношений граждан, которые оказываются сильнее веских доводов к отвержению терпимых в нем убеждений и воззрений других. На этой основе нормативного соответствия притупляется конфликтный потенциал продолжающих существовать на когнитивном уровне противоречий между конкурирующими видениями мира в социальном измерении гражданского равенства. В этом отношении толерантность начинается лишь при условии отсутствия дискриминации.

(4) Если преодолена предвзятость в отношении цветных, гомосексуалов или женщин, то не остается никаких компонентов, которые могли бы оправдать их отвержение. Напротив, среди просвещенных христиан, мусульман и евреев сохраняются, как в притче Лессинга о круге, предубеждения догматического характера также и после преодоления всех упомянутых выше предрассудков. Эти различия дают веские основания ожидать отказа в отношении всякого иного (чуждого) учения, и делается необходимой толерантность. И этот остаток будет тем когнитивным диссонансом, который надлежит терпеть? В чем именно состоит обязательное требование, связанное с ожиданием толерантности? Прежде чем мы сможем оценивать рациональность такого требования, нам необходимо будет идентифицировать требуемое бремя (груз).

Здесь следует принимать во внимание не отвращаемые воззрения и конкурирующие притязания на их значимость. Толерантность оставляет нетронутыми свойственные им претензии на истину и правоту. Бремя возникает не по причине релятивизма в отношении собственных убеждений, но ввиду ограничения их практической значимости. Убеждения должны быть практически значимыми только в границах, обозначенных нормой полного и пропорционального включения всех граждан. Данное требование означает последовательную реализацию возможностей следования тому образу жизни, который предписывает человеку его религия или этос (Ethos (нем.) – моральный облик, духовный склад. – Прим. пер.), тесно связанный с его мировоззрением, но только при наличии равных на это прав всех. Это бремя равномерно (симметрично) ложится на каждого гражданина. Оно имеет когнитивный характер, поскольку в обществе с либеральным конституционным устройством мораль и право должны согласовываться с убеждениями граждан, в которых глубоко укоренен их этос. Это позволяет доби-

ваться когнитивной адаптации, востребованной в европейском религиозном сознании Новейшего Времени.

Любая религия первоначально представляет собой “образ мира”, или, как утверждает Джон Ролз, поначалу она является “всеобъемлющей доктриной” (“comprehensive doctrine”) также в том смысле, что нуждается в авторитете, чтобы структурировать весь уклад жизни. С этим притязанием на всеобъемлющее формирование жизни (auf umfassende Lebensgestaltung) религия должна расставаться, как только в плюралистическом обществе жизнь религиозной общины отделяется от жизни более крупных политических общностей. Получившая господствующее положение религия постепенно утрачивает ведущую роль в формировании политики, если политический строй как таковой болсе не может быть подчинен определенному религиозному духовно-правственному укладу. Эмансипированные религии меньшинств оказываются перед аналогичным вызовом. Принятие факта мировоззренческого плюрализма вынуждает религиозные учения осуществлять саморефлексию, благодаря которой верующие оказываются в состоянии усвоить мораль, признающую права человека. Это, помимо прочего, имеет следствием отказ от средств политического принуждения к следованию истинам веры (Glaubenswahrheiten) и признание добровольности религиозного объединения. Здесь не должно быть места ни внутреннему, ни внешнему насилию [9, 132–138].

Крупные религии должны вновь осваивать и усваивать (aneignen) нормативные основы либерального государства с учетом собственных предпосылок (unter eigenen Prämissen), если, как в европейском случае в иудейско-христианской традиции, между ними существует генеалогическая связь. Для “помещения” в различные религиозные образы мира признающей права человека морали Джон Ролз выбрал образ модуля, который, хотя он конструируется только на основе нейтральных в мировоззренческом отношении принципов, кое-где включает в них дополнительные ортодоксальные связи [9, 76]. Данная концепция имеет преимущество по сравнению с идеей разумной религии, которая вобрала бы в себя общую для всех религиозных учений моральную основу. Это преимущество состоит в том, что духовные власти не должны оспаривать (отрицать) важность претензии на абсолютную истину, то есть не должны притуплять радикальный смысл толерантности. В зависимости от контекста учения догматическое решение пробле-

мы обоснования будет проявляться по-разному. Так, скажем, фидеизм, который предполагал глубокую коррупцию мирового разума, из-за принятой непреодолимости разрыва между верой и знанием выбирает иную трактовку этих проблем, чем католическое естественное право, которое исходит из совместимости естественного разума с истинами божественного откровения.

В функциональном аспекте религиозная толерантность должна предотвратить социально деструктивное влияние продолжающихся расколов и разногласий. Та социальная связь, которая соединяет верующих с людьми иной веры и неверующими как членов мирского (säkularen) общества, не должна разрываться. Но надо, чтобы дифференциация ролей между членом общины и гражданином общества была убедительно обоснована с религиозной точки зрения, если конфликты лояльности не должны продолжаться дальше. Причастность к религиозному объединению согласуется с принадлежностью к мирскому сообществу только в том случае, когда оба соотносимых положения внутренне не отделяются друг от друга по нормам и ценностным ориентациям, но последовательно дополняют друг друга.

Если дифференциация обеих членств должна проводиться исходя только из *modus vivendi* (образ жизни (лат.) – Прим. пер.), то изменение не должно исчерпываться в когнитивном отношении нетребовательным согласованием религиозного этоса с установленными законами секуляризованного общества. Оно требует когнитивного отделения записанной в демократической Конституции общественной морали от этоса общины. Это во многих случаях делает необходимым пересмотр тех представлений и предписаний, которые – как, к примеру, в случае догматического осуждения гомосексуализма – опираются на давнюю традицию толкования Священного Писания.

Во всяком случае, когнитивная реорганизация учения и менталитета крупных религиозных общностей еще не завершилась также и на Западе¹. Это еще недавно проявилось в панической реакции на так называемый приговор-распятие Федерального Конституционного Суда [2, 359]. В исламском мире этот процесс только

¹ Только на Втором Ватиканском Соборе католическая церковь приняла как данность правовое государство и демократию. Также и протестантской теологии лишь в последнее время стало свойственным стремление примирить библейские правовые идеи с нормативными основами современного демократического правового государства. См.: [8. 222–286].

начался. Но ни монотеистические учения, ни индуизм, как мне представляется, не свободны от фундаменталистских склонностей. Сильное сопротивление подпитывает сомнение (эмпирически далеко не во всем ошибочно) в том, что религия сможет сохранить свою жизнеутверждающую силу в сложных условиях нашей современности, если откажется от политической власти. И если она будет непосредственно обращаться только к совести отдельных индивидов, к добровольно объединившимся членам общины, то тогда ее влияние заявит о себе только в опосредованной форме, сквозь голоса либеральной общественности.

(5) Для верующего бремя требуемой от него толерантности стоит, и в самом деле, не только в том, что он должен реализовывать свой этос в границах норм гражданского равноправия; он также обязан уважать в этих границах этос других. И данное требование отнюдь не является одинаково тяжелым для всех бременем.

Дух секуляризации, который при его тощем метафизическом багаже ориентирован на автономное обоснование эгалитарного универсализма прав человека и демократии, безболезненно примет приоритет Справедливости над Благом. С учетом требований толерантности это выгодная (удобная) позиция. Исходя из нее, даже если не относишься индифферентно к плюрализму образов мира, можно поддерживать не напряженное отношение к плюрализму образов жизни. Поскольку в них воплощены разные ценностные ориентации, но не различные взаимоисключающие истины. В этических оценках остается вписанное в них видение от первого лица (в единственном или во множественном числе), взгляд, идущий от истории жизни индивида или от уклада (образа) жизни коллектива. То, что хорошо для одного в его контексте, может быть плохо для другого в другом контексте.

В этом ракурсе плюрализм равноправных образов жизни не содержит никакой провокации. Если оценка иных (чужих) жизненных укладов и жизненных проектов не требует того же всеобщего согласия, как оценки справедливости или высказывания о фактах, то мы сможем уважать их все в равной мере, не выделяя ни один из них. Так, не существует никакой трудности с признанием того, что чужой этос имеет для другого ту же аутентичность и обладает для него тем же первенством, что и собственный этос для тебя самого. Именно такой вывод с трудом примут те, кто свое этическое самосознание основывает на истинах веры, претендующей на всеобщую значимость. Для верующих или же тех, кто путешествует по

жизни с большим метафизическим багажом, существует эпистемический приоритет Блага над Справедливостью.

Эта позиция означает внутреннюю зависимость этоса от того видения мира, в контекст которого он вписан. Вследствие этого в разных этических жизненных ориентациях и в конкурирующих укладах жизни находят свое отражение взаимоисключающие притязания на значимость, лежащие в основе их видения мира. Едва только собственное представление о правильной жизни определяется обязательными для всех моделями общего блага или счастья, возникает та перспектива, в которой иные образы жизни видятся не просто как иные, но уже как неправильные. Поскольку чужой этос является не только вопросом оценки ценностей, но и вопросом правды или неправды, требование проявлять одинаковое уважение к каждому гражданину независимо от его этического самосознания и образа жизни в то же время является также обязанностью сдерживать себя в практике этических оценок. Каждому из тех, кто свою собственную жизнь сверяет не просто с этическими ценностями, но с этическими истинами, в ком вызывает отвержение встреча с образами жизни, в которых воплощены конкурирующие убеждения, неизбежно требуется толерантность.

Толерантность фильтрует поток убеждений при переходе с когнитивного уровня, на котором продолжает существовать непримиримость экзистенциально существенных мировоззрений, на практический уровень, на котором собственный этос в благоприятном случае находит когнитивное обращение к праву и морали общества. Это понимание я развил на примере религиозного плюрализма, поскольку он предполагает толерантность к не обсуждаемым разногласиям. Но рассмотрение такого крайнего случая использования понятия толерантности ни в какой мере не накладывает ограничений на применение данного подхода. Религиозная свобода играет сегодня роль передового плацдарма в продвижении к дальнейшему утверждению культурных прав¹. И не по одной этой причине значение толерантности, полученное для данной модели, будет применимым не только к мультикультурным обществам, но и к напряженному сосуществованию нерелигиозных сообществ. Плюрализм образов жизни не может быть отделен от плюрализма мировоззрений.

¹ См. статью Д. Гримма (D. Grimm) в [7, 49].

Представим себе, что однажды полностью исчезнет всякая дискриминация не только в отношении женщин, гомосексуалистов и людей с ограниченными возможностями, но и по отношению ко всем тем группам, которые сформировали сильную коллективную идентичность. Перенесемся мысленно в ту идеальную ситуацию, при которой культурное большинство окажется способным не только к безболезненному соседству, но и к равноправному сосуществованию с расовыми, этническими, языковыми и прочими меньшинствами. Даже тогда оказалось бы не простым делом разрешение такого рода когнитивных диссонансов, известных нам по напряженности в отношениях между религиозными сообществами.

Мы отличаем религиозные картины мира от этоса тех общин, в которых религиозные учения получают свое практическое воплощение. Та же дифференциация напрашивается в отношении всудущих перспектив взгляда на мир, которые открывают традиции различных языковых и культурных общностей перед их представителями. Чем разностороннее делаются формы культурной жизни, тем богаче оказывается их когнитивное содержание, тем больше схожести обнаруживают жизненные уклады, структурированные религиозными картинами мира. Для любой культуры неизбежно включились в нее идеи, что некоторые верования – истинные, а некоторые другие – ошибочные; что некоторые вещи правильные, а некоторые – неправильные. Не только мировоззренческий плюрализм выносит на передний план вопросы толерантности. Это также всегда относится и к плюрализму языковых и культурных укладов, в которых выражена устойчивая культурная идентичность, если они по причинам сложности их состава (стратификации) побуждают давать оценки не только исходя из экзистенциальной релевантности, но и в аспекте Истинности и Правильности.

Перевод с немецкого А.А. ЗОТОВА

ЛИТЕРАТУРА

1. *Bultmann R. Theologische Enzyklopädie.* – Tübingen, 1984.
2. *BverfG EuGRZ,* 1995.
3. *Das Allgemeine Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte / Ed. Wilhelm Traugott Krug.* – 2. Aufl. – 1832.

4. Forst R. Toleranz. Gerechtigkeit und Vernunft // Toleranz (derselbe Herausgeber). – Frankfurt am Main, 2000.

5. Forst R. Der schmale Grat zwischen Ablehnung und Akzeptanz // Frankfurter Rundschau. – 2001. – 28. Dez.

6. Forst R. Grenzen der Toleranz // Grenzen als Thema der Rechts- und Sozialphilosophie / W. Brüggcr, G. Haverkate (Hg.) / Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. – Stuttgart, 2002. – Beiheft 84.

7. Frankfurter Allgemeine Zeitung. – 2002. – 21. Juni.

8. Huber W. Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien einer christlichen Rechtsethik. – Gutersloh. – 1996.

9. Rawls J. Politischer Liberalismus. – Frankfurt am Main, 1998.

10. Toleranz. Texte zur Theorie und politischen Praxis / C. Herdtle, Th. Lceb (Hg.). – Stuttgart, 1987.

Габермас Ю. Коли ми повинні бути толерантними? Про конкуренцію бачень світу, цінностей і теорій.

У статті розглядаються умови і межі реалізації засад толерантності в ситуації співіснування сучасного громадянського суспільства і залучених до його структури особливих культурних (передусім релігійних) спільнот.

Ключові слова: толерантність, релігійна терпимість, громадянська рівність, етос, когнітивний дисонанс, визнання.

Хабермас Юрген. Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий.

В статье рассматриваются условия и границы реализации начал толерантности в ситуации сосуществования современного гражданского общества и структурно вовлечённых в него особых культурных (прежде всего религиозных) общностей.

Ключевые слова: толерантность, религиозная терпимость, гражданское равенство, этос, когнитивный диссонанс, признание.

Habermas J. When must we be tolerant? On competition of world views, values, and theories.

The article deals with the conditions and limits of implementation of tolerance principles in the situation of coexistence of modern civil society and of particular cultural (especially religious) communities structurally involved in it.

Key words: tolerance, religious tolerance, civil equality, ethos, cognitive dissonance, recognition.

Толерантність як цивілізаційна стратегія XXI століття

Століття, яке нещодавно минуло, виявилось найдраматичнішою та найвідповідальнішою епохою в історії людства, коли постало питання – буде чи не буде майбутнє у роду людського? Адже ракетно-ядерне протистояння великих держав дістало такого напруження, що навіть тарган, що випадково б заліз у комп'ютерне керівництво зброєю, міг би внаслідок помилкового сигналу викликати атомні залпи, смертельні для усього життя на планеті. В минулому столітті людство взагалі втратило право на помилку, бо не вистачило б часу, щоб її виправити. Дійшло до того, що гітлеризм ставив завдання повернути історію назад до поганських часів міфологічного освячення смерті та заперечення Декалогу, християнських цінностей взагалі.

Інакше кажучи, прогистояли вже не тільки різні соціальні системи, а й різні репрезентації світової історії, різні світоглядні утворення, що темпорально розносились за різними епохами дикунства та цивілізації.

За цих загрозливих умов і постало історичне завдання формування ідеології толерантності як політичної культури збереження цивілізаційних звершень. Термінологічно “толерантність” означає “терпимість”, але історично вона розвинулась на рубежі XX та XXI ст. в особливу цивілізаційну стратегію, що об'єднала досвід демократії, корпоративне мислення, політику співдружності народів, ідеали консенсусу, компромісу у розв'язанні проблем соціальної практики, затвердження колегіальної діяльності, групового вибору, принципу плюралізму та “третьої правди”, врахування теорії рішень.

Генетично методологія толерантності стала актуальною в V ст. н.е. в зв'язку з проблемами розповсюдження християнства та місіонерської діяльності. Досвід християнської пропаганди показав, що суперечка не є універсальним засобом затвердження ідей, що пропагуються. Якщо проповідник пермагає у суперечці, то він фактично виявляє свою зверхність над реципієнтом пропаганди, що веде до її несприйняття, тому на передній план висувається як засіб переконання реципієнта аргументація: “Я свідчу власним життям” про ту чи іншу ідею. Це було перше виявлення ефектив-

ності толерантних позицій у пропаганді. Але толерантність у церковних справах, поширюючись в епоху Ренесансу, обернулася на протилежність з виникненням Реформації, коли її лідер, Лютер, навіть хвалився, що у своїй боротьбі з католицизмом він (фігурально кажучи) “укусив папу в серце”.

Епоха релігійних війн взагалі характеризується втратою ідеї толерантності. Тільки з розповсюдженням Просвітництва в ХVІІІ ст. та затвердженням раціоналізму в європейській філософії ідеї толерантності набувають сили. Декарт, проголошуючи необхідність толерантного підходу до усіх спірних проблем суспільного та ідейного життя, пише: “Ніщо так не затьмарює істину як суперечка”, – бо ж у суперечці людина відстоює свою особисту позицію, а не об’єктивну, вільну від психологічних обставин істину. А Д. Г’юм взагалі вважає, що в суперечці перемагають не бійці, а сурмачі. Толерантність, таким чином, потребує об’єктивності, відволікання від егоїстичних міркувань. Вона здійснюється в умовах розуміння проблемних ситуацій спілкування людей, що передбачає переведення думок опонента на мову власного досвіду та здатність до свого роду панорамного бачення, коли суб’єкт розв’язання певного конфлікту підіймається над ситуацією протистояння до більш високої та широкої позиції, з якої дрібниці не затуляють істотних обставин, коли спадає влада слова і на передній план виступає “третя правда”, яка стосується загальнолюдських цінностей та моральних імперативів.

Відповідно, толерантний діяч діє під контролем самокритики, що доводиться до готовності визнати свою можливу помилку чи неправоту. Він припускає в самому собі частинку зла, проти якого борється, та частинку добра, за яке виступає, в своєму опоненті; таке обертання на себе та на опонента цінного та іронічного і становить формулу толерантності. Тим самим толерантність розкривається як моральне явище, що становить компонент духовно-стичного складу громадянської свідомості.

І не випадково відомий англійський письменник О. Гакслі мріяв про створення духовної установи, на кшталт чернечої общини, члени якої будуть агітувати за віротерпимість та моральну цінність толерантності в людських стосунках, духовне піднесення суспільства взагалі. Таку проповідь проголошувала франко-німецька інтелігенція, Г. Гессе, Т. Манн, швейцарська, яка, перебуваючи під час Другої світової війни “над сутичкою”, почала шукати зразка поза релігійною духовністю. Таким зразком було обрано жертвну

постать античного філософа Сократа. Вона виявилась доречною саме в післявоєнний час, коли особливої актуальності набув античний культ морального розуму, втілений Сократом, котрий вперше створив особливу методику толерантного спілкування, що стала відома як “сократичний діалог”. Завданням цього діалогу було не спростування позицій опонента та затвердження власної правоти (що приховувало небезпеку тоталітарного погляду на політичні проблеми, коли правота зосереджувалась тільки на одному боці спілкування), а затвердження того, що обидва суб’єкти спілкування визнають одну і ту саму істину, яка стала для них загальною та верховною цінністю.

Діалог вказаного типу виходить з таких кроків: 1) запровадження мстамови діалогу, тобто репертуару слів з фіксованими, загальноприйнятими значеннями; 2) попереднє умовне визнання суб’єктом діалогу усіх опорних думок свого опонента; 3) з тим, щоб потім серією спеціальних “питань-відповідей” привести опонента до визнання суперечливості своїх вихідних положень і, отже, до впевненості у непродуктивності обраних позицій та, зрештою, до діалогу з самим собою. Прикладом тут може бути діалог біблійного Йова з Богом, який обертається діалогом з самим собою, внутрішньою перевіркою невпевненості в правоту. В постмодерністській філософії внутрішній діалог, як вважає У. Еко, дозволяє розглядати толерантність як трансцендентну властивість людини в боротьбі з власною гріховністю. В цій площині Томас Манн розробляв нову концепцію гуманізму сучасної цивілізації. Якщо в свій час М. Горький вважав формулою гуманізму тезу: “Якщо ворог не здається, його знищують”, Т. Манн висунув гуманістичний принцип іншого гатунку: “Усяке рішення в справах людських є передчасним”. Цей принцип не скасовує необхідність оцінювати ганебні вчинки людини. Він закликає розглядати таке оцінювання як передчасне в тому плані, що людина може змінитись і їй потрібно дати час на таку зміну, або не позбавляти шансу на зміну. Це і є той гуманізм, який співпадає з толерантністю. Таке співпадання і мав на увазі Т. Манн, коли розглядав критику як “приховану ніжність”, тобто як розуміння, яке передбачає переклад думок іншої людини на мову власного досвіду.

Разом з тим, розглядання толерантності в контексті гуманізму не означає здатності усе прощати непевній людині. Тут діють особливі обставини, на які і вказує Сократ. Він приходять до радикального висновку, що треба не самому промовляти мудрість іншим

людям, а екстрагувати її з інших людей. Для цього він створює особливе “акушерське мистецтво”, методом якого і виступає толерантний діалог. За допомогою діалогу грецький філософ намагається перетворювати людей у суб’єктів мудрих дій. Тим самим толерантність, мудрість, гуманізм та прага мудрих дій виступають в єдиній стратегії розв’язання проблемних ситуацій демократичного суспільства, що завжди вимагає консенсусу в прийнятті нагальних рішень.

Тут можливі три варіанти толерантного бачення проблем. Перший, коли відкидаються усі варіанти рішень і проблема тим самим знімається. Другий випадок, коли обирається тільки один варіант, а усі інші усуваються, тобто досягається результат, який називають рішенням проблеми. Третім випадком виступає ситуація, коли варіанти узгоджуються і досягається збалансований вихід з проблемної ситуації, або компроміс.

Останній випадок і є найпродуктивнішим і прийнятним для більшості завдань, які висувуються сучасною цивілізацією. Він може бути представленим у термінах теорії ігор як гра з нульовою сумою, тобто як такий результат, коли ніхто зокрема не перемагає, а складається картина суцільної толерантності, при якій виграють усі і насамперед демократія. Адже розвиток сучасної цивілізації характеризується демократичною спрямованістю, яка викликає потребу у толерантності, що особливо важлива зараз, коли соціальна практика стає все більш багатоваріантною, а плюралізм думок і проєктів стає базовим у світовій історії, сповненій суперництвом пропозицій та рецептів покращення майбутнього. І не випадково ще Ніцше сподівався, що вчені доведуть теорему про те, що світ однієї істини загине.

Цікавим є і те, що коли соціологи після розгрому гітлерівської імперії почали досліджувати питання, чому у такій висококультурній країні як Німеччина могла так швидко постати “марсіанська цивілізація” фашизму, вони дійшли висновку, що тут діяла одна важлива обставина: досить з усієї множини думок та цінностей, якими живиться людство у своїй історії, авторитарно, риторично (а не логічно чи науково переконливо) заборонити за політичними мотивами певну частину культурних досягнень, як уся цивілізація перероджується на образливу реальність, ворожу людині.

Людство здійснює своє існування через освоєння усієї множини ідей і цінностей, які виробила цивілізація, кожна з частин якої є неповторною та необхідною для затвердження цілісності та повноти

людського буття. При цьому, складність сучасної соціальної практики посилює актуальність не тільки принципу толерантності, а й процедур інтерпретації, які розкривають предмет дослідження множиною моделей та плюралізмом принципів. Це і обумовлює новий стиль та режим пізнавальної діяльності в її нелінійності, поліваріантності, комунікативній репрезентації єдності у багатоманітності здійснень. Цей стиль сприяє усвідомленню цілісності та глобального історичного взаємозв'язку усіх цивілізаційних діянь людства, що його виражає ідеологія толерантності, тобто стратегія конституювання соціальної глобальності ХХІ ст.

Таке конституювання стає можливим завдяки виникненню наприкінці ХХ ст. глобальної інформаційної мережі Інтернету, що включає супутниковий зв'язок і, відповідно, нову комп'ютерну інфраструктуру колективної планетарної свідомості. Вона і дозволяє здійснювати колективний діалог у масштабі планети. Стратегія єдності та толерантного розуміння її здійснення вінчає науково-технічний прогрес ХХ ст.

Такий діалог передбачає не тільки плюралізм, а й процедуру колективного вибору рішень у багатоваріантному середовищі проблемних ситуацій сучасного соціального інтелекту. Цей вибір становить істотну складність здійснення принципу толерантності. Так, ще в 1735 р. французький вчений М.А. Кондорсе встановив парадокс голосування за правилом пріоритету більшості. Він показав, що при оцінці на перевагу тих чи інших альтернатив узагальнене колегіальне уявлення виявляється невідповідним серіям індивідуальних виборів, бо середня оцінка може зустрічатись частіше ніж найвища не за своєю реальною вагою, а за порядком пред'явлення альтернатив вибору. Досвід демократичного прийняття рішень свідчить, що врахування думки більшості (яке передбачає усереднення оцінок) виявляється конструктивним в разі широкої інформованості та професійної однорідності тих, хто приймає рішення. Крім того, рішення, прийняті за правилом більшості, легше реалізуються практично, ніж індивідуальні думки. Але групові думки тяжіють до тривіальних міркувань та виявляють дефіцит відповідальності, що виникає внаслідок колективної анонімності: "я як усі". Тому колективні рішення за принципом переваги більшості бувають менш обережними, ніж індивідуальні думки. Адже у колективних обговореннях більшість схиляється до крайніх рішень незалежно від знаку їх позитивної чи негативної значущості. Принаймні у групових рішеннях немає гарантії, що біль-

шість буде з тією ж імовірністю забезпечувати прийняття найкращого варіанту, як і виключати найгірший. Ось чому принципової важливості у групових рішеннях набуває аналіз індивідуальних думок, турбота про те, щоб індивідуальна гадка не була втрачена при кваліфікованому розгляді рішень, які приймаються.

Індивідуальні думки, як правило, є джерелом оригінальних пропозицій, необхідних для оцінки нестандартних, неочевидних ситуацій. Вони є необхідними для врахування та усвідомлення естетичних, моральних і унікальних явищ. Особливо важливі індивідуальні висновки для визначення ступеню ризику (наприклад, в екстремальних ситуаціях), оскільки індивід більш чутливий до небезпеки, ніж колектив. Не можна відволікатись і від того, що індивідуальна позиція може належати, як підкреслював Платон, мудрецю, а рішення, що прийняті за принципом більшості, репрезентують позицію колективу через механізм усереднення думок. Але у середньому варіанті думки спеціалістів можуть збігатися з гадкою профанів.

Проблема індивідуального має в сучасну епоху специфічний соціально-етичний зміст. Вона відображає в європейському мисленні ХХІ ст. збагачене уявлення про демократичний процес, покликаний не лише утверджувати права громадян, націй або особистостей, а й розв'язувати колізії між ними. Адже рівність прав громадян може опинитись під загрозою при розколі суспільства на національну більшість і меншість, а права навіть національної меншості – вступити у суперечність з правами особистості, якщо національний інтерес тих чи інших етносів стає пріоритетним або політично вигідним. За таких умов інтелектуальні стратегії сучасності (а отже і застосування принципу толерантності) орієнтуються на базисне значення прав особистості, бо вона є носієм і громадських і національних якостей. Саме цим зумовлений усе зростаючий вплив морального чинника при розв'язанні політичних, соціальних і національних проблем у новому мисленні сучасності. Феномен утвердження етичної духовності, моральної практики та морального соціуму є характерною рисою соціально-історичного прогресу у ХХІ ст. Більше того, на порядок денний нашого часу знову ставиться ідея мудрості та толерантності в її етичному виглумаченні.

Особливістю такої мудрості є радикальна перевага людських цінностей перед будь-якими інтелектуальними спокусами і вигодами. Вона тяжіє не до логічного або риторичного успіху, але до ситуації, вирашних з погляду утвердження етично чи гуманістич-

но значущого. З двох альтернатив, одна з яких передбачає швидкий успіх, але ціною послаблення моральних критеріїв, а інша вимагає більш затратних зусиль, але збільшує можливості утвердження добра і справедливості, остання завжди повинна прийматись як найкраща.

У такому контексті проблема нових змістів інтелектуальних стратегій ХХІ ст. стикається з питаннями нової духовності та життєво актуальними проблемами сучасної філософії.

Драматичний та непорівнянний за своїм розмахом соціальний і екзистенціальний досвід ХХ ст. позначив перелом деяких багатомісячних тенденцій в історії філософської думки.

Розпад світових імперій від колоніальної до комуністичної, крах тоталітаризму та пов'язаних з ним бюрократичних структур, принципів ієрархізму та державного диктату в усіх сферах суспільного життя істотно похитнув догмат платонізму як імперативу панування загального над індивідуальним та одиничним. Цьому сприяє і внутрішній культурний досвід людства.

Платонізм на протязі століть зустрічав опозицію з боку різних номіналістичних, плюралістичних і скептичних течій, але до кінця ХХ ст. все ж таки (якщо мати на увазі не саме вчення Платона, а його принцип зверхності всезагального над індивідуальним) залишався найбільш авторитетною настановою у багатьох теологічних, естетичних та філософсько-моністичних системах. Зараз ця авторитетність поставлена під сумнів. На передній план філософського дискурсу висувається вже не абсолютність світової ідеї Бога чи матерії як універсальної субстанції, а заперечення усякої абсолютизації, тобто принцип монадності. З точки зору такого принципу ціле не виключає плюралістичності форм свого функціонування, кожна з яких може стати індивідуальним виразом загального.

І, навпаки, індивідуальне – це не одиничне, а єдине, яке здатне втілювати увесь світ, стискаючи його в межах особистості. У такому розумінні монада й стає принципом соціально-культурної діяльності та духовності ХХІ ст. Отже, етнічне багатоманіття та плюралістичність є невід'ємними від тих аспектів сучасного суспільного життя, які стосуються антропологічно індивідуалізованих моделей освоєння світу, що пов'язані з економікою, наукою та сумою технологій та існують у режимі монадного репрезентування інтегративних (загальнолюдських) цінностей, а не їх соборного підсумовування, як це вважалось раніше. Адже загальнолюдські цінності можуть виявлятися на різних рівнях соціокультурного,

соціопсихологічного та державно-політичного репрезентування. Скажімо, нація може характеризуватись на державному рівні, коли на передній план висувається спільність за ознакою громадянства в єдиному соціальному просторі. Причому на кожному з рівнів багатоповерхової системи взаємодії народів існують власні механізми інтеграції і автономізації. Нація може розвиватися і в макро-соціальному, міжнародному масштабі на зразок спільностей типу “слов’янський народ”, “арабське населення”, “кавказькі гори”. Тоді ознакою єдності буде виступати історичний досвід у ціннісному контексті подій формування нації.

Важливою формою інтеграції народів у сучасності є політичні об’єднання на економічній основі типу загального ринку. Прикладом тут може бути об’єднання західноєвропейських держав за механізмом так званого “європейського концерту”, тобто співдружності на кшталт поліфонічного музичного твору, в якому самостійні голоси єднуються в єдине співзвучне ціле. Іншою послабленою, але більш поширеною формою узгодження інтересів народів є “партнерство заради миру”.

Багаторівневий підхід до питань інтеграції народів асоціює, так би мовити, контрапунктне бачення людства, яке потребує переходу від старої, реліктової стратегії єднання на унісонній основі до усвідомлення єднання в плюралізмі його варіантів. Це значить, що забезпечення інтелектуальних умов єдності людства вклучає врахування не тільки сузір’я можливостей етнічної єдності, а й застосування принципу толерантності, як творчої процедури, що актуалізує вибір ситуацій визначення інтегрального через індивідуальне.

Евристична значимість принципу толерантності виявляється і з погляду організації творчого процесу в науковій діяльності чи з боку наукознавчих проблем взагалі. Прикладом тут може бути організація науки в США. В цій країні гідність вченого вимірюється мірою його використання в державних програмах науково-технічного прогресу. І якщо вчений демонструє плідну інноваційну діяльність, то задіюється повноцінна менеджерська система підтримки таких вчених-новаторів, які, обираючись за принципом толерантності, опиняються під захистом держави аж до піклування про те, щоб ніякі інтриги колег не відволікали таланти від їхньої місії, бо вони оголошуються національним надбанням. Тут толерантність обертається фінансовим інтересом, бо талановитий вчений стає джерелом доходу.

Принцип толерантності може набувати вигляду світоглядного вибору людинозначущих цінностей.

Так, за програмою Seti багато держав поділили зоряне небо на ділянки дослідження штучних сигналів в радіозоні у передбаченні, що електромагнітна енергія є найпоширенішою в Космосі і якщо в якій-небудь з поширених у Всесвіті планетних систем розвивається цивілізація, то вона неодмінно (навіть поза наміром сигналізувати нам про себе) буде використовувати електромагнітні процеси. Відповідно радіопрослуховування зоряного неба може виявити життя на інших планетах чи галактиках. Але майже півстоліття такого прослуховування не виявило жодних ознак цивілізаційної діяльності. Пояснити цю дивовижну ситуацію можна трьома обставинами: 1) або містичними причинами (тобто волею божественного творця); 2) або висновком про відсутність життя у Всесвіті, що межує з чудом (бо планетні системи є не виключенням, а нормою зоряного світу); 3) або вірою у непереможність життя, яке за всієї своєї унікальності потребує нашої оптимістичної надії на абсолютну цінність людського існування. Вибір оптимістичної віри тут регулюється чи підказується толерантним ставленням до усіх імовірних можливостей затвердження людської присутності у світі – як неодмінного дару антропої еволюції усього суцього.

Кримський С. Толерантність як цивілізаційна стратегія XXI століття.

В статті обґрунтовується роль толерантності як цивілізаційної стратегії XXI ст., висвітлюються інтелектуальні та етичні передумови її утвердження.

Ключові слова: толерантність, діалог, "третья правда", істина, мудрість, принцип монадності.

Крыльский С. Толерантность как цивилизационная стратегия XXI столетия.

В статье обосновывается роль толерантности как цивилизационной стратегии XXI ст., освещаются интеллектуальные и этические предпосылки её утверждения.

Ключевые слова: толерантность, диалог, "третья правда", истина, мудрость, принцип монадности.

Krimsky S. Tolerance as a civilizational strategy of 21st century.

The article explains the role of tolerance as a civilizational strategy in 21st century, highlights the intellectual and ethical conditions of its approval.

Key words: tolerance, dialogue, "the third truth", truth, wisdom, the monad principle.

Проблема несумісності культурних цінностей та сучасні практики людяності

Ще 1958 р. у своєму відомому есеї про свободу Ісая Берлін зазначав: “не всі добрі речі сумісні, а ще менше сумісні всі ідеали людства” [2, 103]. З цієї констатації видатний представник європейського лібералізму робив висновок і про те, що “необхідність вибору між абсолютними заявами є... доконечною характеристикою людських обставин”, і про те, що “ймовірність конфлікту – і трагедії – годі цілковито вилучити з людського життя як особистого, так і суспільного” [2, 105]. Півсторіччя, що минуло відтоді, засвідчило, що “вибір між абсолютними заявами” може виявитися вкрай болючою процедурою навіть для найліберальнішого сучасного суспільства, в якому засади плюралізму повною мірою, здавалось би, отримали належне правове забезпечення, – тоді як виникнення “конфліктів” і “трагедій” на ґрунті зазначеної несумісності є для нинішнього світу перспективою не те що “ймовірною”, а, по суті справи, неминучою.

В Європі протягом останнього часу пролунала, як відомо, низка гучних заяв про кризу, а то й крах стратегії мультикультуралізму; зростання проявів фанатизму і зневаги до західних культурних традицій з боку представників етнічних та конфесійних меншин провокує підсилення націонал-радикальних течій і партій, питома вага яких у політичному житті країн Заходу щодалі зростає. Раз у раз спалахують гострі громадянські непорозуміння, пов'язані з несумісністю різних способів життя, ціннісних традицій і, зрештою, типів світоставлення, що лежать в їх основі. Аналогічні тенденції – звісно, в дещо іншому ситуаційному забарвленні – набирають грізних обертів у Росії. В Україні, згідно з соціологічними даними, рівень нетерпимості і ксенофобії теж поступово зростає [6], причому – знаменна річ! – на піднесення цього рівня спрацьовують певні політичні події в житті як нашої країни (зокрема, виборчі кампанії), так і світу загалом (зокрема, війни та міжетнічні конфлікти) [6, 205, 212; 5, 48–51].

В цілому, протягом останніх 20–25 років можна спостерігати показову зміну акцентів, що заторкує, хоча в різний спосіб, як країни Заходу, так і “пострадянський простір” з Україною включно.

Якщо декілька десятиріч тому на тлі ще порівняно консервативної і дискримінаційної (якоюсь мірою – навіть на Заході) соціальної структури вектор суспільних очікувань був переважно спрямований у бік більшої відкритості й універсалізму, то нині, коли фактичні умови життя стали значно більш ліберальними, коли розвиток сучасних інформаційних технологій, здавалося б, усуває будь-які комунікаційні бар'єри, – суспільні очікування дедалі помітніше спрямовуються в бік замкненості, виключності, зростання соціальних дистанцій.

Не маючи наміру підігравати алармістським настроям щодо буцімто неминучого “зіткнення цивілізацій”, тим більше слід брати до уваги реальні підстави, що на них такі настрої спираються. Сучасний критик мультикультуралістської концепції Р. Сеннет, узагальнюючи наявні тенденції, недаремно веде мову про “кризу публічної людини” і про вірогідний розкол нинішнього соціального простору на зони “деструктивних локалізмів”. За образним висловом дослідника, сучасні мегаполіси, сповнені взаємної нетерпимості, вже сьогодні поступово “перестають бути тими центрами, де відбуваються зустрічі, де ведеться інтеркультурний діалог, а структуруються як коридори, що ведуть від однієї фортеці до іншої. Люди... починають жити в капсулах” [Цит. за: 8, 122]. Коли вмірковуєшся в таке, мимоволі спадають на думку не тільки Сараєво чи Єрусалим, чи Каїр, ба навіть не тільки Лондон або Париж з їх вибухонебезпечними, як виявляється останнім часом, передмістями, а і місця значно ближчі до наших власних осель: тенденція ж-бо та сама... Що чекає на всіх нас у разі її підсилення?

Аби не втратити шанс із цією тенденцією впоратися, слід передусім зважити не тільки на загрози, що їх вона в собі приховує, але й на міру її внутрішньої обґрунтованості, на ту *людську правду*, яка бодай частково притаманна і їй. Адже причини культурної несумісності, яка роздирає цивілізований світ, мають не тільки вимушений (правовірний марксист сказав би природно-історичний) характер. Значною, а можливо що й вирішальною мірою вони коріняться в людських переконаннях, преференціях, свідомо відстоюваних звичаях – в усьому тому, що охоплюється загальним поняттям про *світ цінностей*. Що ж до останніх, то у відношенні, яке нас тут цікавить, привертають до себе увагу дві істотні риси, безперечно конститутивні для самого феномену цінності:

– по-перше, цінність як така є предметом вибору *par excellence*, а отже, не може бути виведеною з будь-яких суто раціональних настанов або зведеною до останніх. В цьому сенсі, за М. Шелером, “ціннісні аксіоми цілковито незалежні від логічних аксіом і жодною мірою не являють собою прості “застосування” останніх до цінностей” [9, 283]. Як предмет вибору, цінність визначається своєю особливістю (обирати можна лише особливе), що теж відмежовує її від універсальних змістів раціонального мислення;

– по-друге, обрана людським суб’єктом цінність не є, знову ж таки, і чимось суто безпосереднім, наданим чуттєво без будь-якої участі свідомості, що спирається на *ratio*.

Можна сказати, що вся тонкість осягнення феномена цінності переважно і полягає в тому, що конститується він *понад* раціональною свідомістю і *поза* її визначальним впливом – але неодмінно за її участі і, більше того, лише за умови реалізації нею її власних смислотворчих потенцій. Звідси, справжні культурні цінності, з одного боку, ніколи не підлягають зведенню до якогось єдиного знаменника. В історії, мистецтві, моралі, в усьому різноманітті форм людського культурного життя будь-яка справжня цінність (і будь-яка родина цінностей) є за самою своєю суттю унікальною, не замінною будь-якою іншою цінністю – а отже, і здатною виявити свою *несумісність* із будь-чим, призначеним її підмінити, витіснити з її самотнього місця. З другого ж боку, справжні цінності обов’язково передбачають певний рівень змістовності розумового і, ширше, духовного життя суб’єкта, який їх обирає. Як сказано, цінність у точному значенні цього слова неможливо дедукувати з усезагальних настанов розуму – але її цілком можливо дискредитувати, розкрити її смислову й екзистенційну неспроможність вказівкою на її свідомісну незабезпеченість, відсутність у неї надійного раціонально-духовного підґрунтя.

В контексті розгляду теми, яка нас тут безпосередньо цікавить, викладене міркування дає змогу зазначити, передусім, цілком збагненний характер можливого незбігу, ба навіть повної несумісності тих або тих ціннісних систем, а відповідно й культурних традицій і способів життя, які їх втілюють (аж до взаємної *відрази* між їх носіями, котру інколи так уміло роздмухують) – що рішуче виключає можливість остаточної гармонізації останніх. Зусилля “узгодити” такі внутрішньо несумісні системи цінностей, звівши їх до якогось єдиного виміру, здатні призвести хіба що до їх тимчасового

нівелювання під впливом зовнішнього тиску – скажімо, тиску ринкових відносин або сучасних процесів глобалізації, або ж ідеології і практики того чи іншого різновиду державного націоналізму тощо. Втім, таке нівелювання, побудоване на підміні реальних сутностей їх поверховими репрезентаціями, у будь-якому випадку приховуватиме в собі загрозу соціокультурного вибуху.

Звідси, справді реалістична політика стосовно співіснуючих в єдиному суспільстві культурних спільнот повинна враховувати і можливу несумісність їх чільних цінностей, і можливу появу у них прагнень розбудувати власне життя на основі внутрішньо несумісних ціннісних настанов – і, відповідно, у певних межах визнавати за ними законне *право на несумісність*. Треба розуміти, що для свого повноцінного розвитку будь-яка людська спільнота, за якою визнається право на такий розвиток, має користуватися певною внутрішньою свободою для культивування власних цінностей і традицій у їх автентичному вигляді – інакше сама вона ризикує перетворитися на музейний експонат, крихкий і недовговічний, або постати для суспільного цілого своєрідною культурологічною міною сповільненої дії. Відповідно суспільство, яке прагне не втратити своє культурно-ціннісне різноманіття й при цьому вберегти себе від руйнівних конфліктів (національно-етнічних, конфесійних тощо), передусім має дбати про реальну *багатомірність* свого культурного простору і про напрацювання *правових засад*, які цю багатомірність забезпечують. Неприпустимим є становище, коли взаємовиключні ціннісні настанови, духовні прагнення, побутові звичаї тощо зводяться на одну площину, де стикаються, так би мовити, ніс у ніс – *hic Rhodus, hic salta!* Від такого зіткнення добра не буде, “консенсусу” на такому ґрунті годі чекати. Отож, перша і необхідна умова впорядкування сучасного соціально-політичного і культурного простору має не аксіологічний, а правовий характер: *забезпечення належної багатомірності, внутрішньої диференційованості простору соціального співіснування різних людських спільнот*.

Втім, сучасний досвід показує, що такого суто правового розмежування, за всієї його необхідності, часто-густо виявляється недостатньо для запобігання конфліктогенним ситуаціям. Та й людськи цього явно замало. Неможливо розбудувати свої стосунки з сусідами тільки на тому, що у тебе є можливості уникати безпосереднього зіткнення з ними. І в цьому відношенні варто зга-

дати про другу з зазначених вище конститутивних рис феномену цінності: його вкоріненість у смисловому полі людської свідомості, його неминучу опору на певне раціонально-свідомісне підгрунття.

Не стільки, напевно, персбільшена обережність, скільки духовно-моральнісна примітивізація і оплощинення соціальних і міжособистісних стосунків спричинилися у нашому сьогоденні до забуття настанови, що лягла в основу славнозвісної кантівської антиномії смаку: *щодо цінностей, як і щодо смаків, сперечаються* [3, 358–362] – сперечаються за умови безперечної поваги до права людини або людської спільноти їх дотримуватися і без жодних зазіхань на раціонально-аподиктичне встановлення їх неспроможності. Йдеться, сказати б, про суперечки в підгрунті: суперечки, *вся сукупність* яких уможливилос з'ясування реального смислового потенціалу тієї або тієї системи цінностей, а самим прихильникам цієї системи надає змогу, подивившись на неї очима інших, подбати про поліпшення або вдосконалення її, так би мовити, дискурсивної аурі.

Природно, що такі сперечання навколо цінностей здавна виникали в будь-яких соціумах; де зустрічалися різні культури, конфесії або етнічні групи. Впродовж віків ці суперечки, незважаючи на неминучі в процесі їх розгортання гострі моменти, загалом служили взаємному вписуванню ворогуючих цінностей, переконань або світоглядів у духовний обрій одні одних. Поза всяким сумнівом, такі суперечки і обговорення продовжуються й сьогодні, до того ж із використанням такої несбаченої раніше запомоги, як Інтернет. І все ж на поверхні нинішніх стосунків ми спостерігаємо неподільне домінування “політкоректної” настанови: “Нехай вірять у що завгодно, аби тільки нас не чіпали!” – свослідного ціннісно-конфесійного відгалуження сумнозвісного гасла сучасності: “Це ваші проблеми!” Але позбавлені амортизаційного шару, що виробляється в тривалому процесі взаємозважань і обговорень, стрижневі ціннісні орієнтири конкуруючих груп стають непримиренно жорсткими, непридатними для людського співжиття – і неухильно втрачають свій духовний потенціал, якщо колись ним і володіли.

Природно також і те, що смислотворчий потенціал таких-ось “рамкових” обговорень, про які у нас ідеться, має бути позначений певною не лише формально-раціональною, а й емпірично-змістовою загальністю, контрастуючою з особливим характером самих

обстоюваних цінностей. Кожна конфесія, кожна етнокультурна група, ясна річ, претендували й претендуватимуть на те, що мають у своєму розпорядженні достатні засоби для приборкання “власного” екстремізму; проте досвід показує, що більш надійні засоби розпізнання і оцінки проявів вузькоконфесійного фанатизму, національної нетерпимості тощо завжди надходять якщо не іззовні, то, принаймні, з якогось ширшого смислового простору. Всупереч звичкам нинішнього прагматичного світоставлення, байдужого до духовної суті життя, суспільство має чинити *дискурсивний тиск* на сферу ціннісних преференцій, спонукаючи учасників тих або інших спільнот, згуртованих на базі певної системи цінностей, до більш осмисленого, більш відповідального самовизначення.

Що можна сказати про вихідні засади того щойно згаданого ширшого смислового простору, в якому мають довести (або утвердити, або здобути) свою дискурсивну спроможність ціннісній орієнтації представників різноманітних конкуруючих у межах даного суспільства угруповань або спільнот?

На передньому плані тут, звичайно, завжди перебуватимуть такі емпіричні узагальнення, як “національний інтерес”, “цінності загальнонаціонального життя” – в країнах, які, подібно до України, лише недавно здобули свою незалежність, і поготів. Неважко, однак, переконатися, що такі національно-державницькі засади, з одного боку, самі цілком можуть бути проінтерпретовані взаємовиключним чином, з другого – не в змозі усе ж таки забезпечити достатньо глибоке смислове тло для адекватного обговорення саме тих виключних ціннісних преференцій, які здатні набути для їх носіїв справді життєтворчого значення. Фанатика або екстреміста в кращому разі може зупинити закон національної держави – але не моралізування на тему національних інтересів. Ще менш дієвими в цьому відношенні, ще менш придатними для *взаємоузгодження* унікальних, а незрідка і несумісних цінностей різноманітних людських спільнот виявляються загальні цінносно-сміслові обрії “глобалізації”, “європейськості”, “громадянськості”, “сучасності” тощо. Те, що справді в змозі якщо не зупинити руку конкретного терориста або погромника, то принаймні примусити якусь кількість людей замислитися над тим, чи варто обирати цінності, об’єднання і способи життя, які налаштовують на терор і погроми, – це міркування про те, а краще, безпосереднє відчуття того, що чинити все щойно згадане – *не по-людськи*. Ціннісно-

сміслова домінанта *людяності* – ось що справді здатне глибинним чином забезпечувати змістовність нинішніх дискусій у галузі ціннісної орієнтації і можливість внутрішнього узгодження несумісних на рівні утвердження власної самобутності ціннісних, ідейних та поведінкових настанов.

Таким чином ми й виходимо на проблему *загальнолюдських цінностей* (або ж, що краще, цінностей *людяності*) та їх незамінної ролі в житті сучасного суспільства і світу загалом.

Але що може критися сьогодні за словами “людське”, “людяність”, “по-людськи”?

Легко помітити, що значення, яке нині переважно пов’язується зі словом “людяність”, далеко не тотожне узвичаєному поняттю “гуманізм”. Гуманізм, як ідеологія людської зверхності, настроює на виокремлення людини з-поміж іншого суцього, тоді як людяність позначає причетність усьому живому: в стосунках зі світом тварин або рослин теж можна бути – або не бути – людяним. Гуманізм налаштовує людину на самоствердження, людяність спонукає до самовіддачі і самозабуття; справді людяній особистості властиво забувати про себе заради іншого. Саме у своєму зверненні до іншого людина, як зазначав іще Герман Коген, тільки й здобуває власну людяність.

Можна стверджувати, що гуманізм як такий на сьогодні значною мірою втрачає підстави для домагань власної універсальності. Гуманістом можна бути чи не бути, як можна дотримуватися чи не дотримуватися якихось інших поглядів на життя. Натомість значення базової моральної і загальносоціальної настанови крок за кроком набуває саме людяність – набуває тим відчутніше, що в сучасному світі вона, по суті справи, завжди на кону; її, як виявляється, дуже легко втратити. Не тільки з огляду на спокусливо-загрозливі технологічні новації, а і зважаючи на численні цілком “прозаїчні” тенденції сучасного соціального, політичного, економічного життя та й самого нашого повсякдення доводиться визнати: так, власне людська ідентичність розумних мешканців Землі перебуває нині в зоні ризику. Ми всі, всі сім мільярдів, можемо й не оговтатися, як станемо “постлюдством”; від такої ж лихого долі не застрахований і будь-хто з людських індивідів зокрема. Пекуча проблема йонесківського Беранже – чи залишатися у світі носорогів людиною – може, зрештою, постати перед кожним. Але саме тому, що питання “Чи ж ти людина?” втрачає сьогодні своє рито-

ричне забарвлення, саме тому, що можна *перестати бути людиною*, – людськість, людяність справді потрібно вчитися обороняти. *Наш світ має ставати людяним – інакше він перестане бути людським.*

Розуміння того, що тема людяності не є якоюсь “інтелігентською” забаганкою, що вона здатна набути цілком конкретних і чітких обрисів, сьогодні потроху поширюється на найрізноманітніші галузі життя. Ба навіть на галузь права: від часів Нюрнбергу найзапекліших лиходіїв судять, як відомо, за злочини *проти людяності*. До активної політичної боротьби – скажімо, на майдани нинішніх “кольорових революцій” – людей дедалі частіше закликає свідомість (праведна, власна, чи, може, й “підігріта” кимось іззовні) того, що з ними поводяться *не по-людськи* – брешуть, вдаються до жорстокостей, знущаються з них тощо. Відповідно переосмислюється і наболіле питання про межі толерантності: потроху стає все очевиднішим, що толерантність належить виявляти не тільки до того, хто на основі взаємності зі свого боку є толерантним до нас, а і до нетолерантного [7, 173], навіть до нестерпного, до того, що є несумісним з засадами нашого власного способу життя, – але не до *нелюдського* [4]: якщо воно вторгається туди, де очікувано мали б перебувати люди.

Як щойно зазначалося, людяність у нинішньому світі – річ не така вже й невловима. Її своєрідним “кодом” постають, зокрема, відомі всім загальнолюдські норми моралі. Показово, що саме латинське дієслово *nosco* (від якого походить *norma*) від початку поєднувало значення “пізнаю”, “розпізнаю”, “визнаю”; відповідно, усюди, де термін “норма” вживається – зокрема і в моральній галузі, – маємо на увазі *пізнання* певного стандартного стану справ, *розпізнання* його наявності або відсутності (порушення) в даній ситуації і *визнання* цього факту (із чого можуть впливати певні конкретні висновки). Звідси зрозуміло, що моральні норми суто конвенційного походження, що не спираються на належне пізнання людини, або взагалі неможливі, або нестійкі. Так, норма “не убий”, за всієї її очевидності, безперечно спирається на певні знання про людину, її індивідуальну незамінність, притаманне їй почуття гідності, людський страх смерті тощо. В цьому відношенні уся сукупність історично усталених загальноновизнаних моральних норм дійсно надає нам певний *код людяності*: керуючись

цими нормами, ми водночас завдяки ним пізнаємо, що такс людяність і що значить чинити по-людськи.

Відомо, однак, що бути людиною – значить не просто дотримуватися певних моральних норм. Хоч би як різко поставала перед нами у різних ситуаціях життя принципова грань між людським і нелюдським – в глибинах ідеї людяності завжди зберігається дещо неперекладне на мову загальних визначень, дещо вкрай багатоманітне, мерехтливе, схоплюване лише інтуїтивно – і при цьому гранично важливе й, у принципі, збагненне для кожного. І треба сказати, що саме по собі це теж глибоко по-людськи; сама описана тут структура ідеї людяності вберігає нас від спокуси витворити з неї чергового ідола, підмінити її невловиму тендітну суть псевдорациональністю чергового “єдиного і всеперемагаючого вчення” (як це, до речі, чудово можна проробити з ідеями демократії, ринкової економіки тощо). Людяність – це зовсім не те, що можна сконструювати, розбудувати або здійснити, її навіть неможливо досягти, якщо спеціально поставити перед собою таку мету. Але можна *практикуватися* в людяності. Людяність зростає і втілюється у *практиці*.

Ще з творів Аристотеля ті, хто читас філософські книжки, легко можуть встановити для себе просту і присутню істину: справжня практика – це зовсім не те, що у нас називають “матеріальним виробництвом”. Практика, як зазначав великий грек, це такий різновид діяльності, метою якого є не стільки якийсь зовнішній продукт, скільки саме “благо-у-вчинку” [1, 251]; іншими словами, такий, продукти якого не просто відстрибують (пор. лат. *resulto*) кудись назовні, але збагачують і формують самого суб’єкта діяльності, торкаються його “блага і зла” [1, 251]. Треба сказати, що слідом за Аристотелем досить подібне, у принципі, розуміння практики розвивав згодом, зокрема, Карл Маркс.

Таким чином, коли хтось *на практиці* робить добро або зло, цей моральний продукт теж нікуди від нього не “відстрибує”; внаслідок свого вчинювання сам згаданий “хтось” стає людиною доброю або злою. Так само й наші людяні або нелюдяні дії роблять людяними або нелюдяними нас самих, причому ця наша людяна або нелюдяна *практика* може бути інкорпорована в найрізноманітніші формоутворення суспільної життєдіяльності як своєрідний “внутрішній аспект” останньої. Цей аспект виявляється принципово важливим навіть поза прямим зв’язком з об’єктивним ре-

зультатом діяльності, до якої він належить. Так, здавалося б, яка різниця, як саме люди прощаються, коли їм так чи інакше судилося проститися; насправді ж від цього “як саме” може залежати все наступне життя кожного з них.

Зі сказаного вже має бути очевидним і те, чому в контексті даного розгляду сам термін “практика” є підстави вживати у множині. Адже в кожній галузі суспільної життєдіяльності імператив людяності висуває особливі вимоги: бути людяним лікарем, учителем, політиком або журналістом – речі різні. А проте будь-яку справу можна робити по-людськи – або якимось інакше.

Що з наведених міркувань випливає власне для України?

Загрозливе наростання в різних галузях життя українського суспільства тенденцій розмежування, нетолерантності, взаємного несприйняття спонукає до нетрадиційних заходів як правового, так і морально-етичного спрямування. Що стосується правового будівництва, зростає потреба в правових механізмах, які б забезпечували як взаємне узгодження різноспрямованих інтересів і ціннісних орієнтацій різних груп населення, так і дотримання соціальної дистанції там, де зазначені інтереси і ціннісні орієнтації виявляються несумісними. Право на розвиток власної культурної ідентичності залишиться суто декларативним, аж доки спільноті, якій воно надається, не буде гарантована, разом з тим, можливість безперешкодно вільного плекання *реального досвіду* цієї ідентичності – навіть там, де він засвідчує свою несумісність з досвідом інших соціальних груп і спільнот. Перш ніж будь-що у цій галузі забороняти (безперечно, у певних випадках такі заборони потрібні, і тут право має діяти у згоді з мораллю), варто подбати про розбудову достатньо впорядкованого і внутрішньо диференційованого соціального простору, в якому знайшлося б місце для будь-яких не позначених людиноненависництвом ціннісних настанов та керованих ними людських об’єднань.

Що ж до моральних аспектів нинішньої ситуації в Україні, тут, як зазначалося, безперечно має бути акцентованою роль загальнолюдських цінностей і передусім – самої ідеї людяності. Про людяність у нас сьогодні згадують не часто; по суті, ця тема й не визирає з-поза пекучих сюжетів політики й економіки, партійних та конфесійних змагань, амбіцій і примх усіялих VIP-персон тощо. Тим часом саме ціннісно-смысловий обрій людяності здатен, по-перше, сформувавати необхідну конструктивну основу для гро-

мадського дискурсу стосовно партикулярних ціннісних прагнень, які в своєму неопосередкованому протистоянні одні одним поступово можуть збиватися на шлях фанатизму й людиноненавистництва. По-друге – породжувати соціально значущі практики дієвого утвердження позитивних моральних засад в найрізноманітніших галузях життєдіяльності сучасного українського суспільства.

Слід особливо підкреслити потребу нашого ідеологізованого й деморалізованого, загрузлого в недобррозничливості *omnium contra omnes* соціуму саме в таких *практиках людяності*. Не передбачаючи ніякого централізованого адміністративного втручання, такі практики можуть бути ініційовані кожною морально небайдужою особистістю безпосередньо в точці докладання її власних (зокрема, фахових) зусиль. Адже кожна справу можна принаймні намагатися робити по-людськи. Поза будь-якими ідеологічними ангажементами, такі практики, у разі їх поширення, сприятимуть реальній консолідації суспільства на засадах взаємної прихильності і добра.

Не усуваючи різноманіття культурно-ціннісних орієнтацій (а також хоча б частково у цих орієнтаціях закорінених ідеологічних платформ, політичних переконань тощо), ідея людяності, за умови повноцінної реалізації її дискурсивного і практичного потенціалу, дозволяє перекидати між їх теренами мости взаєморозуміння, доброзичливості й співпраці. Виключаючи саму можливість моралізаторських міркувань на кшталт того, що “на тому боці”, мовляв, “бандюки”, або “бандерівці”, або якісь нехристи, чужинці тощо, вона навчає складному мистецтву з усіх боків бачити *людей*, хай навіть із несумісними, хай навіть із взаємно неприйнятними життєвими настановами. Самі розриви між людськими спільнотами вона перетворює на смислороджувальний простір на зразок бундівського *das Zwischen* (“Між”) – простір *співлюдськості*. Адже інтерес до Іншого – це теж *по-людськи*.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Нікомахова етика. – К., 2002.
2. *Берлін І*. Дві концепції свободи // Сучасна політична філософія : Антологія. – К., 1998.
3. *Кант І*. Критика способности суждения // *Кант І*. Соч. : В 6 т. – М., 1966. – Т. 5.

4. *Кутырёв В.А.* Человеческое и иное: борьба миров. – СПб., 2009.

5. *Мищенко М.* Влияние результатов президентских выборов 2004 и 2010 годов на эмоциональное самочувствие сторонников разных политических сил // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2010. – № 3.

6. *Паниotto В.* Динамика ксенофобии и антисемитизма в Украине // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2008. – № 1.

7. *Тишков В.* Толерантность и согласие в трансформирующихся обществах // Культура мира и демократии. Культура мира. – М., 1997.

8. *Тришак М.В.* Інтеркультурна комунікація: освітній вимір : монографія. – Харків, 2010.

9. *Шелер М.* Формализм в этике и матерьяльная этика ценностей // *Шелер М.* Избранные произведения. – М., 1994.

Малахов В. Проблема несумісності культурних цінностей та сучасні практики людяності.

В статті висвітлюється значення ціннісних критеріїв і моральних практик людяності в контексті опору загрозливим тенденціям сьогодення, пов'язаним зі зростаючою несумісністю ціннісних орієнтацій різних культурних спільнот.

Ключові слова: цінність, культурна спільнота, ціннісна несумісність, людяність, практики людяності.

Малахов В. Проблема несовместимости культурных ценностей и современные практики человечности

В статье освещается значение ценностных критериев и моральных практик человечности в контексте сопротивления угрожающим тенденциям нашего времени, связанным с растущей несовместимостью ценностных ориентаций различных культурных сообществ.

Ключевые слова: ценность, культурное сообщество, ценностная несовместимость, человечность, практики человечности.

Malakhov V. Problem of incompatibility of cultural values and contemporary practices of humanity.

The article highlights the importance of value criteria and moral practices of humanity in the context of resistance against threatening trends of our times, connected to the growing incompatibility of value orientations of various cultural communities.

Key words: value, cultural community, value incompatibility, humanity, practices of humanity.

Аксіологічний світ людини

“Царина цінностей дедалі більше розширюється – такий закон нашого духовного життя”, – зазначав ще В. Дільтей. В сучасній філософії концептуальний спосіб осмислення цього закону набув статусу впливового методологічного принципу. Аксіологізація теоретичної, в тому числі антропологічної, думки – одна з мегатенденцій її розгортання в сучасному науковому просторі. Актуалізація проблематики цінностей спричинена цілим комплексом обставин буття сучасного людства, який знайшов концентрований вираз в ідеї необхідності якісно нового розуміння сутності існування людини, її “призначення”, коєкзистенційного типу соціо-природних культурних та міжіндивідуальних стосунків (“гуманітарний поворот”, “людський вимір”, ціннісно-антропний принцип світоставлення). Багато в чому процес переосмислення “проблеми людини” був зумовлений феноменом аксіологічної драми, яка спіткала людство на рубежі останніх століть. Наш “перехідний час” – непроглядний, кризовий, багатий на апорії та невизначеності...” (Ж. Рюс). Все стало проблематичним, “жоден розум не встигає сягнути рівня проблеми” [9], – констатує Петер Слотердайк. Типовою формою ставлення до соціальних реалій стає іронія (Р. Рорті), однією з перетворених форм якої є “цинічний розум” (“наш час – цинічний з усіх боків” (П. Слотердайк)).

В полі цинічного сприйняття перебувають “різноманітні світи цінностей з їхніми внутрішніми розривами й конфліктами” (П. Слотердайк). Одним із найвиразніших показників духовної кризи є криза смислу, втрата ідентичності (Марк Оже, “Смисл Інших”). Девальвація ціннісних засад людського життя – найзагрозливіша небезпека *modus vivendi* сучасної цивілізації. Але це означає не тільки втрату людиною власної ідентичності, але й кардинальну деструкцію всього світу *hominis sapiens*, який, за деякими прогнозами, має поступитися місцем “постлюдині”. “Ми маємо говорити вже не про людину, а про певних гуманоїдів, про різні форми, види гуманоїдного життя, серед яких власне людина – лише один із видів, причому вже зникаючий. Людина – вид, що зникає” [5]. Тенденція “деантропологізації людини”, проблема “постлюдського майбутнього” посідають помітне місце в працях про-

відних філософів нашого часу – Ю. Габермаса, Ф. Фукуяма, Ж. Бодріяра. Однак “постлюдська” стадія історії – це не “кінець” історії людини, а скоріше “початок нового витка розвитку людини” [5, 527]. Людина – це пластична істота, яка здатна і встановлювати і долати будь-які межі свого власного існування. В тому числі свого аксіобуття.

Тому другою домінантою актуалізації аксіопроблематики є пошук і обґрунтування такої парадигми конструювання ціннісного світу людини, яка б допомогла подолати загрози аксіологічної драми, змінити парадигму “виживання” на парадигму повноцінного, сповненого сенсом людського життя. Такі реконструкції відбуваються на межі теоретичного і праксеологічного узгодження ціннісних уявлень. При цьому роль теоретичної моделі “вдосконалення дійсності” в міру підвищення складності практичних завдань істотно зростає.

Вченого “цікавить передусім постановка запитань, і тільки у другу чергу відповіді, – зауважує В. Гайзенберг. – Постановка питань видається вельми цінною, якщо питання виявляються плідними з погляду розвитку людського мислення. Відповіді ж у більшості випадків мають перехідний характер, вони втрачають протягом часу своє значення завдяки розширенню наших знань про факти” [1, 67]. Це визнання видатного представника “новітньої натурфілософії” має важливе філософсько-методологічне значення, адже належить одному із ініціаторів дискурсу щодо ціннісно-антропного принципу наукового знання. “Великий філософ – це той, хто відкриває новий спосіб запитання”, – вважає П. Рікер.

Значення ціннісного чинника багатократно зростає, коли ми звертаємося до проблеми людини, її природи, поведінки, свідомості. Науки про дух, наголошує Е. Гусерль, по праву вінчають інтелектуальні здобутки людства. А одним із визначальних вимірів духовного світу є ціннісний параметр. Дослідження ціннісного плану проблеми свідомості – ключ до розуміння глибинної сутності духовного світу особистості, її життєвого світу. Саме духовні цінності визначають зміст цієї характеристики повсякденного існування індивіда, утворюють ментально-психічну та екзистенціальну інфраструктуру її аксіобуття. Аксіобуття людини – це таке просторово-часове середовище, в якому вона демонструє свою присутність у світі, реалізує власні “сутнісні сили” (К. Маркс), самоздійснюється. Характерною особливістю життєвого світу, як за-

значають автори цього концепту, є його безпосередність, незаангажованість у теоретичних рефлексіях. Але чи означає це, що повсякденна свідомість не здатна мислити категоріями універсальності? Відповідь на це питання принципово важлива, оскільки від неї залежить розуміння такого методологічного положення як визнання (чи певизнання) наявності ціннісних універсалій, що, в свою чергу, визначає постановку питання про загальнолюдські цінності. Спростовуючи постулати теорії об'єктивістських цінностей, підкреслюючи суб'єктивність і релятивність життєвого світу, Гусерль, однак, вважає, що йому притаманні певні інваріанти (каузальність, речовність, інтерсуб'єктивність), які закодовані в будь-якій людській практиці, її досвіді.

Всі метаморфози ціннісної свідомості, всі “пригоди людського духу” вкорінені в досвіді людського буття. Саме він, перманентно відтворюючись, рефлектується аксіологічною думкою, осмислюється, переосмислюється, інтерпретується наново. Шукаючи відповіді на аксіологічні питання сьогодення, аксіосвідомість нерідко звертається до минулого досвіду, шукає джерела інваріантних смислів і цінностей, які, як з'ясовується, мають статус архетипів. “Старе” і “нове” – це типові умовності смислових хронологій.

Визнаний дослідник міфологічної культури Ролан Барт зауважив, що нові істини ніколи не є точною протилежністю старих (“Міфологія”). Найновіша тканина аксіологічних концепцій – це теоретична сітка, вузликами якої є ідеї з приводу генеалогії, сутності, різновидів ціннісних уявлень мислителів різних історичних культур.

Вираз “розпався зв'язок часів” – типова метафора, яка не здатна спростувати органічного зв'язку таких дуалістичних утворень-конструктів як абсолютне і відносне, сакральне та профанне, природне та надприродне – цих “вічнозелених” сюжетів світорозуміння і світоставлення.

Звичайно, смислові, ціннісні уявлення минулих і теперішніх часів у своїй злободенній конкретності істотно різняться. Аристотелівське розуміння справедливості як міри рівності і розумності полісного життя і договірна теорія справедливості Дж. Ролза (“рівна нерівність” як засада гіпотетичного контрактуалізму) якісно відмінні. Сократівський моральний ідеал поведінки, заснований на знанні блага, перебуває в іншій етичній площині, ніж швейцарська моральна максима “благоговіння перед життям” або рор-

тівський принцип загальнолюдської солідарності в боротьбі “за обмеження жорстокості”. Діалектику аксіологічного дискурсу можна представити як безпосередній ланцюг формулювання, структурування та імплангації аргументованих уявлень про смислові засади людського існування. У своїй сукупності вони утворюють концептуальну мережу сучасної теорії цінностей: аксіологічні судження, ціннісне ставлення, аксіометрія... Ментальні, психологічні, культурологічні, соціальні, діяльнісні аспекти комплексно характеризують багатоплановий простір людського аксіобуття, царину його смислів та значень. На всіх стапах свого існування – докласичному, класичному, некласичному та постнекласичному аксіологія прагнула збагнути головне питання – зрозуміти спосіб існування цінностей, можливість їх структурування, специфіку прояву в різноманітних суспільних практиках. Еволюція аксіологічних ідей, положень, теорій – нелінійний процес із фіксованим кумулятивним ефектом. Аксіологічне знання має досить чітко виражену контекстну природу. Поняття контексту в даному разі вживається не в постмодерністському його розумінні (як значення тексту децентрованого, структурно ризомного), а як вираз конкретної аксіологічно значущої системи суб’єктно-особистісного смислу. Дослідження динаміки ціннісних ідей перекоонує, що часто-густо ми маємо справу не з якісно новими аксіологічними формулами та конструктами, а з їх інтерпретацією, виявленням їх нового сенсу. Одні й ті ж самі аксіологічні положення здатні використовуватися як з креативними, так і з деструктивними цілями. В аксіологічній проблематиці виразно виступає загальнофілософський дух проблемності. Завдання філософії – задавати світові запитання, формулювати і переформулювати проблеми, в тому числі такі, для яких поки що не існує рішення, або такі, які розв’язати взагалі неможливо.

Аксіологічна проблемологія – складова загальнофілософської теорії проблеми. Кожна проблема детермінована попередніми знаннями і домінуючими ціннісними установками, які, у свою чергу, детермінуються соціальними потребами людей. Наявність ціннісних установок-орієнтирів – неодмінна риса сучасного стилю мислення і діяльності.

Дух складності, який панує в сучасному світорозумінні, надає проблемі ціннісних орієнтацій нових вимірів, стимулює тенденцію плюралістично-релятивістського витлумачення аксіом-категорій –

смыслів, значень тощо. При цьому, нерідко, в душі країнього, кра- тилівського релятивізму. Тому новітній дискурс ціннісної пробле- матики, враховуючи релятивізацію наукового знання, має уникати його відверто нігілістичних можливостей, нейтралізувати його руйнівні потенціали.

Методологічного значення для аксіології набуває з'ясування співвідношення понять “цінність” та “смысл”. Вони є точками поєднання свідомості з її власним життєвим світом та й світом уза- галі, якщо вона опікується міркуваннями щодо свого місця і при- значення в ньому. “Бути людиною означає бути зверненням до смыслу, що вимагає здійснення, й до цінностей, що вимагають його реалізації” [11, 39], – зазначає В. Франкл.

Цінності завжди виступають як форми утримання й закріплення споріднених і узагальнених смыслів. При цьому особливе наванта- ження несе на собі такий аспект концепції цінностей, як значення. В філософській традиції та й у повсякденному житті смыслова при- рода цінностей ототожнюється із їхнім значенням для людини. Але це ототожнення не має бути абсолютизоване. В діалектичному поєднанні цінностей (смыслів) і їх значимості смысли виступають як загально-абстрактні нормативи і вимоги. Саме завдяки цьому вони є формально-логічними основами і загальними критеріями визначень, оцінок і самооцінок людини як в особистому, так і в суспільному житті. Значення як певний денотат смыслових уза- гальнень є конкретно-персоналістським виразом ціннісного смы- лу, воно завжди опосередковується культурним типом соціальних відносин, тією соціально-професійною функцією, яку виконує індивід.

Ціннісний світ людини, її аксіобуття опосередковується й таки- ми категоріями, як інтереси та потреби. Вони утворюють той соціальний ґрунт, на якому виникають ціннісні явища. Все роз- маїття цінностей, вважає В. Малахов, може бути впорядковане за допомогою двох основних критеріїв: наявних потреб та інтересів (внутрішній критерій) та життєвих сенсів (зовнішній) [6, 114–115].

За образним висловом Франкла, потреби “штовхають” людину до дії, а цінності – “принаджують”. У своїй взаємодії вони утворю- ють поле життєво напруженої особистості.

Згадані поняття – смысли, значення, потреби, інтереси – основні структурні елементи аксіологічної теорії, ініціатором створення якої вважають французького філософа П. Лапі. Він, до речі, запро-

понував сам термін “аксіологія” (1902), який вдало замінив термін “тимологія” (від грецького тимос – ціна). Саме з цього часу в працях Г. Ріккерта, Г. Когена, Н. Гартмана, М. Шелера, А. Аєра, В. Таркевича філософська теорія цінностей набула сучасних обрисів. У межах їх напрацювань осмислюється феномен цінності, з'ясовується можливість його теоретичного застосування. Втім, ще Аристотель попереджав: “не в усіх розмислах належить шукати точність”.

В сучасній ситуації “анархії” методологічних систем (Фосрабенд) це зауваження видається вельми доречним. Серед численних підходів до з'ясування сутності цінностей (натуралістичний аналіз тощо), які спостерігаються в наявній філософській літературі, найбільшою популярністю користується модернізований психоаналіз.

Один з авторів концепції “структурного психоаналізу” Жак Марі Еміль Лакан у своєму проекті “повернення до Фрейда” здійснює це повернення в межах екзистенціально-феноменологічної аналітики негативності, яка принципово заперечує можливість логічного визначення опорних понять “людського духу”. Адже, на думку Лакана, ставлення людини до світу формується у “символічний спосіб”, який породжується людськими бажаннями. А бажання, на відміну від потреб, не знає задоволення.

Декларуючи “опір дефінітивній роботі, систематизації та узагальненню” (“Стадія дзеркала та її роль у формуванні функції “Я””, 1949), Лакан наполягає на тому, що будь-які ціннісні прояви феномену “людського досвіду” мають процедурний (операційний) характер, перманентно переоформлюються, взаємовизначаються, набувають певного значення залежно від контексту його дослідження. Гегелівсько-фрейдистсько-гайдегерівська методологія дослідження ціннісного буття особистості, запропонована Ж. Лаканом, одержала подальшу розробку в його послідовників – членів Міжнародної Лаканівської асоціації, яку очолює Шарль Мельман, принциповий послідовник психоаналітичного стилю дослідження феноменів духовного життя людини.

Славою Жижек також вважає неможливим позаконтекстове визначення цінностей, зокрема змістовного поля Добра і Зла. На думку Жижека [2], “справжньою” має бути визнана “позбавлена ілюзії цинічна позиція” первісно розщепленого суб'єкта, про що власне йшлося в Лакана. Втім, принципове заперечення можливості реально визначити сутність цінності не розв'язує питання, а лише

“відсуває” його. На думку багатьох дослідників, його розв’язанню сприяє введення в аксіологію поняття “універсалії”. Ця категорія зазвичай розуміється і використовується як система культурних координат, що допомагає особистості визначати своє місце в “світовому порядку”. Універсалії як когнітивні засоби поведінкової орієнтації людини світоглядно значущі, вони організовують смисловий шар людської свідомості, надають їй різновекторної спрямованості: переживання теперішнього, збереження минулого, передбачення майбутнього. Сукупність культурних універсалій об’єктивного, суб’єктивного та суб’єкт-об’єктивного ряду визначає зміст системи аксіологічних смислів, впорядковує алгоритми дискурсивних практик.

Охоплюючи розуміння людини, природи, духовних і моральних чеснот – справедливості, свободи, добра і зла – універсалії зумовлюють зміст “життєвих смислів”, пише В.С. Стьопін [10, 62]. Являючи собою “базові цінності культури”, універсалії функціонують як своєрідні “гени в соціальних організмах”, створюють цілісний образ людського світу. Культурні універсалії утворюють поживний ґрунт формування уявлень загальнолюдських (вслюдських) обов’язкових, абсолютних, інваріантних) цінностей, таких як повага до життя і власності, турбота про дітей, хворих та людей похилого віку, заборона самосуду, поважання прав і свобод людини. До речі кажучи, категорія свободи одна з “осьових” в структурі ціннісного світу особистості. Її поуменальність виражає “власне людський вимір буття” (Кант). На теперішній стадії цивілізованого функціонування суспільних структур загальнозначущими визнаються повага до іншого (толерантність), право на відмінність.

Питання щодо загальнолюдських цінностей, як і вся аксіологічна тематика, також позначене печаткою проблемності. Воно по-різному формулюється і трактується у відмінних культурних і філософських традиціях, конкретних філософсько-аксіологічних школах. Далеко не завжди, і зовсім не обов’язково можливо виміряти і оцінити індивідуальне чи суспільне життя універсалістськими або загальнолюдськими мірками. Однак незважаючи на всі наявні відмінності і заперечення (найрадикальнішим із них є безапеляційне бажання навіть обговорювати це питання як квазіпроблему), більшість дослідників визнають її важливість.

Кантівський варіант антрополого-аксіологічного дискурсу, згідно з яким саме проблема людини та її свободи є визначальним мо-

тивом філософії цінностей, до цього часу залишається найпереконливішим. Визнання людини вищою цінністю (самоцінністю) утворює спіцентр аксіологічних розмислів з приводу “загальнолюдського”. В такому розумінні загальнолюдське – це не тільки еквівалент гуманістичного ідеалу, але й критерій оцінки суспільного устрою (індекс людського розвитку). “Людина як найвища цінність” впорядковує весь людиноцентрований соціальний матеріал, дозволяє оцінити нагромаджений соціальний досвід з погляду того, наскільки він взагалі забезпечує існування роду людського, зумовлює наступність процесу відтворення людяності, уможлиблює полілог і взаєморозуміння соціальних спільнот (“спільний голос і солідарний розум людства”). Позитивне значення “вселюдського” аксіокритерія і в тому, що він сприяє формуванню глобальної антиконфліктної стратегії, адже моделі, побудовані на принципах ціннісного визнання не лише “свого”, але й “іншого”, чужого, надихають політику подолання ксенофобії. Мотиви апології всезагального представлені в сучасних концепціях комунікативної етики (К.-О. Апеля), пост-екзистенціальних творах Е. Левінаса, гуманістичному ісопрагматизмі (Р. Рорті).

Зокрема в працях К.-О. Апеля та Ю. Габермаса запропонована модель “універсального громадського дискурсу” як етично обов’язкової умови забезпечення моральної легітимації політики.

Проблема універсальних цінностей перебуває в одному ряду з тезою щодо абсолютних цінностей, які є одним із аспектів останніх.

В зв’язку з цим потрібно зазначити, що у трактуванні проблеми абсолютних цінностей трапляються дві характерні крайності. Одна з них – надмірно широке тлумачення ціннісних абсолютів. На думку окремих авторів, до таких цінностей може бути зараховане все, що позначене утилітарною корисністю; суспільні установки і оцінки; імперативи і заборони; цілі і проекти у вигляді норм; уявлення про добро і зло, справедливість і сенс історії, призначення людини. Але в такому разі виникає загроза піддатися спокусі абсолютної релятивізації ціннісних уявлень. Друга крайність полягає у намаганні надати поняттю абсолютних цінностей релятивістсько-обмеженої форми. Новітня парадигма наукового (в тому числі філософського, історичного, соціального) мислення безумовно здійснює релятивізацію гносеологічних категорій. “Здоровий релятивізм”, релятивність оціночних суджень – атрибут сучасної те-

орії. Новітня парадигма філософсько-історичного мислення потребує певної релятивізації основних категорій осмислення дійсності, в тому числі ціннісного буття. Претензія на перспективне (абсолютне) знання не виправдана, зазначає Т. Рокмор. Будь-яке знання стає відносним, як тільки ми застосовуємо до нього філософський підхід, переосмислюємо “у залежності від його контексту” [8, 24]. Принцип релятивізму набув методологічного статусу: “релятивізм пронизує всі рівні буття” [4]. Загальновідомою є тенденція релятивізації соціогуманітарних наук (насамперед історичних та культурологічних).

В контексті зазначеної тенденції еволюціонують усі різновиди аксіологічного культурного релятивізму – в тому числі стичного і морального. Сучасні дослідники етичного релятивізму Ш. Мозер і У. Тейлор класифікують його варіанти: психологічний, епістемологічний тощо. В останню чверть ХХ ст. ці варіанти своєрідно представлені в “епістемологічному етичному релятивізмі” (Ю. Габермас), в етичних есе постмодерністів (Ж. Деріда, М. Фуко, С. Тулмін). Нові версії морального релятивізму декларують своє намагання “відкрити очі” на “ціннічний стан” суспільного буття і тим самим розширити протестний діапазон “негативної” людської свободи.

Втім, спроби видати сучасні моделі морального і культурного релятивізму за “нові цінності” далеко не бездоганні. Адже крайні форми етичних релятивістських суджень здатні утворювати аполетичне тло для радикальної “ситуаційної етики”, впроваджувати етичний нігілізм, який на практиці “обертається цинізмом і всдозволеністю” (А. Гусейнов). Небезпека методологічного релятивізму ще й в тому, що на підставі його положень принципово неможливо відрізнити “справжні цінності” від квазіцінностей (антицінностей).

Пошук оновлених або якісно нових цінностей, адекватних сьогоднішньому, – багатовекторний процес, в якому спостерігається кілька домінуючих течій. Одна з них – прагнення у компаративістський спосіб виявити в масиві ціннісних узагальнень і спостережень “точки дотику”, констатація яких додає новітньої переконливості тезі про наявність магістральної лінії збереження і оновлення базових спільних цінностей. Таким, зокрема, є новий аксіологічний варіант інтерпретації проблеми прав і свобод людини – з акцентом на пріоритетність саме природних прав, нових образів і можливос-

тей людської свободи (цінність “негативної свободи” згідно з концепцією І. Берліна).

До числа новосвропейських універсалій відноситься й така цінність, як “толерантність”: визнання життєвої необхідності “спокійного”, розсудливого сприйняття факту диференціації культур, звичаїв, уподобань, переконань та доброзичливого ставлення до суб’єктів цих відмінностей. Фундаментом принципу толерантності на міжособистісному рівні є визнання інших людей як рівнодостоїнних особистостей. Принцип толерантності лежить в основі сучасної діалогової культури співжиття, що, у свою чергу, визначає інтенції сучасного екуменічного руху, консенсусної демократії, “народної дипломатії” тощо. Толерантність є ключовим моральним принципом громадянського суспільства. Втім, толерантність, як доводить П. Рікер [7], пов’язана не тільки з діалектикою спілкування, а і з культурою дистанціювання, так само як з стичним самообмеженням власної “непримиренності”.

Ціннісно позначеною є сучасна концепція коеволюції, узгодженого, збалансованого співіснування людини і природи (в широкому, аж до космічного, сенсі). Формуються якісно нові підходи і до з’ясування самого феномена людини як носія всіх ціннісних уявлень. В цьому плані одним із найадекватніших видається біофілософський підхід (антропогенетика, біохронологія, валеологія тощо). Саме біологічні цінності науки про живе мають загальнолюдський характер; як такі, вони незалежні від соціальних, класових, національних чи релігійних позицій суб’єкта. Цінності в біології якісно відрізняються від цінностей фізичної чи соціогуманітарної сфери. Вони первісно мають антропологічний та антропоцентричний характер. Напрацювання в галузі біофілософії та біоетики істотно поглиблюють і конкретизують таку ціннісну парадигму наших діїв, як “благоговіння перед життям” (А. Швейцер).

Формування сучасної аксіологічної свідомості – запорука можливих змін самих засад людського аксіобуття. Поза такою свідомістю суб’єктивна активність людей неможлива. Ціннісна свідомість не тільки втілює особливі виміри соціальної дійсності, але й передбачає можливість “виходу” за межі наявних обставин, створює морально-психологічні передумови свободи креативної діяльності (“випереджальна аксіологічна функція”). Ціннісне підґрунтя діяльнісного активізму незаперечне. Більш того, поза ціннісним смислоутворювальним компонентом людина не в змозі пережива-

ти та діяти як соціальна особистість. Відсутність пов'язаності з цінностями та символами відчувається як моральна самотність, так само нестерпна, як і самотність фізична, – зауважує Еріх Фром.

Сучасна соціальна реальність потребує узгодження ідеальних моделей “потрібної поведінки” з конструюванням суспільних механізмів, які б забезпечували їх впровадження в життя.

Учасники XXII Всесвітнього філософського конгресу (серпень 2008, Сеул) порушили питання про “повернення” філософії її соціальних функцій – прогностичних та конструктивістських. В доповідях В. Лекторського, Т. Рокмора, Е. Агацці обґрунтовувалася ідея неklasичної моделі поєднання буття і розуму в контексті врахування їх соціокультурної зумовленості, а також кризового соціального досвіду останнього часу [3]. Важливими завданнями у цій галузі є з'ясування “пунктів біфуркації” усталених аксіоконцепцій, прояснення контраргументації опозиційних варіантів, розробка альтернативних проєктів обладнання людського аксіобуття, що стає стійкою тенденцією сучасної теорії цінностей.

“Людству, для того щоб вижити і забезпечити своє майбутнє, належить здійснити зміну моральних принципів, таку ж глибоку, як та, що відбулася на зорі становлення неoантропів й змінила всю людську мораль”, – запевняє М.М. Моїсей. Ця зміна потребує переосмислення всіх основних ціннісних установок різноманітної людської діяльності – наукової, технологічної, соціальної, політичної, культурної. Людство зобов'язане здійснити прориви “у нові предметні світи”, адаптуватися до “нових смислів”, які народжуються в глибинах сучасних науково-технологічних структур (нано- і біотехнології, синергетика, генна інженерія, комп'ютерна мережі тощо). Заради власного виживання воно має долати ситуацію “динамічного хаосу”, вчитися жити і діяти в “суспільстві наростаючого ризику”, з його проявами необмежених катастрофічних вибухів (Хюбрис). Завдання людства за цих умов – замінити парадигму свого “виживання” на парадигму нормального життя, сповненого ціннісним смислом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гейзенберг В. Открытие Планка и основные философские вопросы учения об атомах // Вопросы философии. – 1958. – №11.

2. Жижек С. Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології. – К., 2008.

3. К итогам XXII Всемирного философского конгресса // Вопросы философии. – 2009. – №1.

4. Левин Г. Современный релятивизм // Вопросы философии. – 2008. – №8.

5. Лук'янець В., Соболев О. Горизонти гуманітарії // Філософія освіти. – 2006. – №3.

6. Малахов В. Етика : Курс лекцій. – 6-е вид. – К., 2006.

7. Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйняття // Рікер П. Навколо політики. – К., 1995.

8. Рокмор Т. Знання и философский диалог // Вопросы философии. – 2003. – №1.

9. Слотердайк П. Критика ціннісного розуму. – К., 2002.

10. Степин В.С. Наука и философия // Вопросы философии. – 2010. – № 8.

11. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990.

Пазенок В. Аксиологічний світ людини.

Розкриваються особливості і проблемні вузли трансформації ціннісного світу сучасної людини. Прослідковуються можливі напрями просування до оновленого ціннісного бачення буття, адекватного запитам сучасності.

Ключові слова: аксіологія, ціннісний світ, аксіологічний релятивізм, універсалиї, загальнолюдське, нові цінності.

Пазенок В. Аксиологический мир человека.

Раскрываются особенности и проблемные узлы трансформации ценностного мира современного человека. Прослеживаются возможные направления продвижения к обновлённому ценностному видению бытия, адекватному запросам современности.

Ключевые слова: аксиология, ценностный мир, аксиологический релятивизм, универсалии, общечеловеческое, новые ценности.

Pazенок V. Axiological world of the human being.

The author considers peculiarities and problems of transformation of contemporary human values and traced some possible directions of approaching a renewed value-oriented world view adequate to contemporary challenges.

Key words: axiology, world of values, axiological relativism, universals, human, new values.

Комунікація з “іншим” та толерантність*

Переструктурування світу людського життя через внесення в нього буття “Іншого”, діалогічних істин тощо призводить, як зазначає Ю. Кристева, до встановлення в такому світі нових змістів і “нових ідентичностей”. Це веде й до виникнення в нашому житті нових форм взаєморозуміння та “порозуміння”, що базуються на “множинній логіці” і виходять із “архітектонічного центру”, тобто емпіричної людини у всіх її множинних, плюралістичних проявах і зв’язках з “Іншими”, такими ж емпіричними індивідами, що укупі утворюють “екстрасуб’єктивну множинність індивідів”, за термінологією постструктуралістського психоаналізу. Але окрім “екстрасуб’єктивної плюральності” незведимих один до одного індивідів, існує, як зазначає Б. Вальденфельс, “екстрасуб’єктивна множинність” досвіду комунікації з “Іншим (чужим) собою”, тобто “діалог між мною самим”, що постає збиранням людиною себе у “єдине” її внутрішнього досвіду.

Все “чуже”, або “чужість”, яка, за твердженням Б. Вальденфельса, не передбачає, від самого початку, “надійну територію свого”, “свою сферу” і є чимось Іншим, гетерогенним, ми зустрічаємо не лише зовні і не лише в “Інших”. Все чуже “починається у своєму домі як чужість мене самого, або як чужість нас самих”. Бо, як каже Ю. Кристева, “чужинець живе в нас”, він “прихований лик нашої ідентичності”, він – “простір, що руйнує нашу домівку”, “час, що занепащає взаєморозуміння” та нашу “симпатію”. Реалізуючи чужинця в собі, “ми позбавляємо себе можливості ненавидіти його як такого... Чужинець починається тоді, коли виникає усвідомлення моєї відмінності, він закінчується тоді, коли ми всі визнаємо себе чужими, бунтуємо проти зв’язків і спільноти” [5, 21].

У такому визначенні Чужого не йдеться про його “негативну дифініцію”. Чужий – це не просто чужий (*der Fremd*), цей феномен виходить за межі свого звичного змісту, розриває свою “феноме-

* Дослідження виконане в рамках наукового проєкту «Соціальна криза в умовах глобалізації (порівняльний аналіз досвіду Росії та України)» №13-23-02001, що здійснюється за результатами спільного Міжнародного конкурсу РГНФ - Національна академія наук України (ИФПР СО РАН –НАН України)2013.

нальність”, “свої смислові образи та структури правил”, своє буття для нас і “порушує питання про нас самих у нашій своїсті” [1, 13]. Все чуже “не являє собою дефіцит, як усе те, що хоча ще не є з нами, але чекає на пізнання і може бути пізнаним. Ми радше маємо справу з певним видом тілесної відсутності. Чуже схоже на минуле, яке можна знайти лише у відтворенні або пригадуванні” [1, 20]. Власне категорія “зв’язку” належить до згадки про Чуже і саме через цей зв’язок “Я повертається до себе та до Іншого”.

“Я”, отже, не мислиться інакше ніж у зв’язку з Іншим, або в протиставленні “Іншому”; їх зустріч є “пробудженням” в обох певної “вихідної єдності”. Власне, “чужість”, схоплювана як відмінність, є разом з тим “виразом зв’язку”, бо “чужість поза нами відповідає первинній чужості в нас, яка виключає повну присутність себе і повне володіння собою” [1, 127].

“Інший” є невіддільним від “Я”, або “Самості”, як сказав би Левінас; він суттєво необхідний для утворення самого “Я” та його світу. В той же час, саме в якості Чужого “Інший” не може бути “поглинутим” ніяким “Я” і ніяким “Своїм”. Хоча Своє може завдяки Чужому виявитись “цілим і загальним” (Вальденфельс), групуватись навколо великих і малих центрів, що не раз спостерігалось в ході людської історії. Але розрізнення Свого і Чужого, про яке йдеться, це “нередукований поділ”, за визначенням Гусерля; з нього не виникає ніякого “центробіжного руху”. Поділ на Своє і Чуже “відповідає радше мережі “одного в одному”, де Своє та Чуже переплітаються, де є вузлові пункти та перехідні зв’язки, але немає ніяких центрів” [1, 121], з якими пов’язують утворення єдиної та вертикальної загальності, що уніфікує всі інші види узагальнень. Взаємовідносини між Я, яке “відзначене рисами чужості”, та Іншим не можна описувати ні в сенсі їх принципівих відмінностей, ні в сенсі жорсткої опозиції, бо в такому разі вони були б не діалогічними категоріями, а радше діалектичними. “... Як у випадку сну і неспанья, здоров’я та хвороби, або у випадку відмінності статі та зміни поколінь, ми завжди перебуваємо з одного боку порога” [1, 122], а не з двох боків водночас. Ця засаднича асиметрія, ця незв’язність всередині людської взаємності, на якій наголошує і Левінас, запобігає тому, щоб Чуже зібралось на “батьківщині Чужого”, говорить Вальденфельс, бо немає “одного єдиного виду Чужості”, чи “одного єдиного виду Між”, як і “одного єдиного виду універсалізації”. Між “Своїм” і “Чужим”, які характеризуються

принциповою "множинністю", можуть бути лише "переходи", але між ними "немає надійних мостів, по яких можна було б постійно переходити з одного боку на інший" [1, 122–123].

Комунікація з Іншим охоплює й передбачає відмінності між "Своїм" і "Чужим", які є засадничими, але ці відмінності перетворюються на "комунікативну індиферентність" в процесі комунікативного, толерантного дискурсу, спрямованого на віднайдення спільного рішення, консенсусної істини. В процесі такого дискурсу "чужість Іншого зменшується" тією мірою, якою "збільшується спільність і перетинаються межі своїх форм життя" [1, 100]. Толерантний дискурс гарантує стосунки взаємності, з яких виникає обопільний обов'язок, добровільні зобов'язання й угоди, взаємозамінність і реверсивність точок зору та перспектив.

Взаємне виконання зобов'язань суб'єктами діалогічного дискурсу має бути в певному сенсі "рівноправним за цінністю" чи рівноцінним. Тут мова не може йти про "повну ідентичність", як зазначає Л. Фуллер, бо безглуздо обмінювати "скажімо книжку чи ідею на точнісінько таку саму книжку чи ідею". Стосунки "взаємності" поєднують людей не тільки через їхні "розбіжності", але більшою мірою саме завдяки цим розбіжностям. Запит на толерантність і на толерантний дискурс виникає лише там, де є розбіжності та "соціальна ситуація конфлікту", зазначає німецький дослідник толерантності Р. Форст. Саме "в конфлікті принцип самовиправдання вимірюється умовами динаміки толерантного дискурсу" [8, 97].

Взаємини між учасниками толерантного дискурсу "принципово тяжіють до симетричного зрівняння, оскільки з кожною спробою розуміння і з кожним домаганням значущості Я переступаю свою власну позицію так, що Чуже не є для мене цілком чужим, а Своє не є суто своїм" [1, 100]. Саме так з'являється інстанція "нейтрального третього" (Вальденфельс), що репрезентує, інтегрує загальний смисл, досягнення консенсусу і значущості і носить титул "істини", "закону", "совісті". Але комунікативний порядок, спрямований на спільні цілі та на підпорядкування спільним правилам "взаємності", легко може перетворитися на багальний обмін; він легко "економізується" через холод взаємності, бо в такому спілкуванні зберігається і "розрахунковий еквівалент", відносини вигоди, інтересу. Як зазначає Вальденфельс: "Спроба встановити між Своїм і Чужим остаточну симетрію схожа на спробу врівнова-

жиги сучасне і минуле, неспання і сон, або життя і смерть, ніби поріг, який відокремлює одне від одного, можна перетинати в обох напрямках залежно від бажання” [1, 105].

Тому елемент асиметрії, який з’являється в лоні симетрії, виникає знову та знову, його нічим і ніколи не можна позбутися, бо він засадничий, як і сама “невзаємність всередині людської взаємності” нікуди і ніколи повністю не зникає. “Люфт між своїм і чужим світами, між своєю і чужою культурами не можна закрити, і все ж постійно намагаються позбутися його в той чи інший спосіб” [1, 94]. Хоча такою ж мірою час від часу виникають спроби поновити логіку диспозицій “або-або” у відношеннях “Свій-Чужий”. Це належить до “взаємної гри” освоєння та відчуження, яка розгортається на всіх “ступенях досвіду чужого”.

Сьогодні, коли все ж зникає ця жорстка диспозиція в дослідженні “Свої-Чужі”, завдяки якій підкреслювались фундаментальні для соціального простору відмінності, важливо усвідомити, що “Чуже” все виразніше та “незворотньо” входить “до ядра розуму й до ядра Свого”. За інтелектуальними зусиллями нашого часу, спрямованими на розуміння Іншого та Чужого, можна, безперечно, розглядати “тіні політики Чужого”, яка пов’язана з розриванням зачарованого кола закритих суспільств, політики, яка у високорозвинутих індустріальних країнах зумовлена “відкриттям державних кордонів”, “змішанням культурних форм життя”, мультикультуралізмом, багатомовністю тощо, політики, що уже “належить до політики повсякденності” сучасного світу, як говорить Вальденфельс, в тому числі і сучасної Європи. Європейське порозуміння сьогодні передбачає також і те, “що взаємно послуговуються мовою іншого або разом послуговуються мовою Третього, останнє у різних формах особливих мов на кшталт латини як наукової та канцелярської мови, французької як дипломатичної мови, англійської як мови торгівлі, італійської як музичної мови тощо. Чітким покажчиком рівня внутрішньої чужомовності є так звані чужомовні слова, які можуть сягати великої кількості... Якщо враховувати що одночасну множинність, можна зрозуміти, що античний грек або римлянин не мав жодного приводу називати себе європейцем. Член однієї з численних родових груп Камеруну, який спілкується із членами сусіднього роду переважно французькою або англійською, а не африканським койне, не може беззастережно називати себе африканцем, окрім того смислу, що Африка дає загальний го-

ризонт життя, який відрізняється від європейського або азійського горизонту життя" [1, 121].

Європа в сучасну епоху, коли відбувається відкриття кордонів, пересування "меж" на порозі між Своїм і Чужим, між своєю і чужою культурами, між "культурою і природою" (пересування, яке "зміщує", але "не знімає межі") – це уже інша Європа. Тут – усе "Інше"; не "Своє" не є вже чимось абсолютно "поза-порядковим", тим, що виключається із встановленого порядку, або із "Свого", адже "інтеркультурна Чужість дістає відлуння в інтракультурній Чужості, яка виростає із чужості власного виникнення" (Вальденфельс).

Тому Європа, яка відзначається сьогодні внутрішньою множинністю (мов, культур, етносів тощо), це – "Інша Європа", "Інша ідентичність" – "Європа у множині". Питання про Європу виникає тепер не з чистого пошуку своєї "тотожності", не з "чистого пошуку себе", а швидше з відмови від будь-якої тотальності, цілісності, єдності. Поняття тотальності викликає на часі тривогу, бо нагадує важкі й затяті гегелівські догми про закритість системи, про європоцентризм, "що є радикальною формою етноцентризму, а саме сумішшю етно-та логоцентризму, радості відкриття та жаги захоплення, духу месіанства та експлуатації" [1, 117], і який живе очікуванням того, "що Своє завдяки Чужому виявиться цілим і загальним".

Але щойно ми відкидаємо ціле, загальне (закрите), перед нами через простір інтерсуб'єктивності вимальовується Інше, або Чуже у Своєму, і через це ми маємо "Іншу Європу" – "Європу у множині", як каже Вальденфельс. "Ідентичність Європи", як і самотождність "Я", досягається сьогодні "обхідними шляхами", бо "Своє забруднене Чужим", а "Я" відзначене рисами "Іншості". Немає більше нічого, з чим "контрастує Європа", зі "своїм вона також позбулася чужого" (Ю. Кристева). Тому Європа не є сьогодні чимось тотожним собі в старому сенсі цього слова, чим можна було б "заволодіти". Ідентичність Європи "виникає лише через ідентифікацію та самоідентифікацію тих, хто впізнає себе у ній, як у дзеркалі, або в лупі, але ніколи не впізнає себе повністю" [1, 129]. Європа повинна нагадувати собі з приводу своєї ідентичності, що вона має сенс лише разом з "Іншостями, які завжди діяли в ній", як каже Марк Крепон, і це стосується сьогодні світу загалом.

Тому нові форми інтегральності, інтеррегіональності та інтеркультурності, що сьогодні виникають, засновані на іншій моделі

ідентичності, яка проявляється не у вигляді самототожності чи простої рівності, однакової (біологічній чи генетичній ідентичності, яка є незмінно-однаковою від народження й до смерті), а у вигляді “три взаємоконститууючих посилянь”, у якій значення, що виникають, в самий момент їх появи уже не ідентичні собі, бо втримують не тільки Своє, але й Інше і тим самим – можливість видозмінюватись, збагачуватись, наповнюватись новим змістом. У такому разі ми маємо більш відкриту архітектоніку національної ідентичності, яка окреслює те, що притаманне певній нації та її прагненням, але у менш категоричній формі, аніж це було до цього часу.

Вимога “ідентичності на основі Іншості” приводить до того, що національна ідентичність розуміється в такому разі “не як сукупність самодостатніх принципів”, що відрізняють, виокремлюють одну націю від іншої, а як “відкрита до трансформацій конструкція на основі культурного діалогу-полілогу з іншими націями” й іншими культурами, говорить Ентоні Гіденс; при цьому не відкидається і прагматична складова, реальні інтереси власної нації-держави у контексті їхньої “невідвортної зануреності” у процеси глобалізації.

У глобалізованому світі, в якому передача інформації через соціальні мережі, мережі Інтернет стала узвичаєною практикою, ми постійно комунікуємо із тими людьми, хто думає й живе інакше, ніж ми самі, у царині іншої релігії, культури, інших етнічних і національних ідентичностей. Багатоголосся, множинність, плюралізм і терпимість до цього культурного розмаїття у сполучі з демократією, яка повсюди поширюється і яка є “найважливішою спонукальною ідеєю” (Гіденс) нового тисячоліття, щільно поміж собою пов’язуються.

На шаблі сьогодення виникають явища, які не були відомими людству за попередніх часів. Окрім процесів глобалізації та глобального поширення демократії, виникає суголосна останнім процесам “потреба у постійному демократичному оновленні самої демократії”, говорить Е. Гіденс. За лаштунками “експансії демократії знаходиться глобалізація” в сучасному світі. Глобалізація, яка відрізняє нашу епоху, безперечно, не є однотипним процесом, вона реалізується в різних формах, однак основна тенденція, яка її характеризує – це рух до макроінтеграції. Але, якщо глобалізація, з одного боку, незворотно і нестримно “відтягує владу і вплив від

локальних спільнот”, у тому числі й від нації-держав і “персдає їх до глобальної арени подій”, то, з іншого боку, як зазначає Е. Гіденс, таким же незворотнім у процесах глобалізації є і протилежно спрямований рух, “пов’язаний із тенденцією до фрагментації у сучасному світі” і, відповідно, із залежністю глобалізаційних процесів від того, що відбувається на околицях. “За умов глобалізації суттєвим для розуміння відношення центр-периферія є обопільна заміненість обох чинників, тобто те, що донедавна було центром, стає периферійним, і навпаки, локальні субспільноти перебирають вагомість і роль спільноти” [2, 79]. Тобто, всупреч, чи, можливо, навіть завдячуючи процесам макроцивілізаційної інтеграції, нації і в сучасному глобалізованому світі залишаються “потужними чинниками на арені світових подій”, і ця роль збережеться за ними ще протягом тривалого часу. “Понад те, готовність до трансформаційних процесів уgruntована на розвинутості нації та упевненості їх у власних силах” [2, 80], – зауважує той же автор.

Усвідомлення національної гідності тих чи інших народів, етносів, груп на основі чіткого самосвідомого вибору ідентичності йде поряд та супроводжується вимогою поваги та терпимості до ідентичності інших таких самих народів або груп, які живуть поряд в їх множинності. І це стає чи не однією з найприкметніших рис теперішнього глобалізованого світу.

Сама інтеграція та єднання за сучасних умов глобальних трансформацій можливі не на “унісонній основі” і не на основі пошуку “одної-єдиної цінності”, а лише у “плюралізмі... варіантів” (С. Кримський) і в спільному просуванні до “консенсусної істини”. Принцип сучасного світу вимагає, щоб те, що повинен “визнавати” кожний, було показано йому як “виправдане”. Істина все більше витісняється консенсусом, тобто “знанням консенсусного розуму”, що досягається в толерантному дискурсі. Ми все менше зустрічаємося з “принциповою критикою”, а все більше з “відкритим діалогом”, який є чільною прикметою нашого часу і прикметою демократії, “...бо демократична система домагається того аби замінити відкритим обговоренням справ – тобто публічним обширом діалогу – авторитарну владу, або заскоружле панування традиції” [2, 148–149].

Мінімальний консенсус сьогодні сягає далеко, навіть якщо він приховує за багатоманітністю термінів і думок недостатню узгодженість і відмінність поглядів. “Переговірна демократія”, “мерс-

жева кооперація” або “субполітика”, а також чесноти “чесного співробітництва”, як їх окреслює Ролз – терпимість та ввічливість, розважливість та почуття гідності – поширюються в якості основних понять сучасного світу. Співробітництво, безумовно, дає переваги, говорить О. Гьофе, бо “...хто педантично опікується тільки своїми перевагами, той не надто прагне кооперації. У зв’язку з необхідністю зважати на егоїзм супротивника, то вже краще і собі діяти так. З іншого боку, хто занадто рано очікує егоїзму від супротивника, той відмовляється від шансів на співробітництво і сам собі шкодить. Для індивіда шлях торують мінімальні переваги, які в разі позитивних відповідей поступово перетворюються в інтенсивне співробітництво: посилений кровообіг кооперації та довіри” [3, 203].

У добу трансформацій ми відмовляємося від “принципової універсалізації” – універсалізації, яка перетворюється “на тиск та примус універсалізації” (Вандельфельс), коли чужість Іншого та іншої культури, як і “власна чужість” і “чужість власної культури”, зводиться до одного-єдиного моменту, якому підпорядковується, і Своє, і Чуже (Своя культура і Чужа культура). Ми радше зустрічаємося із запереченням усіякої абсолютизації, зверхності всезагального над індивідуальним, цілого над неповторним та одиничним. На передній план виходить цінність особливого, неповторного, персонального.

Сподівання відносно “ціннісних спільнот”, плюралістичних ціннісних груп, “боротьба” за їх власне “визнання”, як і поведінка цих плюралістичних спільнот не визначаються виключно “первинними” стосунками взаємної допомоги й солідарності, дружби, любові й правових відносин, що задовольняються сучасним принципом толерантності, бо їх спрямованість на власне “визнання” пробуджує активну участь особистісного, індивідуального начала. Дані процеси акцентують з особливою силою особисту участь “в індивідуально особливому Іншої особи”, – як каже К. Бойме. Толерантність торує собі шлях не тільки через “староліберальний пасивний посил” (терпіння, дружбу, співробітництво) чи діалогічні максими. Вона сполучається в сучасному контексті з утвердженням усього індивідуального й персонального, з “утвердженням цінності особистості та її вимог” (С. Кримський). Питання про цінність особистості та взагалі про людську цілісність, з якою пов’язана людська “туга” і пошук людиною своєї ідентичності, не

може розглядатися як "автономне зусилля самопізнання" (Лєвінас) чи розумітись як "перманентна незмінність субстанції" (Рікер). Віднайдення цілісності або "індивідуація", як зазначає Лєвінас, не може здійснюватись як робота самототожності, що редукує людську цілісність до рефлексивних засад, на яких "трунгується внутрішня ієрархія можливого досвіду", бо в такому разі "внутрішній простір самототожності Я розчиняється в цілісності, де немає місця тайникам душі" [6, 223].

В роботі "Пам'ять, історія, забуття" П. Рікер говорить про дві моделі ідентичності. З одного боку, це "перманентність незмінної субстанції", яку не чіпає час. В цьому плані можна говорити про "однаковості" чи "самототожності" (*idem mêmètè*), що притаманні "характеру, або точніше генетичній формулі індивіда, незмінній від зачаття й до смерті, що є біологічною основою його ідентичності" [7, 8]. В той же час існує й інша модель ідентичності – та, яка передбачає "зобов'язаність", повинність, те, що ще має статися (становлення). Ця модель аж ніяк не пов'язана з "незмінністю", її П. Рікер називає "Самістю". Онтологічному конституюванню особистості внутрішньо притаманна діалектика "однаковості" та "Самості" – діалектика, яка не має нічого спільного з гегелівською діалектикою, бо ми тут не "долаємо" суперечності й не "примирюємо" їх. Нашою метою є встановлення і "затвердження множинності, яка не допускає злиття в єдності: ми – хоч би як зухвало це звучало – маємо намір порвати з Парменідом" [6, 26], – зауважує в аналогічному зв'язку Лєвінас. Множинність, плюральність, яка таким чином конститується, не припускає "злиття в єдиному", вона є протилежністю "єдності буття" в платонівському сенсі, коли множинність підпорядковується єдиному.

У відносинах з Іншим зазвичай шукали саме "злиття", бо після Платона "ідеал соціальності" вбачали саме в "злитті". Вважалося, що суб'єкт у своєму відношенні до Іншого прагне "ототожнитися з ним", зануритись в "колективну представницьку систему", або в загальний ідеал. Це – та "колективність", що говорить "ми" (Лєвінас), що проголошує зверхність загального над індивідуальним, це та "колективність, що неодмінно впорядковується навколо третього члена відношення, що виявляється посередником. Це колективність навколо чогось загального" [6, 26].

Але зв'язок між Я та Іншим, як і взаємність узагалі, це не просто "колективність" у вищезазначеному розумінні, як "злиття" одного

та іншого в чомусь третьому – “це колективність, але не спільність і злиття”, це “перебування лицем до лица без посередників”. В найбільшій мірі ця колективність “дана нам в еросі, де в близькості Іншого повністю втримується і віддаленість, яка є близькістю і парністю” [6, 102–103]. Ми констатуємо тут єдність, яка є єдністю в багатоманітті, єдністю, яка втримує і віддаленість, і близькість водночас.

Кожна людина існує в “режимі життя” (Рікер), яке продовжується від народження й до смерті, а відтак, “ніхто не може залишитися в самому собі” тільки. Тому й ідентичність людини, яка є відповіддю на запитання “Хто Я є?” – не в неспорушній і стійкій рівності з самим собою, не в “сталості, покладеній в собі і для себе”; вона постає єдністю, що узагальнює тотальність “Я” через зв’язок у спілкуванні з Іншим, та як результуюча із великого числа можливостей, що втримує і “парність”, і свободу. Бо “первинніше за свідомість і вибір людини”, і первинніше того моменту як людина (творча істота) збирає себе “в теперішньому, щоб стати сутністю”, вона, зазначає Левінас, “зближується” з іншою людиною. Людина в своєму житті і в повсякденному існуванні пронизана інтерсуб’єктивністю та відповідальністю. І ця відповідальність є не тільки відповідальністю за себе, але й “відповідальністю за Іншого” (Левінас), і саме як така відповідальність за Іншого вона “розриває сутність”.

Суттєвий момент стосовно особи полягає в тому, що вона є “одкровенням істини”, але не як “сутність” чи “природа”, бо істинне знання не є знанням сутності чи природи речей, а знанням того, як вони пов’язані в “події спілкування” [4, 105]. Тому ідея особи, ідея її цілісності потребує доповнення “одкровенням істини через факт буття у спілкуванні”, говорить Й. Зізіулас. Що означає, що тільки в своєму спілкуванні і через нього особа (людина) розмикає замкнутість свого власного буття і засвідчує власну ідентичність й особливість.

Саме ця істина особливого зв’язку з Іншим, зв’язку буття людини та її спілкування (позитивного чи негативного, але в кожному разі екзистенційного), засвідчує втілення принципу особистісної неповторності людини, вільної від будь-якої напередвизначеності. Будь-яка людина, маючи спільну природу, спільне ество, сутність, разом з тим виходить за межі цієї сутності, бо підтримує свою власну природу в особливий та унікальний спосіб, постаючи “екзистенційним фактом взаємин і спілкування”. Вона є особистістю,

що означає як етимологічно, так і на практиці, що людина має "лице", звернене до "когось або чогось", що вона постає перед "кимось або чимось" і саме в акті спілкування виходить до Іншого, аж до трансцендентного Іншого (Левінас). В цьому плані особистість с тим "обрієм", на тлі якого її "істина існування" розкривається не просто як природа чи сутність, що підлягає "індивідуалізації та рекомбілізації", але як "неповторний образ цілого", як "монада" (Левінас) або "кафолічність буття" (Х. Яннарас). Як зазначає Левінас, "тією мірою, якою Я є, Я є монада. Саме завдяки моєму акту існування у мене немає ні вікон, ні дверей, а зовсім не тому, що Я втримую в собі "щось", що не можу передати" [6, 27–28]. Те, що належить виключно мені, – це не тільки те, що вкорінене в моє буття, і те, що ніколи не передається. Шлях до самого себе, до "власного дому" не можна помислити сьогодні без Інакшості, Чужого, без загальнолюдського та без заломлення цього загальнолюдського в індивідуальних іпостасях власного буття. Бо ціле й загальне, як воно мислиться у наш час, зовсім не виключає плюралістичності форм свого функціонування, кожна з яких (форм) може ставати "індивідуальним виразом загального", а саме індивідуальне, навпаки, це "не просто одиничне, а єдине, яке здатне втілювати увесь світ, стискаючи його в межах особистості" (С. Кримський).

Інакшість є "неусувним конституентом людської фундаментальної ситуації", вона сама існувала б навіть тоді, каже О. Гюффе, коли б планетарна структура єдності розчинила і знищила обличчя культурних індивідуаліцій. "Поряд із крихкостями і асиметріями первинний світ конститує суттєва фундаментальна риса – антропологічна інакшість (Alterität), тобто віддаленість і чужість історичних народів та їхніх культур у просторі і часі... Principium individuationis стосується не лише окремих індивідів, але так само етносів і їхнього культурного життєсвіту. А... антропологічна інакшість має визначатись як багатство і повнота історично конкретних життєвих форм. Individuum est ineffabile. Як для окремого людського індивідуума, так і для стилю культури потрібно бачити і зважати на внутрішню нескінченність і трансцендентальну індивідуальність, яка забороняє насильницьке збирання і репресивну дискримінацію згідно з аргіогі запозиченими лише з власної культури критеріями. Внутрішня нескінченність індивідуальності виражає традицію у такому формулюванні, що логос розривається на незліченні зірки, які освітлюють і осягають усіх взаємно" [3, 197–198].

Відношення, що узагальнює сьогодні єдність через зв'язок у спілкуванні з Іншим, Інакшим, Чужим та із трансцендентним, є незрівнянно унікальним і важливим, бо саме у факті взаємин і спілкування увиразнюється і визначається особистісне існування етносу, народу, людини, їхніх модусів буття і саме так забезпечуються інтелектуальні умови єдності людства, що включають як можливості етнічної, національної тощо єдності, так і застосування принципу толерантності як "творчої процедури", що актуалізує вибір ситуації "визначення інтегрального через індивідуальне".

ЛІТЕРАТУРА

1. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2004.
2. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К., 2004.
3. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації. – К., 2007.
4. Зізіулас Й. Буття як спілкування. – К., 2005.
5. Кристева Ю. Самі собі чужі. – К., 2004.
6. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1998.
7. Рикёр П. Память, история, забвение. – М., 2004.
8. Forst R. Toleranz im Konflikt. 2003.

Ковадло Г. Комунікація з "іншим" та толерантність.

Автор розглядає комунікацію з Іншим, Чужим у толерантному діалозі. Чужість інтерпретується не тільки у звичному розумінні цього слова – як Чужість, що існує "поза нами", в іншому та зовні, а як чужість, що існує в нас самих, в нашому "Я", як "прихований лнк нашої ідентичності".

Ключові слова: діалог, толерантність, комунікація, Інший, Чужий, ідентичність.

Ковадло Г. Коммуникация с "другим" и толерантность.

Автор рассматривает коммуникацию с Другим, Чужим в толерантном диалоге. Чуждость интерпретируется не только в привычном понимании этого слова – как чуждость, что существует "вне нас", в другом и снаружи, а как чуждость, что существует в нас самих, в нашем "Я", как "скрытый лик нашей идентичности".

Ключевые слова: диалог, толерантность, коммуникация, Другой, Чужой, идентичность.

Kovadlo G. Communication with the Other and tolerance.

The author considers the communication with the Other, the Alien in a tolerant dialogue. Alienness is interpreted not only in the conventional sense of the word – as alienness that is "outside of us", in the Other, but as alienation that exists in ourselves, in our "I", as a "hidden face of our identity".

Key words: dialogue, tolerance, communication, Other, Alien, identity.

Толерантність: сутність та проблеми

Проблема толерантності в історично-темпоральному суспільному просторі була й залишається вельми актуальною. Останнє в аспекті константної уваги до цієї проблеми як у політичному, так і в науковому, зокрема політологічному, релігієзнавчому й культурологічному дискурсах, постає сьогодні самоочевидним і незаперечним. Цій актуалізації сприяють різноманітні фактори суспільно-політичного, етнічного, конфесійного виміру. До них можна віднести передовсім глобалізаційні процеси, плюралізацію конфесійного, культурного середовища, формування полікультурності соціуму, демократизацію останнього, розширення площини дії принципів свободи совісті, свободи релігії.

Сучасний соціум відрізняється від дотеперешніх “суспільних форм” саме функціональною диференціацією складових його структури, його підсистем, причому наявна “гетерогенність... в її глибинному сенсі все більше переміщується в центр людського буття” [11, 17].

Зауважимо, що, з одного боку, полікультурність, суспільно-політична, а особливо релігійна диференціація соціуму постають як важливі характеристики його демократичності, як вияв свободи, з іншого ж – як фактори, що призводять до його леконсолідації, породжують “вузлові точки” напруженості, конфронтаційні процеси, зокрема, в політичній та релігійній сферах.

Відчутною стала тенденція до нетерпимості, яка нині виявляє себе як константа у сфері політичних, міжконфесійних взаємин. Нетерпимість, як відомо, породжує тільки нетерпимість. У своїй основі – це важка (історично давня) суспільна недуга. Вона (як поняття) характеризує певний вектор у суспільних, політичних, міжцерковних відносинах, коли одне “Ми” чи “Я” прагне принизити, “зліквідувати”, поставити в “рамки меншовартості” ідеї, вчення, світоглядні орієнтації, спосіб буття інших “Ми” чи “Я” на догоду власним переконанням, уявленням, догмам, розглядаючи це як спосіб і форму їх захисту, підтвердження їх абсолютної істини. Нетерпимість (атолерантність) орієнтована на заперечення ціннісного, світоглядного розмаїття, на насильницьке (навіть силове) домагання одноманітності.

Все це у своїй сукупності, *по-перше*, породжує гостру необхідність запровадження чітких правил, норм, механізмів гармонізації суспільних відносин, етичних координат, у межах яких можливе безконфліктне співіснування наявного в соціумі (у світі в цілому) розмаїття світоглядів, культур, релігій; *по-друге*, надзвичайно актуалізує в цьому контексті проблему толерантності. Її злободенність за сучасних умов є самоочевидною. Нагадаємо, що 28-ма сесія Генеральної конференції ЮНЕСКО 16 листопада 1995 року затвердила “Декларацію принципів толерантності” – надзвичайно важливий документ у контексті “багатого на різноманіття культур нашого світу”, плюралізму “форм самовираження і прояву людської індивідуальності”.

Феномен толерантності посідає особливе місце в суспільному житті, в системі людських відносин. Він постає не просто як абстрактний ідеал, а як універсальна загальнолюдська цінність, від реалізації якої значною мірою залежить подальший поступ людства, “практична умова його виживання”. Не випадково один з відомих дослідників проблем толерантності американський вчений М. Уолцер стверджує, що толерантність є “основою самого буття людей, суспільства”, в якому ми живемо, підґрунтям і умовою розбудови людських взаємин різного рівня й форм. Толерантність, на його думку, уможливує існування відмінностей, останні ж детермінують необхідність толерантності [10, 10].

“Толерантність” як поняття характеризує суспільно та індивідуально прийнятний рівень терпимості до чужих ідей, традицій, звичаїв, думок, віровчень, способу життя. Іншими словами, толерантність можна розглядати як комплексне явище суспільної свідомості, в якій узгоджуються світоглядні і соціально-психологічні установки особистості або певної спільноти (конфесійної, етнічної) [9, 290].

Проблема толерантності як у теоретичному, так і в практичному аспектах є складною і контрадикторною. Складність і сутнісна суперечливість цього поняття передовсім у тому, що воно не має об’єктивної даності, цілком конкретного проблемного змісту, а тому не може визначатися як “поняття об’єктивно-істинного знання”. Якщо останнє має своїм вектором світ суцього, то толерантність співвідноситься зі світом належного і стосується головним чином намірів, внутрішніх установок, переконань, умонастроїв (нерідко – культурно, релігійно, політично заангажованих).

Таким чином, сутність толерантності визначають фактори суб'єктивної дійсності ідеально-духовного світу. Повторимо, – вона є “категорією світоглядної свідомості, котра здатна здійснювати рефлексію над своїми власними засадами” [5, 45].

Це значною мірою й обумовлює розмаїття оцінок феномену толерантності, думок, підходів щодо його поняттєвого визначення. Зустрічаються поодинокі твердження, відповідно з якими толерантність як поняття не несе позитивного навантаження, формує установку на пасивність, аморфність, на відмову від активних дій, вчинків, нічого не пропонуючи натомість. Часто-густо толерантність ототожнюють з байдужістю, індиферентністю, інтерпретують її як тактичний хід невпевненого у своїх силах, переконаннях, орієнтаціях суб'єкта комунікації, як форму терпеливого упокорення [1, 34; 7, 211].

Однак, такого роду твердження – це результат поверхового аналізу самого поняття “толерантність”. Справді, при такому підході уже в самому понятті можна побачити “відтінок зневаження: коли щось терплять”, певною мірою ігноруючи якщо не наявність цього “щось”, то, принаймні, його сутність.

Толерантність (у своєму поняттєво-сутнісному вияві) не дає підстав вважати, що вона орієнтує на пасивність. Навпаки – вона передбачає активність позиції суб'єктів взаємин. І ця активність виявляє себе в рівноправному, взаємоповажному діалозі індивідів чи їх спільнот – адегтів різних політичних, релігійних, культурних парадигм. Там, де йдеться про діалог (в контексті співставлення світоглядних ідей, цінностей, орієнтацій), навряд чи варто вести мову про пасивність.

Таким чином толерантність формує “позицію активності”, кличе до встановлення духовного зв'язку з інакшістю. Це – перехід від недовіри і настороженості до розуміння іншого, його позиції, суті його системи світоглядних координат.

Толерантність не є виявом байдужості. Остання, як слушно зауважував К. Ясперс, “виникає скоріш за все із зарозумілості, впевненості у володінні істиною і постає як перша стадія нетерпимості у вигляді прихованого презирства” [13, 333].

Він також наголошував, що толерантність має властивість відкритості. Толерантна людина, за висловом Хосе Ортеги-і-Гассета, не хворіє “герметизмом душі”, вона прагне до розуміння інших думок, суджень, світоглядних принципів, не жадаючи звести всі уяв-

лення та ідеї віри до спільного знаменника, перетворити “іншого” на одностумця, на свій дублікат.

Ототожнення толерантності з байдужістю заперечував і В. Франкл, який підкреслював, що толерантність не є байдужість. Для того щоб поважати інші вірування, “аж ніяк, – пише він, – не є необхідним ідентифікувати себе з ними” [12, 39].

Проблеми толерантності виникають у сфері людських стосунків. взаємин між суспільними групами, які ведуть різні способи життя, групами, в основі діяльності і буття яких лежать різні світоглядні цінності. Як суспільна необхідність, вона виявляє себе передовсім там, де різні соціальні, політичні, релігійні спільноти усвідомлюють, що у них немає іншої розумної альтернативи, ніж жити разом у злагоді, інакше – конфлікт.

Історичний досвід, реальні сьогодення підтверджують висновок, що толерантність народжується нагальною потребою в ній. Ця потреба, хоч як парадоксально, постає з ситуації, коли досягти толерантності дуже важко.

Остання виявляє себе як певна реакція на соціальні, політичні, релігійні виклики, вимоги в період значних суспільно-політичних, світоглядних трансформацій, переоцінки смисложиттєвих цінностей. В цьому контексті толерантність виражає себе і як умова комунікації соціальних агентів, “неагресивної зацікавленості” їх у діалозі, спілкуванні, і як спосіб подолання ситуації взаємного несприйняття, мінімізації непорозумінь, конфліктів, зняття гостроти суперечностей.

Сказане дає підстави для висновку, що толерантність може бути охарактеризована як морально-практичний орієнтир поведінки соціальних агентів (індивідів, партій, церков, етнічних груп) в процесі їхніх взаємин, який передбачає взаємоповагу, свідому відмову від насилля, приниження гідності один одного.

В такому прочитанні толерантність може розглядатися як важлива умова соціальної регуляції міжлюдських відносин, як один з найважливіших виявів морально-гуманістичної суті суб’єктів взаємин, як такий інгредієнт, без якого нормальне буття людини, як і стабільне життя соціуму, неможливі. Не випадково Вольтер, який значно поглибив концептуальне розуміння толерантності, започатковане Д. Локком і П. Бейлем, будучи щирим і послідовним її проповідником і захисником, проголосив толерантність “універсальною цінністю”.

Толерантність має декілька визначальних принципів, які є необхідною основою її повноцінного функціонального вияву. *По-перше*, це визнання рівності, суверенності, свободи совісті, релігії та переконань суб'єктів комунікації. Толерантність у своїй основі зорієнтована на головну вимогу – “визнавати інших рівними самому собі” [4, 71]. Як міжнародно визнаний принцип, вона має свою формулу виразу: “all different – all equal” (всі різні – всі рівні).

По-друге, це – визнання права суб'єктів комунікації на власне розуміння істини, на власну правду, життєву й інтелектуальну позицію, світоглядні орієнтири, цінності. При цьому їхня культурна, світоглядна, політична своєрідність розглядається як достоїнство, визнається цінність плюралізму і плюралізм як цінність. Цей принцип коротко можна виразити правилим античності “de gustibus non (est) disputandum” (про смаки не сперечаються).

По-третє, це – безумовна відмова від монополії на істину, відкритість та повага до інакшості. Претензія на виключне володіння істиною веде в остаточному рахунку до нетерпимості. “З борцями за віру, – як справедливо наголошував К. Ясперс, – домовитися неможливо”.

Якщо аналізувати толерантність на індивідуальному рівні, то виявиться, що вона постає як особливий умонастрій, життєво-психологічна установка, яка дозволяє бачити в іншому (політичному, конфесійному, індивідуальному) “Я” цінність, рівнозначну власному “Я”. В такому контексті толерантність – це внутрішнє подолання нетерпимості, неприйняття “чужого” на рівні власної совісті, маючи на увазі повагу до тієї частини правди, істини, які захищає інше “Я”. Толерантність у своїй сутності виявляє себе *не як прагнення* досягти єдності у поглядах, скажімо, суб'єктів політичних та міжконфесійних відносин, а постає як вияв їх зваженості, неупередженості, як усвідомлене визнання права на існування “чужої правди”, іншого бачення проблем, іншого світосприйняття.

Скориставшись думкою французького політика Едгара Пізані, можна стверджувати, що толерантність – це культура розмаїття в індивідуальній, суспільній свідомості і, водночас – пошук компромісу, злагоди. Тобто вона виявляє себе як прагнення єдності в розмаїтті.

Варто наголосити, що толерантність містить у собі і певну напруженість між усвідомленням суб'єктами взаємин цінності, а то й переваг своїх власних переконань, життєвого вибору та необ-

хідністю визнання права на існування альтернативних світоглядних та життєвих орієнтацій. Не випадково англійський філософ Бернард Вільямс розглядав толерантність як “незручну чесноту”.

Таким чином, ідея толерантності є, насамперед, певним особистісним, суспільно визнаним концептом, який передбачає не просто досягнення визначеної мети, а, передовсім, цілком конкретну технологію взаємин. Слід сказати, що часто-густо ця ідея сприймається спрощено, поверхово. Ми є свідками того, як окремі політичні, релігійні провідники в публічних заявах закликають своїх опонентів до взаємної толерантності, а на практиці здійснюють кроки, які сприяють розпалюванню ворожнечі, нетерпимості.

Толерантність постає також своєрідним критерієм оцінки культури політичних, міжконфесійних, міжнаціональних взаємин. Саме культурні виміри людської суб’єктивності визначають рівень толерантності. Остання в контексті політичних, міжцерковних та інших форм суспільних відносин, образно кажучи, є лакмусовим папірцем, який дає змогу визначити рівень суспільної зрілості, культури соціальних агентів – учасників комунікації, їхньої готовності до спільного пошуку шляхів примирення та злагоди.

Культура відносин і толерантність перебувають у діалектичній зв’язку і взаємозумовленості. В практичному ж плані (про це свідчать політичні та міжконфесійні взаємини в Україні) ця взаємозумовленість не завжди знаходить своє підтвердження. Що проявляється, зокрема, коли пріоритет віддається певним політичним, ідеологічним мотивам, коли толерантність зумовлена певним інтересом.

Слід зазначити й таке: як практична норма гармонійних відносин у суспільстві толерантність може виявляти себе і як культура незгоди. Поняття “незгода” характеризує розбіжність поглядів, думок суб’єктів відносин щодо тих чи інших світоглядних, життєвих цінностей, політичних проблем та усвідомлення ними цих розбіжностей. Незгода – нормальне явище в системі суспільних відносин, якщо воно не супроводжується нетерпимістю, утвердженням амбіційних претензій на монопольне володіння істиною.

Толерантність вимагає і певного самообмеження. Вона неможлива без самообмеження як на рівні індивідуального вияву, так і соціальних спільностей.

Особлива аксіологічна значущість толерантності як вияву самообмеження особистості полягає в тому, що це – суб’єктивно-осо-

бистісне добровільне обмеження, а не результат примусу, це – внутрішня інтенція свідомості, і здійснюється вона індивідом на ґрунті власних світоглядних переконань і життєвих настанов.

Привертають увагу й такі два важливі аспекти толерантності: вона може бути принциповою, тобто базуватись на твердих переконаннях щодо її необхідності, або ж прагматичною, тобто знаходити вияв як доречна (в певному ситуаційному, соціальному, політичному контексті) практика відносин.

У контексті викладеного можна без застережень сказати, що толерантність є засадничим елементом кодексу загальнолюдських, політичних, міжконфесійних, міжнаціональних відносин.

Проблема толерантності тісно пов'язана з проблемою свободи взагалі і, зокрема, свободи совісті, яка є фундаментальною основою, необхідною умовою утвердження толерантності.

Захист власного вибору, самовизначення, суверенітету у світоглядній сфері вимагає від індивіда поваги до вибору інших. Таким чином, проблема терпимості до чужих ціннісних орієнтацій, точок зору підпорядковується проблемі принципового самовизначення суб'єкта у духовній сфері, ствердження його однозначної життєвої позиції. Толерантність сприяє свободі вияву вільної совісті індивіда і можливості жити і діяти згідно із своїм вибором. Отже, вона є не тільки умовою проголошення права на свободу самовизначення, свободу вибору світоглядних ціннісних орієнтацій, а і являє собою своєрідний механізм реалізації цього права на практиці.

Проте слід зауважити, що далеко не завжди взаємна залежність свободи совісті й терпимості має обов'язковий характер. Життя підтверджує, що індивід реалізує світоглядний вибір своєї совісті у просторі вибраної світоглядної орієнтації не завжди однозначно. Так само дії його не завжди передбачають терпимість до поглядів інших людей. Ми маємо врахувати: якщо вільний світоглядний вибір втілюється в переконання особистості, він пабує для неї характеру істинності, абсолютності. Інші погляди в цьому контексті оцінюються як помилкові, і ставлення до них не завжди залишається терпимим.

Толерантність, як справедливо зауважував уже згаданий нами Ю. Іщенко, має "межу, бо терпиме ставлення, скажімо, до переконань інших людей як абсолютний (безумовний) характер моральної вимоги зумовлене вірою в істинність своїх переконань, тобто

передбачає нетерпимість, бо істина в певному розумінні нетерпима” [5, 54].

Толерантність не може бути безмежною. На думку В. Янкелевича, “крайня толерантність, яка веде до терпіння своєї протилежності, ставить совість у глухий кут, оскільки, слідо терплячи злих і божевільних, що чинять насилля, толерантність може перетворитися на протилежність своїм прищипам” [2, 35]. Не можна бути толерантним до виявів фанатизму, расизму, аморальності. В житті соціуму є об’єктивно нетерпиме.

У предметному полі державно-церковних, міжконфесійних взаємин толерантність виявляє себе як віротерпимість. Вона є важливим принципом цих відносин. Як уже відзначалося, своєрідною реакцією на релігійну, релігійно-державну нетерпимість було прагнення віруючих, їх спільнот, які піддавалися гонінням, домогтися толерантного до себе ставлення, домогтися віротерпимості.

“Віротерпимість” як поняття зародилося ще в період гонінь на перших християн. Воно несло в собі ідеї свободи віросповідань, свободи релігії, свободи совісті і відображало соціальне, правове становище іновірців у державі з офіційно визнаною релігією. Основні структурні елементи даного поняття – це право на сповідання будь-якої релігії, право на публічну відправу релігійного культу. Віротерпимість передбачає наявність конфесійної держави або панівної, привілейованої релігії. Саме така держава постає в ролі церкви, засуджує кожного прихильника іншої релігії як сретика, “ставить кожен кусень хліба в залежність від віри”, робить догмат єдиним зв’язком між окремим індивідом і його існуванням як громадянина держави.

Віротерпимість потребує обов’язкової санкції закону; за відсутності такої санкції вона практично неможлива. За своєю сутністю вона може мати різні рамки прояву — відображати право людині жити на території конфесійно орієнтованої держави, мати власні релігійні переконання, однак із заборонаю їх публічного вияву. Ймовірна й інша комбінація, коли віруючі, прихильники терпимих конфесій, можуть жити на території держави з пануючою державною релігією, мати власні переконання і публічно сповідувати їх, однак їхні громадянські права залишаються дуже обмеженими порівняно з правами адептів пануючої конфесії. Залежно від конфесії, можлива і диференційована віротерпимість, як це було, на-

приклад, у Російській імперії і сьогодні певною мірою зберігається в країнах, де є панівна, офіційно визнана, державна церква.

Віротерпимість, якщо розглядати її генезу в історичному контексті, має власну логіку розвитку: від простої, інколи тимчасової поступки інакочерцям з боку конфесійно орієнтованої держави до надання їм обмежених громадянських прав, дозволу відправляти приватним чином релігійний культ. З розвитком демократизації суспільства межі віротерпимості розширюються: іновірці можуть бути урівняні в політичних і громадянських правах з прихильниками пануючої релігії, їм надається право повноцінної публічної культової діяльності. Так віротерпимість переростає у свободу віросповідань, а за умов світської держави – у свободу релігії. Нерідко в основі релігійної терпимості, тобто віротерпимості, лежать суто прагматичні причини політичного, економічного, міжнародного характеру.

Варто нагадати, що однією з характерних рис менталітету українського народу є толерантність. Ця важлива “ментальна орієнтація” українців формувалася протягом багатьох поколінь. Ще візантійські історики засвідчували, що наші предки у VIII–X ст. відзначалися наполегливістю, згуртованістю, почуттям солідарності, товариської взаємоповаги. Любов до свободи робила їх терпимими, змушувала поважати почуття людської гідності навіть у рабів. “...Південоруси, – писав М. Костомаров, – з найнезапам’ятованіших часів звикли чути у себе чужу мову і не цуратися людей з іншими обличчями та іншими нахилами”. Цю рису в характері українців він називав “духом терпимості” [6, 46–49].

Поза сумнівом, цьому сприяло й те, що природна терпимість українців, як своєрідна іпостась українського духу, який ніколи не виявляв потягу до нетолерантності й насилля, підсилювалася культурно-гуманістичними впливами Західної Європи. Україна, як відомо, перебувала у “силовому полі” європейських реформаційних рухів, які сповідували ідеї толерантності, свободи совісті й свободи церкви. Вона була інтегративно причетною до європейського культурного ареалу. Ідеї свободи, демократії, толерантності потрапляли на благодатний ґрунт української ментальності й приносили свої плоди.

Саме на це звертав увагу В. Вернадський, зауважуючи, що важливі риси менталітету українців, в т.ч. і толерантність, формувалися “на ґрунті етнографічних особливостей психіки, культурних тя-

готинь та нашарувань, що пов'язують Україну з Західною Європою, та історично зумовленого ладу народного життя, перейнятого духом демократизму” [3, 172].

Підкреслюю ще раз, що коріння толерантності українців в глибинах історії нашого народу, в тих “євангельських правилах” терпимості, які були сприйняті ним разом з християнською вірою. Усе це дозволяло українцям як максимально розширювати коло “своїх”, так і поважати культуру, релігію, духовні цінності та життєві орієнтири “чужих” народів.

Очевидно, це значною мірою допоможе нам збагнути, чому особливістю життя сучасного українського соціуму стала поліфонія в громадській думці, політиці, культурі, релігії. І що заслуговує на особливу увагу, так це те, що проголошені на загальнодержавному конституційному рівні принципи плюралізму підкріплено швидкими і конкретними кроками утвердження їх у світоглядній, політичній, релігійній сферах.

А це породило, як уже зазначалося, цілу низку суперечностей, конфронтацію суспільних, політичних сил, церков і віросповідань. Дається взнаки антипод толерантності – нетерпимість.

Важливого значення набуває проблема практичної реалізації принципів толерантності, особливо у сфері міжконфесійних відносин. Формою практичної реалізації принципів толерантності є діалог конфронтуючих суб'єктів. “Саме діалог, – як наголошує А.В. Іванов, – неповторно-суб'єктивних людських свідомостей постає тут головною метою і головним засобом духовного буття, уможливаючи розуміння один одного носіями різних традицій і різного світогляду і по змозі (наскільки дозволяють їх автономні смислові міри) обмінюватися ідеями і цінностями” [8, 22].

Діалог – це певний ступінь культури взаємин, який передбачає уникнення акцентів щодо “істинності” чи “неістинності” тих чи інших конфліктуючих орієнтацій, виявляє прагнення до розуміння суті поглядів опонентів, уміння знайти в них раціональне зерно. Такий діалог є однією з форм інтелектуального суперництва – наголошуємо, саме суперництва, а не боротьби. Це дає змогу суб'єктам діалогу залишатися на ґрунті власних світоглядних, ціннісних життєвих засад, традицій, релігійних орієнтирів і водночас проникнути в суть альтернативних систем цінностей, визнати їх право на існування, дозволяє з розумінням, терпимо поставитися до “чужої правди”.

Діалог вимагає послідовного дотримання принципу автономності і взаємодоповнення певних духовних, релігійних традицій і вчень. Слід мати на увазі, що кожна традиція, кожна релігійна парадигма або світоглядна орієнтація “мають свою специфічну домінуючу і роблять свій специфічний акцент у культивуванні всезагальних духовних цінностей і досягненні всезагальних істин” (В. Іванов). У цьому контексті негативними для діалогу, безперспективними для толерантних взаємин, скажімо, між окремими конфесіями, є прагнення довести переваги, особливості, “істинність” однієї релігії щодо іншої.

Діалог передбачає, як власний важливий елемент, “взаємне мудре учнівство”, тобто взаємозбагачення суб’єктів комунікації на основі пізнання суті світоглядних, життєвосмислових і ціннісних координат іншого.

Річ незаперечна: діалог – чи то політичний, внутрішньоцерковний, чи міжнаціональний – потребує від його учасників дотримання певних правил поведінки, вияву культури взаємин.

Діалог, взаємопоступливість конфліктуючих суспільних сил, толерантність у контексті сучасних соціально-політичних процесів, які відбуваються в Україні, і з тими стратегічними чинниками, що можуть забезпечити прогрес у досягненні соціальної злагоди. Зрозуміло, що толерантність – не патентований засіб успіху в розв’язанні політичних, міжнаціональних, міжконфесійних суперечностей, конфліктних ситуацій, забезпеченні солідарної діяльності людей. Вона не вирішує всіх проблем, однак “вносить у них дух відкритості і постає важливою пересторогою на шляху поширення нетерпимості й насилля”.

Виконання цього завдання, як і досягнення суспільної злагоди у просторі соціально-політичного, світоглядного, в т.ч. і релігійного різномаяття в Україні, потребує “довголітньої муравлиної роботи”, взаємної витримки, взаємопізнання суб’єктів суспільно-політичних, міжконфесійних відносин, постійного, послідовного просування на шляху до взаєморозуміння і взаємозближення.

Етика толерантності в важливий період становлення української державності не може бути прерогативою самої лише індивідуальної “святості”. Сьогодні вона набуває найвищою мірою прагматичного суспільного звучання, постаючи як екстраординарний чинник, здатний уможливити прогрес у досягненні суспільної злагоди.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Валитова Р.Р.* Толерантность: порок или добродетель // Вестник Моск. ун-та. Сер.7. Философия. – 1990. – №1.
2. Вестник Моск. ун-та. Сер.7. Философия. – 1996. – №1.
3. Вітчизна. – 1988. – №6.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Философская пропедевтика // *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. – М., 1973. – Т.2.
5. *Иценко Ю.А.* Толерантність як філософсько-соціологічна проблема // Філософська і соціологічна думка. – К., 1990. – № 4.
6. *Костомаров Н.И.* Две русские народности. – К.; Харьков, 1991.
7. *Малахов В.А.* Диспут про толерантність // Філософська і соціологічна думка. – К., 1994. – № 11–12.
8. Принцип формирования культурного космоса // Вестник Моск. ун-та. Сер.7. Философия. – 1994. – № 2.
9. *Смирнов М.Ю.* Социология религии. Словарь. – СПб., 2011.
10. *Уолцер М.* Про толерантність. – Харків, 2003.
11. Философия в интеграции современного социально-гуманитарного знания (материалы “Круглого стола”) // Вопросы философии. – 2004. – №7.
12. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М., 1990.
13. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1991.

Бабій М. Толерантність: сутність та проблеми.

Стаття присвячена осмисленню толерантності як принципу людських відносин.

Ключові слова: толерантність, нетерпимість, культура толерантності, свобода совісті, віротерпимість, діалог.

Бабій М. Толерантність: суцність и проблеми.

Статья посвящена осмыслению толерантности как принципа человеческих отношений.

Ключевые слова: толерантность, нетерпимость, культура толерантности, свобода совести, веротерпимость, диалог.

Babiy M. Tolerance: the essence and the problems.

The article is devoted to comprehension of tolerance as a principle of human relations.

Key words: tolerance, intolerance, the culture of tolerance, freedom of conscience, religious tolerance, dialogue.

Дар толерантності: від стриманості до визнання

Поль Рікер, міркування якого великою мірою надихнули поставити питання в такий спосіб, як воно винесене у заголовок статті, накреслює, сказати б, ґрунтовну програму дослідження толерантності. У цій своєрідній програмі він пропонує розрізняти план *інституційний* (державний і церковний – “не забороняти й не вимагати, коли це можливо”, принагідно відзначаючи, що церкви її досі не спромоглися здійснити владу, яка забороняє інакше, ніж за допомоги держави); план *культурний*, в якому стикаються погляди, течії й школи думки, або виражаються фундаментальні позиції стосовно іншого, передовсім індивідуальні позиції, які полягають у “визнанні за іншим права вчиняти і мислити інакше, ніж ти сам”; нарешті, план *релігійний і теологічний*, де здійснюється певне значення істини (істина у любові до ближнього) [7, 315]. П. Рікер, з метою виявлення засадових принципів дослідження, звертається до словника Робера, відштовхуючись цим самим від усталених значень толерантності, зокрема зафіксованих у французькій мові, а відтак намагається й окреслити семантичне поле цього поняття, вивівши його у сферу можливих інтерпретацій на означених вищих рівнях. При цьому він звертає увагу на *стриманість*, яка, на його думку, є першим значенням толерантності, що виражається у формі “не забороняти й не вимагати, коли це можливо”, й на *свободу*, яка нас пов’язує, як потім з’ясовується, з *визнанням іншого та інакшого*. Звідси й питання, яке у принциповий спосіб ставить П. Рікер: “За яких обставин переходять від стриманості щодо заборони до визнання персональних відмінностей?” [7, 314]. Знаменним тут виявляється те, що у визначенні терміна *толерантність* індивідуальна позиція, за П. Рікером, випереджає публічне й загальноприйнятне правило, а тому автентичність чи не автентичність вигуку обурення “Неприйнятно!” може слугувати пробним камнем для розрізнення толерантності і нетолерантності.

У цій площині аналізу, якій виявляється у П. Рікера вельми змістовним й таким, що, на мою думку, містить великі евристичні можливості, хотілося б звернути увагу на екзистенційний аспект толерантності, який філософ, сам тонкий екзистенційний дослід-

ник, у даній статті полишає немов би “поза кадром”. У своїй статті “Просвітлення екзистенції” (1986 р.), присвяченій аналізу праці Жанни Херш “Філософія”, він співчутливо наводить вислів однієї з перекладачок Карла Ясперса, розглядаючи питання, чого варта філософія, не озброєна як слід для винесення моральних і політичних суджень, тобто така філософія, що являє собою “дар метафізичного заглиблення без відповідної екзистенційної вдачі” [7, 165]? З іншого боку, П. Рікер, услід за Ж. Херш, звертає увагу на питання про межі свободи людини тоді, коли вона потрапляє в такі граничні ситуації як смерть, страждання, крах, провина й виявляється відкритою завдяки комунікації до таємниці інших екзистенцій [7, 164]. Наскільки ми виявляємося відкритими в нашій комунікації до екзистенційної таємниці толерантності?

Будемо виходити з того сильного припущення, що дар толерантності споріднений Дару життя. З цього погляду, здається, не випадковим є одне із значень, поширене у нашій мові – цьому “домі Буття” (М. Гайдеггер) – значення “толерантності як людяності”. “Дар життя” – найцінніший для людини дар. Метафізичне заглиблення у цю культурну метафору від початку виявляє її практичний, життєвий сенс, отож, і великий спектр моральних, релігійних, політичних, правових значень, коли вона утворює своєрідну онтологію людських суджень про життєсвіт та його сенсово протилежні інституційні, по суті соціально-технологічні виміри.

Для української ментальності найбільш близька християнська перспектива бачення “дару життя”: у Біблії постійно підкреслюється велика щедрість Господа Бога, який осипає людину “благими дарами”, серед яких – земне життя, багатство, мир і життя вічне. “І створив Господь Бог людину із праху земного, і вдихнув у лице її дихання життя, і стала людина душею живою” (Буття. 2:7). Маємо й інший вислів: “І якщо деякій людині Бог дав багатство й майно, і дав їй владу користуватися від них і брати свою долю і насолоджуватися від трудів своїх, то це дар Божий” (Еккл. 3:13). Дар божий – це й талант, непересічні здатності людини. “Кожний має свій дар від Бога, один такий, інший інакший” (I Кор. 7:7). Дар – не особиста заслуга людини, і не особистий набуток, його не можна перетворювати на засіб самозвеличення, він має слугувати людям, до яких належить виявляти любов: “І якщо я маю дар пророцтва і знаю всі тайни і всяке пізнання і всю віру, так що можу преставляти й гори, а не маю любові, то я ніщо” (I Кор. 13:2). “Любов довго-

терпелива, любов лагідна, любов не заздрить, любов не чваниться, не горда, не поводитья нечемно, не шукає свого, не роздратовується, не гнівлива, не радіє з несправедливості, а тішиться правдою, усе покриває, всьому вірить, завжди надіється, все терпить” (1 Кор. 13: 4–7).

Дар божий дається, його не можна ні відняти, ні купити. У цьому переконався й Симон-волхв: “Коли ж Симон побачив, що через покладання рук апостолів дається Дух святий, приніс їм гроші і сказав: “Дайте і мені таку владу, щоб той на кого я покладу руки, отримав Духа Святого”. Але Петро сказав йому: “Нехай срібло твоє буде з тобою на погибель, бо ти думав набути дар Божий за гроші! Нема тобі в цій частки, ні долі, бо серце твоє не праве перед Богом” (Дії. 8:18-21). Давши владу над нечистими духами і посилаючи дванадцять своїх учнів у самостійну дорогу для проповіді істини, Ісус наставляє їх: “Даром отримали, даром і давайте!” (Мф. 10:8).

У Писанні маємо й розрізнення “Дару Божого”, “дарів Святого духа” (“благі дари”: “Отче наш” називають “молитвою про благі дари”) й “плодів Духа” як протилежних бажанням плоті: “Діла плоті явні: це перелюб, нечистота, розбещеність, ідолослужіння, чародійство, ворожнеча, сварка, заздрість, гнів, суперечка, незгода, ересі, ненависть, вбивство, п’янство, безчинство і подібне до цього... А плід Духа: любов, радість, мир, довготерпіння, добрість, милосердя, віра, лагідність, стриманість” (Гал.5:23). Серед духовних плодів маємо, “виправдавшись вірою”: “Мир з Богом через господа нашого Ісуса Христа, через якого ми вірою отримали доступ до тієї благоді, в якій стоїмо і хвалимося надією на славу Божу. І не тільки цим, але ми хвалимося і скорботами, знаючи, що від скорботи походить терпеливість, а терпеливість досвід, а досвід – надія, а надія не засоромлює, бо любов Божа влилась в серця наші Духом Святим, даним нам” (Рим.5:1-5).

Із семантикою “Дара Божого” у Святому Письмі коренєво переплетена символіка Дерева (дрєва). “Древо” – ключова метафора багатьох біблійних моральнісних алегорій. “Так усяке добре дерево родить плоди добрі, а погане дерево родить і плоди погані” (Мф.7:17). “Дерево пізнається по плоду” (Мф.12:33). Йдеться про те, що услід за пророками та Іваном Хрестителем Ісус Христос навчав: судити людину треба не за словами, намірами, обіщанками, а за вчинками, більше того, за результатами цих вчинків. Центральним же символом Біблії є, безумовно, “Древо життя” і “Древо

пізнання добра та зла” (Буття. 2:9, 16–18). Скуштувавши плоди від дерева життя, людина могла б постати безсмертною. Саме на таке тлумачення задуму Божого націлює Святе Передання. Проте, згрішивши, людина втратила на це право, і Господь вигнав її з Раю. “І сказав Господь Бог: ось Адам став як один із Нас, знаючи добро і зло; і тепер як би не простяг він руку свою, і не взяв також від дерева життя, і не вкусив, і не став жити вічно” (Буття. 3:22–24). З цього, дарованого Богом, передання можливі два висновки: перший – від дерева пізнання веде тернистий шлях до дерева життя й знання людини наближають її до безсмертя; другий, на чому наполягає традиційне тлумачення Біблії, – зло, гріх і смерть так само непорушно пов’язані між собою, як добро, чистота і вічне життя. Так в Об’явленні ап. Івана Богослова “Древо життя” – символ обітованого вічного життя.

Між тим, у Біблії люди також одаряють Бога, роблять йому підношення, подарунки. З текстів Святого Письма, наприклад, ми знаємо про дари Волхвів дитинці Ісусу. Ми також читаємо “Каїн приніс від плодів землі дар Господу, і Авель також приніс від первородних стада свого” (Буття. 4: 3–4). Але ці підношення вже “дари природи” і “дари людей”. Можна, звичайно, проінтерпретувати це місце й так, що це “дари життя від природи” як своєрідна подяка за життя як “дар Божий”. Втім, у цих метафорах та алегоріях легко заплутатись, семантично вони багатозначні, тому упродовж історії зацікавлено використовувалися для того чи того тлумачення побутових, моральних, політичних, правових подій. Але важливим є тут те, що, зрештою, життя як дар природи структурно аналогічне за тлумаченням життю як дару Божому.

Життя як дар природи, не дивлячись на багатівкові “успіхи” його пізнання в різноманітних формах та різними способами, так само залишається для нас втаємниченим, як і дар Бога, який ми досягаємо, зрештою, у нашій вірі через об’явлення. Тому в нашому живому знанні й знаходить місце для вкорінення метафора “життя – дар природи”, за допомоги якої ми гранично фіксуємо “знання незнання” й “незнання знання” про життя як природний феномен. Такий метафоричний вираз укорінення – прагнення зрозуміти життя в живому слові, в живому знанні – власне, є скзистенційним. Та на цьому шляху ми не йдемо далі розуміння життя як дару стихійного існування й закинутості у потік стихійних народжуваностей та смертей, нехай генетично запрограмованих, проте залежних від

примхливої гри випадковостей людських стосунків – волі і свавілля людей, чоловіків і жінок. У такий спосіб ми нсявно порушуємо теологічну проблему Божого напередвизначення і людської волі, яка за філософсько-раціонального підходу прочитується у формі співвідношення категорій необхідності і випадковості, необхідності і свободи.

Життя в його індивідуальній та родовій формі утворює, за П. Рікером, перший горизонт для людини – носія історії на тлі другого горизонту, яким є біосфера. Низки змін, що поєднуються тут одна з одною, формують, зрештою, горизонти нашої діяльності, що безперервно розширюються завдяки нашої дії. Людина при цьому усвідомлює себе і такою, яка творить, і такою, яку творять – природа, історія, суспільство, інші люди. В принципі, кожного мислячого індивіда тут може опанувати той момент рефлексії, коли для нього стираються відмінності між зовнішнім і внутрішнім, трансцендентним та іманентним, автономним і гетерономним. Метою, проте, залишається самореалізація людини, але вже в горизонті набутого досвіду меж діяльності через виявлення похибок та нерезалізованості життєвих проєктів. У цій межовій ситуації неодмінно виникає екзистенційна гра надії і відчаю, страху і жалю, що народжує естетичне переживання цієї межовості, як можливості насолоди чимось іншим, переживання, яке можна передати словами поета: “Дар напрасный, дар случайный, // Жизнь, зачем ты мне дана...” Гострий сум – і свідомість того, що “суще не ділиться на розум без залишку” (Й. Гете); відтак найдосконаліші концептуальні визначення, найрозвинутіші наукові й освітянські методології та практики не спроможні наблизити нас до дару сутності життя.

Очевидно, можна сказати, що в нашому розумінні життя ми вже довгий час знаходимося на перетині цих двох метафор життя – як “дару Божого” і як “дару Природи”. Дані метафори, відкриваючи, за Х. Ортега-і-Гассетом, “епістемний доступ” до поняття, с чи не єдиним способом вловити і змістовно визначити такий об’єкт високого ступеня абстрактності, яким є життя. Для практичної свідомості вони виступають онтологічним підґрунтям судження про життя, що будуються навколо двох здатностей або ментальних операцій – *уяви* і *рефлексії* та одного критерію – *спільного відчуття* (Г. Арендт). Уява – це знання про відсутнє. Вона відтворює події і потім “скуштує” їх на “смак” у рефлексії над самим актом

відтворення [1, 211–216]. Як на мене, то тут радше можна говорити не про відтворення, а про *конституювання* (не омишаючи і навіть включаючи момент *відтворення*) в уяві і самою уявою подій. Тоді й дія рефлексії щодо актів конституювання реальності в уяві зводиться не просто до нового уявлення можливих конкретних точок зору на подію, а постає як знаходження (визначення) через операції *конструювання* в часі того місця (топосу), з якого у даному випадку ведеться спостереження розумом (умоспостереження) появи (висловлення) можливих диспозицій щодо конкретної теперішньої ситуації, і в такий спосіб встановлення рефлексивної (осмисленої) дистанції до умов можливих дискурсів. Це й є публічний простір “загального почуття” *in actu*, судження про котре досягається у взаємодії наявних, актуалізованих у дискурсі точок зору, або диспозицій, до яких рефлексуюче судження визначає (виробляє) свою дистанцію-позицію.

Наші судження часто-густо набувають форми оповіді про життя: що в ньому з нами трапилось, що з нами відбулось. Оприлюднюючи, тобто виносячи їх у публічну сферу (міра її відкритості і того, як ми тут *роз*) (*від*) криваємо приватне *Іншолю* чи *Іншим* – особливе питання), ми, по-перше, конституємо їх певну значимість, а по-друге, свою причетність до них, відчуваючи (знаемуючи) свою аккузативну “*вину*” (-ватість”), намагаючись відповідати на питання “кого?” (торкається) і “що?” (трапилось) у цих історіях та відповідних їм культурних артикуляціях.

У цій перспективі осмислення і практичного ставлення до життя й з’являється *метафора толерантності як дару життя*, в якій толерантність концептно не визначена, проте реально слугує підґрунтям терпимого ставлення до нашого (мого) незнання життя, як і до іншого досвіду (знання життя), його сутності чи сенсу. Але толерантність не постає тут як проста людяність у взаєминах й добродесність ввічливості, а радше виникає як проблема на кшталт біологічної або медико-біологічної сумісності/несумісності “живих тканин”, набуваючи форми прийнятності/неприйнятності сенсів людського спілкування. Як необроблений корінь життя, толерантність занурена в гумус абсолютної потреби його зрощення, мірою якого вона набуває поліфонічності звучання в свободі самовизначення та накладання один на одного метафоричних сенсів. І подібно до того як метафори “життя як дару Божого” і “життя як дару природи” мірою рефлексії набувають *історичного контек-*

сту появи та культурної розмірності певного тлумачення, метафора толерантності як “дару життя” виявляє у свідомості індивіда свій історичний контекст осмислення та культурну значимість дії.

“Те, що ти приймаш як дар, – проблема, яку ти маєш вирішити”, – зауважував Л. Вітгенштайн [2, 451]. Та проблеми життя не можуть бути розв’язаними на поверхні явищ та подій, їх вирішення – в глибинних розмірностях існування людини в культурі (культурній традиції). Можна погодитися їй з тією думкою, що в старості проблеми вислизують від нас, як і в молодості. Ми не здатні не тільки їх вирішити, але й утримати [2, 449]. Внаслідок цього ми проблематизуємо самі проблеми.

На мою думку, приклад такої індивідуально-особистісної проблематизації у спосіб толерування життєвої ситуації дає відома євангельська притча про кукіль. Ця притча, маніфестуючи терпіння, стриманість, смирення, задає своєрідну модель особистісного чинення. Ісус мовив: “Царство Небесне подібне до чоловіка, котрий посіяв добре насіння на ниві своїй. Коли ж люди спали, прийшов ворог його, посіяв між пшеницею кукіль і пішов. Коли ж зійшло збіжжя, і показався колос, появився тоді і кукіль” (Мф.13: 24–26). Коли ж запитали чоловіка, чи полоти його зараз, він відповів: “Ні, щоб виплоюючи кукіль, ви не вирвали разом і пшениці. Нехай ростуть разом до жнив, а в жнива я скажу жінцям: зберіть перше кукіль, і пов’яжіть в снопи, щоб їх спалити, а пшеницю зберіть у клуню мою” (Мф. 13: 29–30). У цьому повчанні можна простежити рух від стриманості (утримання від дії, очікування) до прийняття і певного визнання того, що станеться, рух, який, втім, відбувається за умови відбору (вибору) належного і жаданого. Скріплюється цей вибір сподіванням Царства Небесного: належне тут задається, зрештою, проповіддю терпіння і любові.

Відповідь на питання П. Рікера: “за яких обставин переходять від стриманості щодо заборони до визнання персональних відмінностей?” можна пошукати й у філософії стоїків. Можна сказати, що філософія стоїцизму є своєрідним самоспостереженням і рефлексією людини над внутрішніми станами свідомості, у якій міцно переплетені вітальні, раціональні та вольові корені єдиного стовбуру людського життя. Тут ми опиняємося у загальній парадигмі розуміння життя як “дару природи”, слідування якій дарує людині щастя. Це власне моральнісна настанова, але ми знаємо, що вже у ранньому стоїцизмі, у Зенона, етика невід’ємна від фізики і логіки.

Відомий образ, який ілюструє співвідношення частин філософії, що розуміється як мистецтво життя і абстрагується у стоїків від будь-яких форм трансценденції. Це – фруктовий сад, огорожа якого – логіка, дерева в саду – фізика, а плоди на них, заради яких вирощують сад, – етика. Мету логіки стоїки вбачали у встановленні критеріїв істини. Основу пізнання для них становлять відчуття. Але істинне — це не тільки чуттєве, але й *спів-чуттєве*, тобто згода, схвалення з боку логосу того, що вже є у душі. Втім, враження залежать не від нас, а від *іншого*, того, що впливає на душу: ми не вільні прийняти чи відвести цю дію, але ми *вільні стати на ту чи іншу позицію, давши на це згоду* (“*синкататесис*”) *нашого логосу, або ж відмовивши сприйняттям в нашому схваленні*. Лише тоді, коли є ця згода, є “*каталепсис*” – *живий образ, є уява, ґрунтована розумінням* [6, 191].

Стоїки не мислили роль “логосу” відносно чуттєвого сприйняття як щось на кшталт Кантової “регулятивної функції”. “Кателептичні” уявлення не є й якоюсь синтетичною розмірністю, яку вносить душа в чуттєві дані. *Вільна згода* є, зрештою, *визнання*, наше “так” об’єктивній необхідності і наше “ні” “не-очевидному”. За стоїками, коли ми обернені обличчям до об’єкта як чогось “іншого” щодо нас, ми отримуємо імпульси, які ведуть нас до його визнання, отже й *розуміння*. З іншого боку, коли ми розуміємо щось, то даємо нашу згоду, бо знаходимося перед лицем реального когось/чогось [6, 192]. Можна припустити, що в цій “емпіричній логіці” “пізнання-розуміння” проступають риси толерантності як руху від стриманості судження про когось/щось до їх визнання як порозуміння і злагоди з ними. Звичайно, у такій візії можна побачити деяку вільну інтерпретацію, та водночас вона дивним чином співпадає з новочасовим конституюванням концепту толерантності, що також відштовхувалось не від ціннісних трансценденталій, а виходило з *раціональних засад досвіду*, зрештою, з зануреності розуму у чуттєве життя (згадаймо емпіризм Локка, скептицизм Бейля).

На раціоналізм стоїків як засадовий онтологічний принцип, що об’єднує в їхньому мисленні в одне ціле логіку, фізику та етику, вказував В. Татаркєвич. Всесвіт є розумним Логосом, відтак існує й деяка мета його постійних змін. Цю мету встановлюють істоти, в яких праматерія сягає найвищого щабля розквіту та досконалості, – розумні істоти – боги і люди. Ранні стоїки, йдучи за своїм вчи-

телем Зеноном, ідентифікують “фюсіс” як “логос” з Богом, надаючи цій тотожності образу Гераклітового вогню, що є *формою життя всього* і керує всім – від матерії до “пневми”, тобто людської душі. Звідси й завдання для людини: будучи частиною розумного і божественного Всесвіту, вона має жити у злагоді з ним і підпорядковуватися тому закону, якому підпорядкована вся природа [9, 136].

Мета життя людини – досягнення щастя. В обгрунтуванні шляхів до нього стоїки натрапляють на антиномію *незалежності* від природи і *відповідності* їй. Не можна бути упевненим у щасті, доки є залежність від зовнішніх обставин. Є лише два шляхи, щоби забезпечити собі щастя: або оволодіти зовнішніми обставинами, або ж бути незалежними від них. Оволодіти зовнішніми обставинами не під силу людині, отже залишається тільки одне – стати незалежною. Позаяк не можна оволодіти природою – “фюсисом-логосом-Богом”, – необхідно володіти собою. Звідси “мораль”: прагнучи щастя, потрібно відмовлятися, або ж для того, щоб усе мати, потрібно від усього відмовлятися. Той є мудрим, хто цього досягає.

Але ця “мораль” суперечить погляду на природу як на розумну, гармонійну, божественну субстанцію, у злагоді з якою має жити людина як розумна істота. Найвищим благом для природи людини є співвіднесеність з цією всеохоплюючою гармонією. В цьому випадку життя людини буде співпадати з життям природи. Спостерігаючи за поведінкою живих істот, ми бачимо постійну тенденцію до самозбереження, до присвоєння власного буття, прагнення до всього, що його оберігає, й відштовхування від того, що йому загрожує, відтак примирення із самим собою й усім присутньо спорідненим. Цю фундаментальну характеристику буття живих істот стоїки позначали терміном *“οἰκειόσις”* (притяжіння, присвоєння, примирення), з якого виводилися основні етичні принципи. Жити у відповідності з природою й означає максимальну реалізацію *“οἰκειόσις”*, тобто буття у злагоді із собою, *прийняття* всього, що забезпечує народження і збереження життя [6, 196].

На цій життєвій відповідності ґрунтується добродетельність. Жити добродетельно і жити у відповідності з природою – це одне й те саме. Відтак стоїки вважали, що благо залежить від природи: те, що має (повністю) бути, вони визначали в залежності від того, що є в реальності. У добродетельності, тлумаченій у такий спосіб, стоїки вбачали

найвищу досконалість, яка може випасти на долю людини і яка й є тим, що ми визначаємо як щастя (досконалість воли називали “евдемонією”).

Доброчесне життя – це життя вільне, життя в *свободі*. Натомість у Всесвіті панує необхідність, проте ця необхідність не виключає свободи. Кожен, хто діє у відповідності до природи, є вільним, тому доброчесне життя в цілому відповідає природі. Раціоналізм стоїків був загальним знаменником в розумінні доброчесності і поважанні природи, в чому вони вшпадкоували Сократів принцип залежності блага від розуму, обгрутовуючи його в своїй “теорії” природи (“Фюсису-Логосу-Бога”).

Але як врятувати свободу людини в цьому фаталізмі? Розум говорить нам, що справжня свобода мудреця полягає в узгодженні власних волевиявлень з тим, що хоче Доля, в *раціонально осмисленому прийнятті її*. Дійсно, якщо Доля (природна необхідність) – це Логос, то зрозуміло, що необхідно бажати того самого, чого бажає Доля, і це означає, бажати розумного та прагнути злиття з Логосом. Звідси, у реальному чиненні треба керуватись розумом, а не почуттями.

Почуття (або пристрасті), за Зеноном, це нерозумні рухи душі. і в силу цього вони суперечать людській природі. Існує чотири основні пристрасті, з них заздрість і пожадливість опікуються позірним благом, а дві інші – скорбота і відчуття небезпеси – позірним злом. Ці граничні афекти формують стійкі стани душі і відповідні хвороби тіла: наприклад, такий стан як скупість постає або як прагнення до позірного блага або мізантропією, що оберігає від уявного зла. Проте жодна з пристрастей не є природною і не слугує благу, тому їх слід позбавлятися. Втім, ідеться не про помірність, “метропатію”, а про “апатію”, або повну безприсрасність. Апатія й характеризує розумне життя, життя справжнього мудреця. Тому вона й перетворюється на найважливішу ціннісну настанову морального життя. З цього погляду, найгірше з почуттів – скорбота – ніколи не повинне оволодівати душею людини, навіть якщо це скорбота з приводу чужого страждання, тобто співчуття. У взаєминах з іншими людьми потрібно керуватися розумом, а не співчуттям, чинити інакше нерозумно, адже це буде нагадувати лікаря, який уникає болячого втручання, співчуваючи хворому. Ці зусилля, спрямовані на відсторонення від земних благ, з одного боку, виховували рішучість і суворість ставлення до тих,

хто у пристрастях шукав виправдальні мотиви вчинків, а з іншого – закладали меншальні настанови стриманості та свосвідної “аскези духу” як складових толерантної дії. На користь останньої думки говорить й та обставина, що стоїки велику увагу приділяли моральному значенню намірів людини.

Вчинок, вважали стоїки, є добрим, якщо має добрий намір. Якщо такий намір є, то вчинок, який може сприйматися як поганий, насправді є добрим. Вони також розрізнявали дії, що мають зовнішні моральні риси, і дії, в яких внутрішній намір є благим: перші дії є “правильними”, другі – “шляхетними” (цей поділ пізніше відповідатиме Кантовому розрізненню “законності” і “моральності”). Цим стоїки посутньо порушували питання про ціннісні критерії людської дії: не знаючи внутрішньої інтенції вчинку, однозначно й відразу віднести його до тієї або іншої категорії не легко. Тому й виникає необхідність утримання від судження й стриманого ставлення до інших дій, що, утворюючи рефлексивну дистанцію, готує ґрунт для оцінки (визнання/невизнання) людського чинення у ціннісному, нормативно розміреному культурному просторі мислення.

З цього погляду не зовсім справедливою видається пристрасна інвектива Фрідріха Ніцше щодо стоїчного принципу життя згідно природі: “Ви хочете *жити* “згідно з природою”! О шляхетні стоїки, який обман слів! Уявіть собі істоту, подібну до природи, – безмежно марнотратну, безмежно байдужу, без намірів і озирань, без жалості і справедливості, плодovitу і безплідну, і нестійку водночас, уявіть собі байдужість у формі влади, – як могли б ви жити згідно з цією байдужістю?” [4, 246]. В цьому звинуваченні чітко проглядає зведення Ніцше “стоїчної людини” до власне *природно-фізіологічної*, між тим, як ми могли упевнитися, це зовсім не так. Адже “природа” у стоїків не тільки “фюсис”, але й “логос”, “розум”, “Бог”. Користуючись сучасною термінологією – вона культурнорозмірна, тому й людина в своєму житті має опановувати, контролювати своїм розумом свою “природність” – пристрасті та почуття.

У формах і способах цього контролю й конститууються моральнісні настанови стоїків, власне їхня етика. А уважніше придивляння до цих настанов виявляє онтологічні підстави останніх як певного “дару природи” і водночас “дару Божого”, що, на мій погляд, дозволяє говорити про своєрідне онтологічне обґрунтуван-

ня толерантності як концепту, який вбирає смисли, що виявляються у семантичному полі мовленнєво опосередкованого переходу від мислення до дії, і навпаки. Семантика тут схоплює саме момент “межовості” толерування як посередника між дією та стражданням й на рівні практичного чинення, й на рівні його мовленнєво-мислительної рефлексії. Стоїки одними з перших своєю специфічною мовою окреслили когнітивне поле толерантності як руху від стриманості до визнання меж (й відповідних цінностей та норм) людського життя у просторі природи, яка виявилася, втім, культурно артикульованою (звідси й теза, що добродієсне “життя згідно природі” набуває характеру “добродієсного” лише в свободі людини, яка, щоб досягти цього, має керуватись Провидінням, тобто підкорятись “фатуму”, “долі”). Однак сама сфера цієї культурної артикуляції у них залишилася непоясненою, бо власне так і не набула чіткого характеру відмежування культури від природи, що, зокрема, й давало привід Ніцше для звинувачень на адресу стоїків. Великою мірою цей недолік спричинений тим, що стоїки замикали людину в просторі індивідуального існування.

Можна було б, очевидно, сказати, що *космополітичне* позиціонування себе у стоїків є наслідком їх відсторонення від безпосередніх життєвих зв'язків, проповіді апатії до чуттєвого світу та громадського співжиття, у контексті чого й з'являється пресловута абстракція “громадянина світу”. Однак це правильно лише почасти. Було б помилкою зводити “індивідуалізм” стоїків до соціального індивідуалізму Нової доби. Про це свідчить передовсім властиве як раннім, так і пізнім стоїкам позиціонування себе у суспільному житті. Пригадаймо, скажімо, моральнісну, від початку громадянську, позицію Зенона, чи то державницьку діяльність Марка Аврелія, або ж публічні звернення Сенеки, який перекладає Аристотелів *zoon politicon* як *animal sociale*, підкреслюючи тим самим зв'язок між дією та “буттям-разом” (Г. Арендт), або звернену до молоді Епіктетову проповідь моральності як “дару божества”, прийняття якого має змінювати людину: “...Пам'ятай, якщо ти насправді хочеш зробитися істинно вільним, то ти маєш завжди бути готовим віддати Богові те, що ти від Нього отримав. Ти маєш бути готовим не лише до смерті, але й до найпекельніших страждань та катувань” [8, 241]. “Керуючись даним мені Богом розумом і совістю, я повинен постійно спостерігати за собою і намагатися чинити належно у всіх випадках свого життя” [8, 228]. До того ж, лю-

дина створена не для самотнього життя, а для спільного – для того щоби любити собі подібних і знаходити щастя у спілкуванні з ближніми [8, 250].

В цілому, як зазначає О.Ф. Лосєв, стоїцизм поступово еволюціонує в напрямі внутрішнього неспокою, постійної духовної стурбованості, страху і жаху перед хаосом життя і нечуваної напруги внутрішнього самопочуття. У пізньому стоїцизмі чітко виявилось, що життя і сама людська душа надто мізерні, надто принижені у своїй моральній значимості і надто далекі від справжньої гармонії природи [3, 323]. Однак у цьому приниженні черпаються сила і стійкість протистояння життю, схожому, за Епіктетом, на розливу після дощів річку – бурхливу, шумну, повну мулу, нездоланну, втім, недовготривалу у прояві своєї стихії. Відтак стоїцизм закладає основи нової ментальності, яка споріднює його з християнством, але лише споріднює, а не отожднює. Плекання стоїками ненасилля і всепрощення – це не заклик до пасивності, покірності і терпіння, але, навпаки, на тлі короткочасності життя це заклик до роботи: добро, як і зло, добродесність, як і порок – не у терплячості, а в діяльності, що й проголошує Марк Аврелій: “Перенось страждання не як людина, що бачить у цьому своє нещастя, і не як такий, що бажає стати предметом співчуття або ж подиву. Бажай лише одного: діяти і утримуватися від дії у відповідності з вимогами розуму громадянськості” [8, 335]. Єдина винагорода за це – повний спокій духу, за якого людина вже не потребує ні самотності, ні багатолюдства, адже вона досягає цілковитої рівноваги і всередині себе і ззовні з оточуючим світом. Але такий спокій виявляється так само ефемерним у часі, як і саме життя. Отож, що залишається людині перед лицем смерті?

Марк Аврелій вважав, що ця думка про короткість життя і крихкість світу є найдієвішими ліками від страждань. Дотримуючись її, людина може їх припинити, добровільно полишивши життя. У допущенні самовбивства філософ продовжує традицію стоїків, зокрема Сенеки, який писав: “Я ретельно виберу корабель, збираючись відплисти, або ж дім, збираючись в ньому оселитися, і так само я виберу рід смерті, збираючись піти з життя. Окрім того, життя не завжди тим краще, чим довше, але смерть завжди чим довша, тим гірша. Ні в чому ми не повинні годити душі так, як у смерті: нехай, куди її тягне, там і виходить; чи вибере вона меч, чи зашморг, або ж напої, що закупорюють жили, – хай рве ланцюги

рабства. як захоче. Поки живеш, думай про схвалення інших; коли вмирасш, лише про себе. Що тобі до душі, те й найкраще... Ти стрінеш навіть мудреців по ремеслу, які стверджуватимуть, начебто не можна творити насилля над власним життям, і які вважають самовбивство нещастям: належно, мовляв, чекати кінця, призначеного природою. Хто так говорить, той не бачить, що сам собі персгоролжує шлях до свободи. Краще з влаштованого вічним законом, – те, що він дав нам один шлях у життя, але багато – геть з життя. Чи чекати мені жорстокості хвороби або людини, коли я можу вийти з кола муки, відкинувши всі біди? В одному ми не маємо права жалітися на життя: воно нікого не держить. Не так погані справи людські, якщо кожен нещасний є нещасним лише через свій порок. Тобі подобається життя? Живи! Не подобається – можеш повернутися туди, звідки прийшов. Щоби позбавитися головної болю, ти часто пускав кров; щоби скинути вагу, відкупурюють жилу; нема потреби кроїти собі груди – ланцет відкриває шлях до великої свободи, ціною уколу купляється безтурботність” (Сенска, Листи, LXX [10]).

Стоїки в своєму намаганні *узгодити*, ба більше – привести у *гармонію* знання, переконання і вірування людей з їхнім життям та вчинками, а “природний”, він же “божественний”, “дар життя” з людською долею, натрапили на екзистенційну *проблему меж свободи людини у ситуаціях смерті, страждання, життєвого краху, відчуття провини, страху*. Актуалізуючи її, вони тематизували, виводячи на рівень філософської і моральної рефлексії, ті шари людської свідомості, в яких конституюються символи, смисли і норми людського існування. Проте головні знаряддя стоїчної проповіді – переконання і міркування – були безсилим заразити широку масу, а тому виявляли й несилу стоїцизму задовольнити вимоги людяності. Втім, стоїцизм пізнього періоду, стоїцизм Сенекі, Таціта, Епіктета, Марка Аврелія, за свідченням С.А. Котляревського, сприяв розвиткові у римському праві тенденції до захисту людської особистості на засадах рівності. Ця філософія підіймала особу над племінною і соціальною обмеженістю і підносила її до загальнолюдського. З неї римські юристи черпали також переконання, що рабство порушує природне право. Наслідком цього стало утвердження нового духу у законодавстві Римської імперії, що, зокрема, виявилось в увазі до дітей, розширенні прав жінок та у визнанні й охороні прав раба, щоправда, в останньому випадку,

більше у моральному, а не в юридичному сенсі, адже раб не міг бути суб'єктом права. Але це не заважало римському законодавству у певний спосіб захищати особу раба від посягань на життя і надтої жорстокості, певною мірою забезпечувати цілісність його родини, недоторканність його пекуліума [8, 394]. Під тиском утвердження нових норм поступово змінювалася соціальна конфігурація співвідношення репресивного і нерепресивного ("вільний-раб") у суспільстві, а також культурна конфігурація опозиції "свій-чужий" (римлянин – не римлянин), що змінювало й форми прийняття й неприйняття когось/чогось, відтак формувало новий досвід соціально-культурного й особистісного толерування.

Стоїчний універсалізм сприяв утвердженню почуття рівності та плісканню таких почуттів як великодушність, незлобливість, прийняття чужого, які можна розглядати як епіфеномени толерування, хоча останнє часто-густо поставало в формах байдужості або зверхності, що власне не є проявами толерантності. Втім, і вони сприяли зняттю ворожого ставлення до чужого, налаштували на порозуміння, культурну інфільтрацію чужих цінностей, тобто на конституювання у свідомості цінностей толерантності. Однак головне, як вже підкреслювалось, це те, що стоїки звернули увагу на межі свободи в граничних ситуаціях, проблему індивідуального вибору, співвідношення громадянської і космополітичної позицій. Це важливо тому, що конституюванню толерантності як норми і соціально-регулятивного принципу передує терпимість як деякий "дар", що перетворюється на особистісну позицію, спираючись на свободу вибору та самовизначення особистості щодо свободи іншого у виборі ним своєї власної позиції (норм, цінностей). Стоїки, як на мене, наближались до розуміння меж цієї свободи, що опосередковує *стриманість у визнанні* такої свободи самовизначення іншого й *власне визнання свободи* іншого (див. вище міркування Епіктета, Марка Аврелія, Сенеки).

Та в екзистенційному плані поза інтенцією мислення стоїків лишилися часові виміри людського буття, не дивлячись на те, що вони багато говорять про плинність часу (втім, лише в метафорах плинності, скороминущості, крихкості життя, смертності людини). Власне "стоїчна" проекція (проект) людини (людяності) в стоїцизмі не відбувається, бо людина позбавлена тут свідомості часовості свого буття, не "дотягуючи" навіть до його християнського, лінійного, ссхатологічного, фіналістського розуміння. Час бут-

тя людини – це природний час перебування, природні цикли народження, життя, смертей, колесо Фортуни. Відтак не постас й болюча для християнської свідомості проблема співвідношення свободи волі і божественного напередвстановлення (про її своєрідний аналог ми говорили вище). Людські якості, доброчесності й дії, наразі й толерантність, не ставляться у часовий контекст зв'язку минулого, теперішнього й майбутнього. Головне, не конститууються, отже не тематизуються у свідомості й не артикулюються мовно такі виміри свободи людини, які пов'язані з проскцією її дії у часі. Йдеться не про інструментальну проекцію, а про екзистенційну (що включає й моральну позицію та моральні вчинки), в контексті якої з'являються ціннісні концепти на кшталт таких, як Г. Арндт позначає як “дар обіцянки” і “дар прощення”. Пізні стоїки у своїх міркуваннях близькі до них (наприклад, вживання зворотів “Про долання образ”, “Про те, що ми можемо і чого не можемо робити”, “Не мисли свого щастя у тому, що не у твоїй владі”), як і до деяких християнських понять, які вони намагались осмислити (не випадково існує легенда, яку відтворює й Тертуліан, про бесіду Сенеки і св. Павла), проте можна сказати, що у стоїків такі концепти не відрефлектовані і моральнісно не артикульовані у той спосіб, як це відбулося у християнській свідомості. Ця стоїчна “позачасовість” свободи та тлумачення на її ґрунті низки екзистенційних і моральнісних понять зумовили “позачасовий” розгляд толерантності та історично вплинули на формування семантичного поля її концепту, спричинивши його суперечливе розуміння як доброчесності, цінності, норми і соціально-регулятивного принципу.

За традицією західної думки, пише Г. Арндт, узвичаєно звинувачувати свободу в спокушуванні людини необхідністю, осуджувати дію як спонтанний початок чогось нового, бо її результати вплітаються в мережу стосунків, де втрачають свободу саме ті, хто намагається діяти вільно. Єдиний рятунок від цього – утримання від дії (вчинку), отже й утримання від усієї сфери людських стосунків, що й розглядається як єдиний спосіб оберігати суверенність та єдність особистості. Власне це, як послідовна система людської поведінки, й матеріалізується у стоїцизмі. Однак основна помилка такої позиції полягає в ототожненні суверенності із свободою. Для філософської і політичної думки таке ототожнення здається само по собі зрозумілим. Втім, зазначає Г. Арндт, коли б це було так, то виявилось б, що жодна людина не може бути

вільною, бо суверенність суперсчить самій умові множинності. Жодна людина не може бути суверенна, бо не людина, а люди живуть на землі. Усі рекомендації західної культурної традиції пропонували подолати умову не-суверенності і представити незайману цілісність особи певною компенсацією за “слабкість” множинності. Та якщо таке зусилля було б успішним, висновує мислителька, то результатом стало б не суверенне панування одного “я”, а панування всіх інших, або, як у стоїцизмі, заміна рсального світу уявним, де ці інші просто не існують [1, 180].

Колізія ототожнення суверенності і свободи, на мій погляд, дає себе знати й у потлумаченні толерантності, коли разом з елімінацією екзистенційності як буття у часі, свободи, слімінується її екзистенційність толерантності, стрижнем якої є свобода самовизначення “Я” у ставленні до свободи самовизначення і дії *інших* в мережі множинних стосунків з іншими. Відтак елімінується її культурна розмірність та артикульованість толерантності, втрачається усвідомлення її часових та просторових меж у множинному соціумі, в якому тільки й може діяти людина. Толерантність починає розумітись як звичайна “мінова вартість” чи то “обмінна цінність”, а не як та вартість, що утворює символічний і смисловий капітал культури, адже вона перестає бути закоріненою в автентичний екзистенційний досвід людської дії – моральнісний, релігійний, правовий, політичний, “метафізичний”. Цей досвід виявляє насамперед *незворотність* та *непередбачуваність* процесів, які породжують людські дії (вчинки).

Можливе звільнення від умов незворотності – нездатності повернути те, що хтось зробив, хоча не знав і не міг знати, що він робить, – це, на думку Г. Арендт, здатність прощати. Звільнення ж від непередбачуваності, що спричинена непевністю майбутнього, полягає в здатності обіщати і виконувати обіцянку. Ці дві здатності, міркує дослідниця, йдуть поряд, і одна з них, прощення, служить для того, щоб перекреслити справи минулого, інша ж, що пов’язується з обіцянками, – для того, щоб в ситуації непевності, яким є майбутнє, уможливити безпеку існування, продовживши його тривалість. Без прощення, що позбавляє від наслідків того, що ми зробили, наша спроможність діяти обмежувалася б однією справою, якої ми ніколи б не позбулися й довіку залишалися б жертвами її наслідків. Без виконання обіцянок ми ніколи б не могли підтримувати нашу тожність і були б приречені без мети блукати у темряві самотності,

ставши жертвою її суперечності та амбівалентності. Обидві здатності залежать від мпожнинності, присутності та діяльності інших, бо ніхто не може прощати собі, і ніхто не може пов'язуватися з обіцяною собі. Прощення і обіцяння, що відбуваються в самотності та ізоляції, залишаються без дійсності. Моральний кодекс здатності прощати та обіцяти засновується на досвіді, якого ніхто і ніколи не може набути сам, досвіді, який ґрунтується на присутності інших [1, 182–183].

У самій природі дії, підкреслює Г.Арендт, закладене постійне встановлювання *нових взаємозв'язків* у мереживі взаємин, і це вимагає прощення, розуміння, щоб уможливити *продовження життя*, постійного звільнювання людей від того, що вони зробили, не відаючи того, що роблять. На мою думку, прощення у такій спосіб перериває задану діяльністю ходу часу новим ставленням до минулого, відтак переосмислює і переоцінює його, надаючи теперішньому часу в його спрямованості і незворотності *проективно* оберненого характеру, що впливає на майбутній вектор його структуризації у мережі людських взаємин. У цьому контексті народжується *імператив стриманості* у майбутній поведінці, принаймні утримання від судження (“суду”). Відтак це, як на мене, й утворює ґрунт для *толерування минулих дій*, а в них *Іншого* як особистості та *іншого* як виниклого порядку речей внаслідок цих дій. Зрозуміло, що в цьому прощення постає як утримання від *полюсти*, про що пише Г. Арендт, та виступає альтернативою *покарання*, яке має з прощенням “те спільне, що намагається покласти край тому, що без втручання триватиме нескінченно” [1, 185]. Прощення, як активна позиція (дія), будучи пов'язаним зі стриманістю, впливає, отже, на характер прояву останньої, елімінуючи інтенції помсти й покарання і встановлюючи натомість взаємозв'язки (хоча це й не обов'язково особисті індивідуальні чи приватні стосунки), в яких *те, що зроблено, прощасться задля того, хто це зробив*. Прощення як звільнення від минулого витворює свободу мого самовизначення у ставленні до минулого “тут” і “тепер” як підґрунтя толерування його у свободі майбутнього чинення.

Тут постає закономірне питання, чи можна прощати, відповідно, толерувати *минулі злочинства* – вбивства, насилля, війни, концтабори, геноцид, які нищили мільйони людей і лише примножували людські страждання, горе, нещастя. Йдучи за логікою попередніх міркувань, очевидно, можна казати, що, зрештою, ця індивідуаль-

на здатність прощати задається межами мості свободи самовизначення у свободі майбутнього чинення. Отож, наскільки я буду вільним у свободі мого самовизначення в майбутньому чиненні, якщо прощатиму чи прощу? *Sensus communis*, який Г. Арендт вивчала як важливу третю складову здатності судження, підказує, що *простити не означає забути*, тому “попіл Клааса” завше в серці Тілів Уленшпігелів – синів, які продовжують справи батьків. Феномени же “забування”, витіснення з пам’яті пов’язані саме з часом, що постає як час самовизначення людини у майбутньому – з проекцією у майбутнє, тобто створенням образу своєї присутності у майбутньому. Втім, насильство як реалізація корпоративної, партійної, державної влади, як політика – чи можна його прощати, або у слабкій версії визнання доцільності, але екзистенційної безглуздості – толерувати?

Насильство як “нелегітимний спосіб підкорення чужої волі” (М. Попович) не обов’язково має на меті заподіяння комусь зла: “небезпека насильства полягає в тому, що воно не знає поділу на добро і зло, бо може мати і злі, і добрі для своїх жертв наслідки” [5, 115]. Однак, насильство граюється щодня, воно в самій природі дії. А в ній іманентно закладене постійне встановлення нових зв’язків, і це вимагає прощення, хоча б задля простого продовження життя: чи то як “дару Божого”, чи то як “дару природи”. Тобто, виходить, можна говорити про певний конструктивізм насильства? Якщо так, то це змінює сам характер прощення, позначаючись і на толеруванні нових взаємин з минулим у світлі проєкції у майбутнє. Простіше, прощення, структуруючи по-новому інтенції (мотиви, причини, легітимацію) толерування, вимагає *конкретного ставлення до когось/чогось, конкретної їх оцінки*. В цьому розкривається дійсний екзистенційний зміст толерантності, визначаються її часові і просторові межі, внаслідок чого вона перетворюється з абстрактної і прекраснодушної цінності на певний соціально-регулятивний принцип і переміщується з моральної площини вжитку у правову.

Прощення як відповідна дія – це й своєрідна відповідь, а в площині толерантності – це і відповідь у свободі мого самовизначення на дії/вчинки Іншого, і на інші дії/вчинки. Ця відповідь зв’язує людину з минулим через проєкцію її у майбутнє, відновлює/встановлює певну неперервність події людського життя, зберігаючи його ідентичність через можливі нові ідентифікаційні маркери самої дії та апеляції до моральних і правових цінностей та норм. У цій пло-

щині напрацьовується і новий імператив відповідальності за певні дії, відтак і толерантність пов'язується з відповідальністю на ґрунті потлумачення справедливості і добра. Непевність розуміння, сумнів, помилки у такому потлумаченні лише примножують пошуки найкращого аргументу на користь толерантності, яка вбирає у себе екзистенційний вимір прощення.

Людська нездатність покладатися на себе чи повністю вірити в себе (що те саме) – ціна, яку люди сплачують за свою свободу, – міркує Г. Арендт. Немоżliвість залишитися незамінним майстром того, що вони зробили, мати певне знання його наслідків це ціна, яку люди повинні платити за множинність взаємин та дійсність спілкування. Функція здатності обіцяння полягає у володінні двозначністю людських стосунків. Вона є єдиною альтернативою володінню, що засновується на пануванні “Я” та керуванні іншими, і відповідає самій екзистенції свободи, що утверджується лише за умови не-суверенності. Небезпека і разом з тим перевага, пригаманні усім політичним інституціям, які покладаються на *контракти* і *угоди*, полягають у тому, що вони, на відміну від політичних інституцій, які покладаються на правління і суверенність, залишають *непередбачуваність* людських взаємин та *ненадійність* людей такими, якими вони є, використовуючи їх як *посередників*. У сфері цієї взаємодії відшуковуються “острови передбачуваності” з певними дороговказами надійності. Однак за цих обставин обіцяння втрачає свій сенс, позаяк ізольовані острови певності губляться в океані непевності, бо цю здатність помилково використовують, щоб охопити все майбутнє та накреслити безпечні шляхи: обіцяння втрачає свою *владу зв'язувати час* і самознищується [1, 188]. А разом з цим самознищується й толерування, просякнуте владою обіцянки, оскільки втрачається влада зв'язування індивідів у часі минулих і майбутніх подій, зв'язування у часі “Я” і “Ті”, мене й іншого, чужого і свого. Тому, якщо толерантність, керована інтенцією прощення, сприяє стриманості у судженнях і діях, то будучи спрямованою у майбутнє через інтенцію обіцянки, вона постає як визнання свободи Іншого та його самовизначення у діях. У такий спосіб толерантність як стримана відповідь на інші дії Іншого в екзистенційному часі зв'язування минулого і майбутнього перетворюється на відповідальну дію, бо зв'язує себе обіцянкою, що ґрунтується на визнанні можливості інших думок, дій та вчинків у мережі людських взаємин.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Арендт Г.* Становище людини. – Львів, 1999.
2. *Витгенштейн Л.* Культура и ценности // *Витгенштейн Л.* Философские работы. – М., 1994. – Ч. 1.
3. *Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика I-III вв. н.э. – М., 1979.
4. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т.2.
5. *Попович М.* Бути людиною. – К., 2011.
6. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. – СПб., 1997.
7. *Рікер П.* Толерантність, нетолерантність, неприйнятність // *Рікер П.* Навколо політики. – К., 1995.
8. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995.
9. *Татаркевич В.* История философии. Античная и средневековая философия. – Пермь, 2000.
10. http://lib.ru/seneka_letters.txt

Ищенко Ю. Дар толерантності: від стриманості до визнання.

Спираючись на ідейні здобутки Святого Письма, етики стоїцизму і сучасної західної політичної філософії, автор розкриває процесуальну суть толерантності як просування від стриманості щодо дій Іншого до визнання його індивідуальних відмінностей.

Ключові слова: толерантність, дар, етика стоїцизму, стриманість, прощення, обіцянка.

Ищенко Ю. Дар толерантності: от сдержанности к признанию.

Опираясь на идейное достояние Священного Писания, этики стоицизма и современной западной политической философии, автор раскрывает процессуальный смысл толерантности как продвижения от сдержанности относительно действий Иного к признанию его индивидуальных отличий.

Ключевые слова: толерантность, дар, этика стоицизма, сдержанность, прощение, обещание.

Ishchenko Y. The gift of tolerance: from restraint to recognition.

Proceeding from the ideological heritage of the Holy Scripture, stoic ethics, and modern Western political philosophy, the author reveals the processual sense of tolerance as an advance from restraint from the actions of the Other towards the recognition of her individual differences.

Key words: tolerance, gift, stoic ethics, restraint, forgiveness, promise.

Толерантність, рівність, справедливість у сучасному філософському дискурсі*

Особливе місце в тлумаченні взаємин справедливості та толерантності належить Дж. Ролзу, проте такі відомі сучасні філософи як Б. Вальденфельс, Ш. Гозепат, Ю. Габермас, А. Гонст, О. Гьофс, Е. Левінас та Е. Тугендгат також звертаються до цієї проблеми в контексті тлумачення толерантності як чесноти справедливості, або значущості визнання та рівності для розуміння сутності та меж толерантності. Останній вимір проблеми є не стільки теоретичним, скільки практичним, органічно пов'язаним з конкретно-історичним контекстом. Адже не випадково українські студенти при обговоренні з ними тези про толерантність як здатність вмерти за свої переконання, не примушуючи це зробити іншого чи інших, запитують: "А чому Ви вчите нас терпіти те, що є несправедливим і тому нестерпним?" Часткову відповідь на це запитання може дати розуміння толерантності Ю. Габермасом, який наголошує на тому, що легітимне вирішення конфліктів та консенсус можливі лише тоді, коли їх учасники готові до компромісу чи до чесного, справедливого обговорення та вирішення нагальних суспільних проблем. Якщо ж ідеться про зіткнення фундаментальних переконань і немає надії на розумну єдність, тоді необхідна толерантність. То ж основне запитання, на яке прагне відповісти сучасна філософія: як можливе тривале існування справедливого та стабільного суспільства вільних та рівних громадян, незважаючи на їх взаємну відокремленість через релігійні, філософські та моральні погляди? Адже завжди, коли йдеться (особливо в політичному контексті) про відсутність толерантності, то йдеться про несправедливе суспільство. І тому Дж. Ролз часто, особливо в "Політичному лібералізмі", стверджує, що його теорія "перехресного консенсусу" є застосуванням принципу толерантності в царині політичної філософії. Проте цілком логічним є й запитання про засади і межі толе-

* Дослідження виконане в рамках наукового проекту «Соціальна криза в умовах глобалізації (порівняльний аналіз досвіду Росії та України)» №13-23-02001, що здійснюється за результатами спільного Міжнародного конкурсу РГНФ – Національна академія наук України (ИФПР СО РАН –НАН України)2013.

рантності в його дещо парадоксальному витлумаченні політичної концепції справедливості як певної моральної концепції, яка є одночасно й незалежною від “вссосязної моралі”. Однак у Ролза йдеться про головне – принципи справедливості мають бути засадою вимоги толерантності, а стабільність справедливого й толерантного суспільства гарантується консенсусом щодо принципів справедливості, а не їх засад.

У вступі до своєї відомої книги “Про толерантність” американський філософ М. Уолзер дає нам розумну пораду щодо того, як варто писати про толерантність: йдеться, вважає він, не про необхідні зусилля для втілення теоретичних висновків у життя, а про те, що робить толерантність можливою, тобто про те, що люди “не можуть виправдати себе перед собою чи іншими без того, щоб не підкреслювати всієї цінності мирного співіснування, а також життя й свободи, яким вони слугують” [3, 14]. Сказане перегукується з тезою Ч. Тейлора про утвердження (із розвитком постромантичного поняття індивідуальних особливостей) поваги до моральної автономії особистості та її поглядів, навіть якщо вони видаються нам несумісними з нашими уявленнями та переконаннями.

Незважаючи на доцільність, слідом за “Теорією справедливості” Ролза, виокремлення концепту та концепції толерантності, зупинимося на останніх, а також на філософському дискурсі толерантності як чесноти, що неможливо без абрису взаємної рівності, визнання, справедливості та толерантності. Розглянемо, слідом за класиком сучасної філософії толерантності Р. Форстом, основні концепції толерантності. Умовно їх можна поділити на дві групи – на толерантність співіснування та толерантність поваги. Першій властива відсутність взаємності, адже одна сторона мусить терпіти іншу, пануючу, через притаманну останній силу та владу. Йдеться про ситуацію, яскраво описану Й.В. Гете в його “Максимах та рефлексіях”, де він стверджує, що толерантність мусить вести до визнання, адже лише терпіти означає ображати. В концепції співіснування толерантність посідає місце прагматично-інструментального засобу вирішення конфліктів та досягнення власних намірів, а це постає у вигляді певної самоцінності: йдеться про взаємні однаково сильних, конкуруючих між собою індивідів чи груп. Таким чином, сповідувана багатьма сучасними філософами концепція толерантності як поваги принципово відрізняється від толерантності співіснування і с, на противагу останній, “морально

вкоріненою формою взаємної поваги окремих індивідів чи груп” [4, 127], згідно з якою учасники процесу толерантності визнають один одного в якості автономних особистостей, незважаючи на відмінність їх етичних переконань та культурних контекстів. Йдеться, на думку і Дж. Ролза, і Р. Форста, про взаємне визнання за суб'єктами толерантності права на стично-автономне творення власного життя, а в сенсі морально-правової рівності – на справедливий розподіл соціальних ресурсів на засадах спільних основних структур соціально-політичного життя. Тож громадянам для повноцінного життя в сучасному розмаїтому суспільстві варто дотримуватися спільних моральних норм, а не лише “правил гри” у своїх етичних спільнотах. Для такої о розуміння толерантності стає важливим осмислення рівності в її двох основних вимірах – як рівності формальної та якісної. До того ж толерантність, визнання та рівність неможливо розглядати без поняття справедливості, адже толерантність інтерпретується як чеснота справедливості, особливо на цьому наголошують Р. Бубнер, О. Гьофе, Р. Форст. Останній наголошує на тому, що “нормативні засади справедливого суспільного буття, тобто чесної участі всіх громадян в основних суспільних структурах, є (в означеному контексті) одночасно нормативними засадами взаємної толерантності, а нетолерантна поведінка є глибоко несправедливою” [4, 131]. Адже справедливість порушується свавільним та одностороннім нехтуванням правами та шансами різноманітних етичних та культурних спільнот.

Спираючись на розуміння справедливості як соціальної моралі взаємного боргу, О. Гьофе наполягає на необхідності (для успішного функціонування сучасного плюралістичного демократичного суспільства) чуття справедливості та толерантності, проте властивих не простим підданам, а вільним та рівним громадянам: “Сучасним суспільствам притаманні співіснування та взаємна протидія різних підходів. Визнання їх рівноправними вимагає специфічного чуття справедливості – толерантності” [2, 184]. Заснована, як наголошувалося вище, на чутті власної гідності, толерантність у демократичному суспільстві має певну межу – порушення вкоріненої в правах людини свободи та гідності. Саме через це “плюралістичним суспільствам потрібні не просто толерантність та здатність до компромісів, але й здатність, в ім'я справедливості, приборкувати владу і вплив одних груп і зміцнювати – інших” [2, 189]. Проблема громадянських чеснот (до яких належать і справедливість, і толе-

рантність як чеснота справедливості) не випадково розглядається Гьофе в розділі “Від підданого до громадянина”, адже спирається на тлумачення чесноти як другої природи людини, властивої лише їй добровільної відмови від здійснення передусім власних бажань та здатності до справедливих, добрих вчинків.

Один із останніх живих класиків сучасної німецької філософії Е. Тугендгат також шукає відповіді на запитання: за яких умов вимога однакового, толерантного поводження з людьми чи падання їм за рівних умов рівних благ стає вимогою справедливості? Він наголошує на принциповій значущості таких внутрішніх санкцій проти несправедливості, як обурення, провина та моральний сором. Йдеться про засновану на принципі рівності, тобто обов’язку рівного врахування інтересів усіх людей, неупередженого та справедливого захисту гідних цього потреб та інтересів людей, мораль “універсальної та рівної поваги до всіх”: тільки на засадах існування в усіх громадян, а також і їх правителів та інших достойників, спільних моральних уявлень, чуття справедливості можлива розбудова справедливого суспільства на інституційному рівні. В протилежному випадку навіть зовнішній острах перед покаранням, так звані зовнішні санкції не стануть на заваді несправедливим діям. Моральне ж, людяне ставлення до чужих вимагає особливих, виплеканих чеснот, передусім – чуття справедливості та поваги до людської гідності.

В цьому сенсі Е. Тугендгат та його учні і послідовники, особливо Ш. Гозепат та Р. Форст, виходять з того, на чому наголошує і О. Гьофе, – саме справедливості належить чільне місце серед інших моральних та соціальних цінностей, адже саме її люди заборгували один одному, і вона – не пересічна моральна цінність, яка існує поруч з іншими цінностями, такими як свобода, спільнота чи моральні взаємини, а являє собою той масштаб, яким вимірюються останні. І саме тоді, коли людині бракує чуття власної гідності, ідентифікація її зі своїм колективом слугує людині компенсацією цього чуття, призводить до неузгодженості симпатій та моральних вимог. А в роздумах про сутність справедливості виникає наступне запитання – “що є в моралі такого, що з необхідністю веде до поняття справедливості?” [7, 6]. Варто зазначити, що більшість дослідників, які працюють в царні філософії моралі, захищають позиції егалітаризму та універсалізму. Серед них можна назвати імена Дж. Ролза, Р. Дворкіна, класиків етики дискурсу К.-О. Апеля та Ю. Габермаса, а також їх учнів та послідовників. Часто вживаючи поняття егаліта-

ризму. Тугендгат пропонує таке його визначення: йдеться не про рівний матеріальний розподіл, а про те, що всі мають рівні моральні права, а кожен член моральної спільноти має як права, так і обов'язки щодо інших її членів. До того ж, кожній моралі властиве поняття, розуміння справедливості і не лише відносне, але й абсолютне. Таким чином, відповідаючи на запитання про взаємозв'язок справедливості та моралі, ми й нашоуємося на проблему рівності та егалітарну концепцію справедливості, а також, як члени моральної спільноти з властивими їй обмеженнями свободи індивіда, – на запитання про те, чому ми мусимо підпорядковувати свою поведінку, зрештою, своє життя цій системі правил? Відповідаючи на це засадниче запитання, Тугендгат стверджує, що мораль – це вільна нормативна система, член моральної спільноти вільно визнає цю систему взаємних санкцій, коли є впевненим, що й інші роблять те саме. Тож справжня справедливість ґрунтується на взаємозв'язку прав та обов'язків, повазі до них, що є істотнішим за конвенційне чи примусове визнання суспільних норм та цінностей.

Що ж пропонує нам у цьому сенсі означений вище Тугендгатом егалітаризм, який виходить з того, що люди мусять вважатися рівними з моральної точки зору, незважаючи на емпіричну нерівність? На чому, на його думку, засноване наше переконання в тому, що розподіл є справедливим, якщо немає підстав для нерівного розподілу? Тугендгат конкретизує свої міркування в тезі про те, що первинність рівності стосується не якоїсь особливої моралі, а моралі загалом, є істотною для останньої. Адже мораль – це нормативна система, яка не ґрунтується на насильстві та покараннях, а є внутрішньо визнаною: “кожен член моральної спільноти добровільно визнає взаємні внутрішні санкції” [7, 15]. Сучасні філософи пропонують різні підходи до проблеми обґрунтування моральних норм – одні міркують так, неначе такого обґрунтування не існує, а інші, як Габермас, стверджують, що воно чимось схоже на обґрунтування висловлювань. Тугендгат же вважає: коли ми говоримо про обґрунтування норм, то це найбільше схоже на обґрунтування вчинків, через вмотивованість останніх. Більше того, саме у вчинках найвиразніше виявляються засвоєні норми чи моральні принципи, яким людина добровільно підпорядковується. Коли ж ми говоримо про мотиви не лише індивідуальних, але й колективних вчинків, то саме на порушення цих норм ми реагуємо обуренням чи чуттям провини. Е. Тугендгат, як і Ч. Тейлор, наголо-

шує на принципово інтерсуб'єктивному характері морального чуття: “Моральні чуття – обурення, гнів, чуття провини – втрачають свій сенс, коли немає впевненості в тому, що й інші люди (члени моральної спільноти) поділяють їх” [7, 16]. А ідея справедливості примушує нас запитувати про значення для неї рівності, адже розподіл мусить бути рівним, якщо не існує підстав для іншого підходу. Саме пошуки засад справедливого рівного розподілу своєю чергою актуалізують запитання про особливу роль рівності та її межі в царині справедливості, яка для Тугендгата в даному випадку є синонімом моралі.

Обстоюючи права людини як моральні права, Е. Тугендгат акцентує увагу передусім не на договірному (хоча, безумовно, його визнає), а на екзистенційному вимірі справедливості. Саме йому належить теза про те, що сором та провини є свідченнями несправедливої поведінки. Наголошуючи на персональному вимірі справедливості, Тугендгат не просто продовжує відому ідею Аристотеля про основні людські чесноти, він прагне витлумачити справедливість як спосіб здійснення людського буття в його персональному та суспільному вимірах та втілення не стільки правового, скільки морального обов'язку. Через те, що в сучасній філософії моралі можна виокремити два річища – мораль контрактуалізму і мораль співчуття, що сягає Шопенгауера, то, може, нам варто розраховувати на останню? Проте, аналізуючи й мораль співчуття, Тугендгат робить висновок: “проблема полягає не в тому, що контрактуалізм не може пояснити природу морального припису чи обов'язку, а в тому, що ні в контрактуалізмі, ні в іншій моральній філософії немає понять для розуміння морального припису” [7, 19]. Тугендгат також стверджує та доводить, що без взаємного обґрунтування, тобто без визнання членів моральної спільноти в якості принципово рівних, немає ніякого шляху для розвитку морального чуття та чуття справедливості. На його думку, мораль – це система взаємних вимог, котрі мусять бути взаємно обґрунтовані на засадах інтересів всіх членів моральної спільноти. У такий спосіб і обґрунтовується рівність усіх приналежних до цієї спільноти, адже йдеться про обґрунтування моральних приписів не лише для мене, а про взаємне обґрунтування, “про взаємини, в яких ніхто не може робити те, що він хоче, або що є для нього найліпшим, а всі разом створюють систему регулювань, яка хоч і обмежує автономію кожного, проте через обмеження автономії всіх

інших” [7, 25]. Пояснюючи роль та місце рівності в своїй філософії справедливості, Тугендгат наголошує, що йдеться про розуміння рівності в різних, хоча й тісно пов’язаних між собою контекстах, які іноді можуть вступати в суперечність. Якщо в “Лекціях з етики” йдеться про рівність як основний принцип справедливого розподілу – якщо немає інших підстав для пропорційного розподілу, то він є справедливим, – то в інших роботах – про роль останньої в обґрунтуванні моралі людяного, толерантного ставлення до інших. На закиди, що навіть рівний розподіл є морально свавільним, Тугендгат зазначає, що скаже не стосується неавторитарних спільнот. Він також наголошує на тому, що врахування інтересів всіх і кожного ще не означає встановлення певного суспільного ладу, тобто певного розподілу матеріальних благ. Справжньою ж сутністю егалітаризму є переконання в рівних для всіх правах у межах справедливого суспільства; кантівське тлумачення людини лише як розумної істоти є скромним помічником в цій складній справі. Сумніваючись у своїх “Лекціях з етики” (особливо в сьомій лекції) в значущості для обґрунтування ідеї рівності категоричного імперативу Канта, а також у переконливості своїх власних аргументів на користь справедливості та рівності в “Діалогах”, Тугендгат прагне розширити своє бачення проблеми. Він знову спирається на певне розуміння моралі, права та справедливого суспільства. По-перше, мораль є визнаною, обґрунтованою лише тоді, коли вона є такою для всіх членів моральної спільноти. До того ж, на думку Тугендгата, існують лише два шляхи обґрунтування моральних норм – обґрунтування традиційне та авторитарне, а також таке, що “має своїм витокком інтереси спільноти членів спільноти” [8, 141]. Незважаючи на присутність в цих тезах контрактуалістської складової, Тугендгат наголошує на відмінності свого бачення від звичайного контрактуалізму: мораль є взаємообґрунтованою і тому мусить бути доброю для всіх, в іншому випадку її норми не є обґрунтованими. Тоді, коли контрактуалізм зазвичай вважає, що краще, навіть вигідніше, брати участь в угоді, дотримуватися її, Тугендгат, стверджуючи, що справедливість та інші моральні цінності можуть бути реконструйовані лише на означених засадах, доповнює контрактуалістську складову своєї теорії справедливості наступною методологічною умовою – “нормативні системи мусять бути обґрунтованими для всіх” [8, 142]. Якщо примус моралі та влади є протилежно-відмінним, то що є засадою цієї

відмінності, а також їх обох? Тугендгат звертається до аналізу природи людської діяльності, яка тісно пов'язана з феноменом влади та, що є найістотнішим для нас, істотно причетна до зв'язку рівності зі справедливістю.

Варто зауважити, що основна інтуїція принципу універсалізації поділяється Е. Тугендгатом, адже він також вважає, що та чи інша норма є виправданою, коли вона однаково хороша для всіх, кого вона стосується. Хоча означений аргумент не є остаточним, до сказано він додає ще й інші вагомші аргументи та наголошує на принциповій значущості таких внутрішніх санкцій проти несправедливості, як обурення, провина та моральний сором. Більше того, саме моральні уявлення він вважає “джерелом” інституційної, державної справедливості. При цьому варто спиратися на мораль універсальної та рівної поваги до всіх. Сутністю цієї моралі є принцип рівності, тобто обов'язку рівного врахування інтересів усіх людей, неупередженого та справедливого захисту гідних цього потреб та інтересів людей. Лише взаємна повага може стати на перешкоді не лише агресивній, але й байдужій, сгоїстичній людській поведінці та породити не лише солідарність та співробітництво, але й справедливість. До того ж, повага та засноване на ній чуття справедливості та толерантності мають не лише дескриптивний, але й нормативний сенс, бо виходять за межі емпіричних міжособових взаємин і набувають універсального виміру.

Та чи достатньо, як вважав уже І. Кант, “подумки ставити себе на місце іншого”, а для успішного функціонування складного сучасного суспільства плекати такі чесноти як справедливість, толерантність? Вже Дж. Ролз постійно наголошує на відсутності в нього ілюзій щодо сучасних громадян: це далеко не наївні моралісти, що вірять у можливість утворення якоїсь (відомої лише небагатьом філософам) “етичної спільноти”. Кожен з них прагне здійснення своїх власних інтересів та намірів, що часто супроводжується конфліктами, які потребують справедливого подолання, а проблема визнання актуалізується сьогодні глибинною соціальною кризою та розмаїтими соціокультурними суперечностями. Щодо органічного зв'язку визнання та чуття справедливості, толерантності, то саме з нього починають свої роздуми щодо визнання і А. Гонет, і Ю. Габермас. А. Гонет не лише наголошує на сутнісному зв'язку справедливості та визнання, але й всебічно розробляє його алгоритми на засадах ідеї про те, що справедливість соціальних вза-

емин органічно зумовлена не стільки способом розподілу матеріальних благ, скільки процесами суспільного та індивідуального визнання. Гонет також зауважує, що морально автономним можна вважати не того, хто в своїй комунікації орієнтується на універсалістські принципи, а того, хто вміє відповідально застосувати ці принципи до конкретних обставин. Лише відмова від власної необмеженої свободи може стати засадою визнання природності такої відмови за іншими людьми за певних конкретно-історичних контекстів. Саме тут вкорінена ідея відмови від зневаги та насильства, котре, як деструктивне (посидане з болем та владою) втручання в життя людини, руйнує її ідентичність та довіру до себе та світу.

Особливістю філософського дискурсу справедливості А. Гонета (особливо в контексті проблеми толерантності) є визначення визнання в якості фундаментального чинника людського буття, інтерпретація останнього в горизонті взаємних очікувань визнання людьми один одного як моральних та суспільно-значущих особистостей, а також акцентування незворотних, несправедливих наслідків порушення, ушкодження цього механізму. Вже на початку своїх роздумів про індивідуально та соціально-онтологічний сенс інтерсуб'єктивного визнання Гонет акцентує увагу на органічному зв'язку зневаги та несправедливості, а також на тому, що "звернення до типології форм визнання одночасно обіймає тезу, що саме форми зневаги уможливають розуміння того, які способи інтерсуб'єктивної за своїм витоком самооцінки особистості воно ушкоджують чи зовсім руйнують" [5. 150]. На його думку, люди вважають несправедливим той суспільний лад, за якого зневажаються ті їхні права, які вони вважають невід'ємними. Тож не буде перебільшенням стверджувати, що Гонет замість постметафізичної, заснованої на універсальній прагматиці, концепції справедливості Ю. Габермаса пропонує справедливість визнання, як засади та міри неупередженості соціальних та індивідуальних взаємин її суб'єктів, а також того, що він називає "іншим справедливості". В цьому річизі він успішно продовжує традиції осмислення феномена справедливості в "критичній теорії" та уможливорює поглиблення цього осмислення вже своїми молодшими колегами, зокрема Р. Форстом з його концепцією справедливості як "права на виправдання".

Основні принципи "справедливості визнання" можна сформулювати наступним чином: не лише наша самосвідомість, але й наше

чуття справедливості залежить від нашого визнання, а ідея справедливості – не просто деонтологічний принцип, а атрибутивна умова нормального, заснованого на довірі неспотвореного суспільного буття. Несправедливість – це те, що породжує не лише емоційний дискомфорт, але й призводить до численних як міжособових, так і міжцивілізаційних конфліктів, в яких часто зливаються в одне бурхливе річище факти розмаїтого невизнання та несправедливості. І зникають вони лише з відновленням справедливості. До того ж, концепція “боротьби за визнання” претендує не лише на подолання абстрактного раціоналізму Франкфуртської школи, але й на збереження її універсалістських домагань. Гонет також намагається уникнути спрощеної альтернативи атомістично-абстрактного універсалізму лібералізму та конкретно-історичного комунітаризму.

З метою осягнення соціальної динаміки зневаги, несправедливості як справжнього “медіуму справедливості” (саме ці слова Т. Адорно і стали епіграфом до роботи Гонета з проблем справедливості) Гонет вискремлює три основні форми визнання, які й визначають чуття людиною її індивідуального та соціального простору як справедливого, чи навпаки – несправедливого, негоспайтного, тобто такого, де зневажено її гідність. Якщо йдеться про перший індивідуальний рівень, то це любов, на соціальному ж рівні можна говорити про право та солідарність. До того ж, Гонет наголошує на тому, що означені форми визнання мають як позитивний (умова можливості реалізації себе як особистості), так і негативний (засторога проти індивідуальних та соціальних спотворень та несправедливостей) сенс.

Щодо першого ступеню визнання, то любов має базуватися на гармонійних взаєминах між відданістю та самостійністю, а найістотнішою складовою цих взаємин має бути визнання автономії іншої особистості. Алже на першому, переважно міжособовому ступені визнання людина формує довіру до самої себе та до світу. Акцентування сутності феномена довіри зумовлене тим, що саме на засадах останньої формується властива наступному рівню визнання автономна ідентичність.

Взаємне визнання наступного рівня схарактеризоване в річищі Мідової теорії значущості генералізованого Іншого, котрий не лише постійно нагадує суб'єктові про його обов'язки та межі свободи, але й визнає за ним право на повагу та самоповагу як правового та морального суб'єкта. Принагідно зауважимо, що Гонет наголо-

шус на тому, що лише в контексті взаємного правового визнання суб'єкт визнає себе в якості морального та гідного поваги. Принципово важливим для наступного рівня визнання як взаємного соціального визнання, солідарності, є його вкоріненість в суспільні цінності та заміри. На думку Гонета, в царині соціального визнання особливого сенсу набувають індивідуальні якості кожного суб'єкта, тож завдяки соціальній, громадській солідарності виникає і важливе для конституювання Я-ідентичності самовизнання.

На способи визнання як алгоритми вільної та справедливої поведінки і звертає увагу німецький філософ, завершуючи свою "Боротьбу за визнання" [5, 274–287] 2– алгоритми, які допомагають не лише подолати самотність, але й скористатися із позитивного потенціалу права та солідарності як своєрідних способів синтезу незалежності та вкоріненості, права і блага, або ж кантівської ідеї автономії з гегелівською ідеєю солідарності.

Проте, як засвідчують подальші розвідки філософа, предметом уважного аналізу А. Гонета стають зневага, упослідженість як форми особистої, інституційної та культурно-історичної несправедливості. Вже в "Боротьбі за визнання" він наголошує на тісному зв'язку особистої (ми ж додамо, і колективної) ідентичності з процесами її нехтування. Згодом, у роботі "Інше справедливості" Гонет говорить про соціальну динаміку зневаги як справжнього об'єкта дослідження соціальної теорії.

Таким чином, три основні способи зневаги людини та її гідності не лише відповідають руйнуванню основних форм визнання. В концепції Гонета ці форми зневаги набули статусу основних форм соціальної несправедливості та нетолерантності з притаманними їм деструктивним сенсом та наслідками. Йдеться передусім про екстремальну форму соціальної несправедливості, про насильство як загрозу простому виживанню людини, що втілюється в посяганні на її життя та на можливість вільно розпоряджатися своїм тілом. Ця перша з проаналізованих Гонетом форм зневаги, тобто примусове позбавлення людини права бути вільною тілесною істотою, має своїм негативним наслідком руйнування довіри людини як до себе, так і до світу. Несправедливість у вигляді зневажання людини як носія засадничих прав (аж до їх позбавлення) та ігнорування її приналежності до спільноти, яка витлумачується як спільнота другого гатунку, також має глибокий негативний онтологічний сенс. Деструктивною та болісною стає для сучасної людини й індивідуальна несправедливість, що оприявнюється у не-

можливості здобути визнання на рівні її конкретних здобутків та індивідуальних властивостей та супроводжується втратою людиною особистої гідності та неможливістю мати адекватну її самосвідомості самооцінку [5, 46, 211]. Головне ж, на чому наголошує А. Гонет, – це те, що усвідомлення несправедливості означених форм зневаги містить у собі як моральний, так і соціальний сенси. Тож не стільки матеріальна, скільки моральна та соціокультурна напруга соціальних конфліктів стає засадою колективної боротьби за справедливість.

В одній із своїх останніх робіт “Справедливість та комунікативна свобода” він наголошує на принциповій необхідності говорити передусім про засади соціальної справедливості та пошуки нових (порівняно з Ролзом) її тлумачень. Йдеться не лише про критичне осмислення основних (переважно індивідуалістичних) принципів теорії справедливості Ролза, а про нове тлумачення ідеї соціальної справедливості. Згідно з Ролзом, означені принципи мусять передусім регулювати взаємини суб’єктів, які мають свої власні інтереси при здійсненні своїх індивідуальних життєвих планів. Таким чином, сутність соціальної справедливості за Ролзом зводиться до розуміння її як забезпеченого суспільством права на рівну суб’єктивну свободу. І це бачення має лише одне обмеження, яке виникає тоді, коли здійснення життєвих планів одних членів суспільства погіршує матеріальне становище інших. Словами самого ж Гонета: “рівність та індивідуальна автономія є й досьогодні двома суперечливими складовими розважливої концепції справедливості (так він називає теорію Дж. Ролза – Л.С.); і вони, як підстави, про які йдеться з огляду на плюралізм наших життєвих намірів, є, на перший погляд, ненавичасті переконалими, що здатні пережити всі подальші закиди комунітаристів. Коротко кажучи: вже за два століття після Канта так і не подолана ідея про те, що сутністю соціальної справедливості є рівна можливість індивідуальної свободи” [6, 213–214].

З чого ж починаються сумніви сьогоденного очільника критичної Франкфуртської школи, який, як з’ясовано вище, не поділяє світоглядних засад та висновків комунітаризму, щодо засадничої ролі індивідуалістичної концепції суб’єктивної свободи? Передусім йдеться про те, що два основні поняття так витлумаченої соціальної справедливості не дають відповіді на запитання про те, як повинно гарантуватися одночасне здійснення індивідуальної свободи всіма членами суспільства. “Мене цікавить наступне запи-

тання: як зміняться наслідки цього реального чи уявного обговорення (так би мовити, укладання основних принципів справедливості – Л.С.), коли його учасники будуть послуговуватися не індивідуалістичним, а комунікативним поняттям суб'єктивної свободи: адже тоді вони мусять постулювати в якості умов ними ж визначених принципів справедливості те, що свобода кожного залежить від свободи інших людей?". В такий спосіб Гопет переходить до викладу свого, парадигмально іншого, порівняно з Ролзом та його прихильниками, розуміння сутності соціальної справедливості, яке зачіпає не її окремі елементи, а стосується загального заміру всієї концепції: "суспільні дієвці мусять дивитися на свої життєві шанси не стільки крізь призму прагматично доступного, корисного їм простору свободи, скільки з огляду на якість необхідних для цього суспільних взаємин і, відповідно, – їх уявлення про соціальну справедливість переміститься від проблеми вільного розподілу благ в царину заснованих на обов'язку взаємин" [6, 214]. Він і надалі прагне реабілітувати основні установки соціальної філософії Франкфуртської школи з метою пошуків адекватних шляхів подолання численних проявів соціальної несправедливості та нетолерантності, що має відбуватися на засадах досягнення внутрішнього потенціалу самого феномена визнання, як принципово важливої для соціального простору можливості узгодження формально-легітимних інституційних його структур з справжнім визнанням їх громадянами цього суспільства в якості справедливих (тобто дійсно легітимних). Насамкінець, дещо перефразуючи відомі закиди Ж.Ф. Лістара на адресу Ю. Габермаса щодо справедливості, зауважимо, що варто набути ідеї та практики справедливості, пов'язаної з ідеєю толерантності як чесноти справедливості, адже домінування гетерогенності та особливості супроводжується неможливістю справедливого залагодження конфліктів. У такий спосіб виникає питання про сумірність справедливості та особливості буття, яке, можливо, може віднайти своє рішення через запропоновану В. Вельшем [1] евристичну концепцію перехідного розуму як плідного синоніму толерантності¹.

¹ Особливо важливою є ідея Вельша про те, що концепція такого розуму «не тільки дає змогу зрозуміти формальні збіги між життєвими формами, а й уможливилася їхню кооперацію, при цьому не впроваджуючи мовчки знову тотальність і конвенціональну діалектику єдності, тобто встановлення наперед множинного, продуктивності якого ще не визначена» [1, 294].

ЛІТЕРАТУРА

1. *Вельш В.* Наш постмодерний модерн – К., 2004.
2. *Гюффе О.* Демократія в епоху глобалізації. – К., 2007.
3. *Уолзер М.* Про толерантність. – Харків, 2003.
4. *Forst R.* Tolcranzt, Gerechtigkeit und Vernunft // Tolcranzt. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. – Frankfurt: New York, 2000.
5. *Honneth A.* Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. – Frankfurt am Main, 1994.
6. *Honneth A.* Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit // Subjektivität und Gerechtigkeit. – Paderborn, 2004.
7. *Tugendhat E.* Gleichheit und Universalität in der Moral // Moralbegründungs und Gerechtigkeit. – Münster, 1997.
8. *Tugendhat E.* Anthropologie statt Metaphysik. – München, 2007.

Ситніченко Л. Толерантність, рівність, справедливість у сучасному філософському дискурсі.

На матеріалі сучасної західної, переважно німецької, філософії в статті окреслюються взаємини толерантності з засадами рівності, визнання й справедливості в їх соціальному і особистісному аспектах.

Ключові слова: толерантність, рівність, справедливість, визнання, повага, егалітаризм.

Ситніченко Л. Толерантность, равенство, справедливость в современном философском дискурсе.

На материале современной западной, преимущественно немецкой, философии в статье очерчивается взаимосвязь толерантности с началами равенства, признания и справедливости в их социальном и личностном аспектах.

Ключевые слова: толерантность, равенство, справедливость, признание, уважение, эгалитаризм.

Sitnichenko L. Tolerance, equality, and justice in contemporary philosophical discourse.

Based on modern Western, mostly German, philosophy the author outlines the relationship of tolerance to the principles of equality, recognition, and justice in their social and personal aspects.

Key words: tolerance, equality, justice, recognition, respect, egalitarianism.

Илья Дворкин
(Иерусалим)

Философия диалога в поисках пути

Перед данной статьей стоит задача дать очень короткое введение в философию диалога. Несмотря на существенное внимание исследователей к диалогическому подходу, имеется определенный дефицит в систематическом рассмотрении этой области в общем контексте философского знания. В данной статье философия диалога понимается как философская система, развивающая линию классической и новоевропейской онтологии. Находясь в постоянном споре со своими предшественниками, философия диалога предлагает новый подход практически по всем направлениям интеллектуальной деятельности.

Что касается данной статьи, то она отражает определенную стадию исследования – исследования, открытого критике, пересмотру положений, исправлению возможных ошибок. Мы не считаем философию диалога законченной теоретической конструкцией, а видим в ней область совместных разработок, ожидающую своих будущих авторов и читателей.

И.Д.

От бытия к диалогу. Предвосхищение

В качестве эпиграфа ко второму изданию своей “Критики чистого разума” Кант приводит слова Фрэнсиса Бэкона: “О самих себе мы молчим; но для предмета, о котором идет речь, мы хотим, чтобы люди считали его не мнением, а делом...” (De nobis ipsis silemus. De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent...). Очевидно, что эти возвышенные слова создателя “Великого восстановления наук” в качестве предваряющих главное сочинение Канта обретают новый, не предполагавшийся у Бэкона смысл.

Действительно, что мы можем сказать о самих себе? В отличие от Декарта и, конечно, Бэкона, Кант отрицает возможность познания самого по себе “Я”, как и самой по себе вещи (Ding an sich). Однако познание предмета должно, с точки зрения Канта, осуществляться не как мнение, а как дело.

Вопрос о соотношении мнения и дела, или, иными словами, метафизической системы и философского метода является одной из центральных тем западной цивилизации. Не случайно у Гёте, который в большой степени выражал противоположное кантовскому настроение, Фауст переводит начальный стих “Евангелия от Иоанна”, столь значимый для Европы, таким образом: “В начале было дело”¹. Было бы интересно подумать, как соотносятся между собой понимание дела в великой поэме и в важнейшем произведении западной философии. И там и там эта тема неотделима от проблемы бытия.

Помещая слова Бэкона в эпиграф своего главного сочинения, Кант, конечно, не ограничивался их остроумным переосмыслением. С одной стороны, Кант включает свою философию в контекст мышления Нового времени, мышления, соприкасающегося с опытом. С другой стороны, он явно претендует на преодоление метафизического способа познания, характерного для этой эпохи.

Метафизики со времен Аристотеля и до непосредственного предшественника Канта Христиана Вольфа видели в бытии определяющую характеристику предмета научного исследования. Познание сущего, то есть вещей самих по себе, считалось главнейшей целью не только философии, но и вообще человеческого существования.

Приведем для иллюстрации фрагменты из двух названных философов, чтобы показать, в каком контексте Кант создал свое революционное учение. Аристотель: “Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее (οὐτως ἢ οὐ) – что оно такое и каково все присущее ему как сущему” (1026a31–32) [2, 182]. “...Говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, – значит говорить истинное” (1011b26) [2, 141]. Вольф: “Поскольку в существующей самой по себе вещи имеет место сила, в ней также должно иметь место стремление нечто сделать, т.е. изменять свои границы” [15, 254].

По отношению к старой онтологии Кант провозглашает несколько очень важных нововведений. Во-первых, он привязывает вопрос о существовании (Dasein, Existenz) к опыту. Ничто в мире не существует само по себе. Все существующее хотя бы потенциально является предметом нашего созерцания. Таким образом, су-

¹ «В начале было Слово». С первых строк / Загадка. Так ли понял я намек? / Ведь я так высоко не ставлю слова, / Чтоб думать, что оно всему основа. / «В начале мысль была». Вот перевод. / Он ближе этот стих передаст. /.../ Я был опять, как вижу, с толку сбит: / «В начале было дело». – стих гласит» [17].

ществование неотделимо от личностного, субъективного момента. С другой стороны, для Канта очевидно, что мир является не только предметом нашего созерцания, но обладает бытием сам по себе.

Переход от абстрактного логического бытия (Sein) к наличному актуальному бытию, существованию (Dasein, Existenz) является важным моментом Кантовой “коперниканской” революции. Проблема, однако, состоит в том, что само бытие согласно Канту не является предметом исследования.

“Бытие (Sein), очевидно, не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединиться к понятию вещи. Оно есть только полагание (Position) вещи или известных определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении” [32, 626]¹.

Данное изречение, как и вообще вся “Критика чистого разума”, не отрицает важности бытия, но бытие тут превращается в своего рода скобки, в которых мы производим наше исследование. Обратим внимание на значение слова “полагание” (Position). Оказывается, что кроме высказывающей речи, описывающей предметы познания, т.е. кроме пропозиции, есть еще “позиция”, т.е. само полагание предметов. Без второго, разумеется, нет первого.

Парадоксальность понятия бытия у Канта нам представляется одним из главных его открытий. Существование является определяющим для всего познания, мы познаем именно то, что есть (возможно, действительно, необходимо), но само существование не является предметом познания. Кантовский трансцендентальный метод как бы выносит бытие за скобки познания, сосредоточиваясь на форме, которая имеет априорный характер. Эти скобки, хотя и не влияют на содержание предмета, но принципиальны с точки зрения метода его познания.

Несмотря на всю ясность этой идеи, в своем непосредственном виде она была, однако, сразу отвергнута большинством философов.

¹ Данное изречение, которое М. Хайдеггер охарактеризовал как «кантовский тезис о бытии» [42, 361], являлось предметом анализа большинства исследователей Канта. Сам Кант, судя по всему, размышлял над бытием в связи с онтологическим доказательством существования Бога всю жизнь. Эта тема является одной из важнейших в его трансцендентальной диалектике. Попытка соотносить бытие как логическое определение и актуальное существование имеется у Канта уже в ранней работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763). К этой теме Кант многократно возвращается в «Критике чистого разума». См.: [32, 272, 518–519, 524, 667].

Пытаясь преодолеть кантовскую парадоксальность понятия бытия в Спинозистском духе, литовско-еврейский философ Соломон Маймон, издавший свои “Опыты по трансцендентальной философии” уже через девять лет после выхода 1-го издания Критики, писал: “С моей точки зрения, онтология, если она научная, не может использовать термин *бытие* по отношению к вещи самой по себе, но только по отношению к явлениям” [69, 239]¹. Для Маймона само бытие предмета – не более чем предельная точка ряда его восприятий. Отрицание вещи самой по себе превращает мир в чисто феноменальную логическую реальность. Именно по этому пути идет классическая немецкая философия после Маймона². Ее величайший представитель Гегель также отрицает “Вещь в себе”, а различие между логическим бытием (*Sein*) и актуальным бытием (*Dasein*) превращает в момент в логическом разворачивании идеи. Для него философский предмет, несомненно, осуществляется в деле мышления. Наличное бытие, *Dasein*, актуализируется у него в процессе отрицания абстрактного чистого бытия в себе – *Sein*. Кантовская вещь сама по себе из философской позиции превратилась в начальную точку диалектического процесса. Подобное снятие критического метода и превращение его в процесс рефлексии возвращает нас, пусть на новом уровне, к метафизической философии. В ней дело представляет собой процесс чистого мышления, которое пытается отвлечься от какой бы то ни было реальности кроме самого себя.

Герман Коген, как известно, заново проходит по всем путям кантовской мысли. Но он не просто повторяет Канта, а привносит целый ряд уточнений в его систему. Одно из них состоит в фундаментальном различении между *Sein* и *Dasein*. Чистое бытие (*Sein*) у него, как и вещь в себе у Канта, находится вне сферы постижения, тем не менее, является необходимой предпосылкой постижения. Для него метод снова становится путеводной нитью. Питер Эли Гордон по этому поводу заметил: “различие между вещью в себе и явлением, как он [Герман Коген] доказывает, это не метафизическое, а методологическое различие” [59, 43]. Получается, что, сохраняя идею вещи как предмета опыта на методическом уровне,

¹ Первое издание книги Маймона вышло в Берлине в 1790 г. Кант высоко оценил работу Маймона, несмотря на содержащуюся в ней критику кантовского учения.

² О связи философии Маймона с учениями Фихте, Шеллинга, Гегеля и неокантианцев пишет в своей замечательной статье о Маймоне Б.В. Яковенко. См. [48].

мы отказываемся от нее на уровне логическом. Таким образом, неокантианство возвращает философии открытую Кантом парадоксальность. Сущее (Sein) остается непостижимой логически, но необходимой методически трансцендентной реальностью, а находящееся в корреляции с этим сущим бытие (Dasein) рассматривается как дело, актуальность, процесс.

Несколько по другому пути идет конкурирующая с неокантианством феноменология. Отказываясь от трансцендентного начала даже на методическом уровне, она сосредоточивает свое внимание на рефлексии оказавшегося в скобках самого актуального бытия.

При всей фундаментальности метафизического противостояния этих двух философских школ, в своем анализе конкретных явлений – пространства, времени, отношений между людьми, творчества – они нередко приходят к похожим постановкам вопросов и близким выводам¹.

Философия диалога постепенно формируется и приобретает характерные черты на протяжении всего XX в. в тесном взаимодействии указанных философских школ, по разному интерпретирующих кантовское наследие. Неокантианство с его понятием корреляции позволяет смотреть на диалог как на особое дело, особый процесс извне, методически. Феноменология позволяет осознать этот процесс изнутри, рефлексивно. Философия диалога, сочетая эти два подхода, позволяет видеть реальность одновременно и изнутри, и снаружи.

Дело диалога как раз в том и состоит, чтобы внешний и внутренний взгляд на бытие соединились в единое целое. В диалоге мы видим вещи и своим собственным зрением, и в перспективе другого лица. Диалог – это выход речи за ее собственные пределы. В данном контексте философия диалога является прямым развитием классической и новоевропейской онтологии. Отношение лиц (персон) в диалоге не сводится к взаимодействию нескольких человек, а имеет фундаментальный характер. Оно позволяет осуществить

¹ И Герман Коген, и Эдмунд Гуссерль в своих исследованиях опирались на модель математического мышления; почти одновременно они опубликовали (1901–1902) свои главные логические сочинения («Логика чистого познания» и «Логические исследования»). Наконец, когда на диспуте в Давосе состоялась попытка выяснения отношений между неокантианством и феноменологией, и то и другое было представлено уже в трансформированном виде их учениками Кассирером и Хайдеггером. См.: [65].

более глубокий взгляд на то, что предшествующая философия понимала как онтологическое отношение мышления и бытия.

В философии диалога актуальное бытие осуществляется в акте единства трансцендентного и имманентного. Таким образом, диалогический подход соединяет в себе феноменологию и неокантианство.

Трансцендентное начало вполне реализуется в факте отношения лиц. Адресат обращения – второе лицо – всегда остается трансцендентным и никогда не может быть объективированным. Одновременно с этим, третье лицо всегда сохраняет имманентное воплощение трансцендентного.

Не существует ни одной темы классической философии, которая бы не оказалась существенным предметом философии диалога. Начиная с таких фундаментальных тем, как статус сущего, природа пространства и времени, логические основания математических объектов, вплоть до тем, традиционно относящихся к практическим наукам – этике, политике, экономике, философия диалога позволяет подойти к проблематике традиционно описательных гуманитарных наук с фундаментальных философских позиций. Опыт таких выдающихся диалогистов XX в. как Розенцвейг, Бубер, Бахтин, Каган, Библер и др., позволяет видеть в литературе, истории, психологии, социологии, культурологии предметы фундаментальных исследований. Однако все, чего достигла философия диалога до настоящего времени, является только началом постижения фундаментального научного исследования.

Диалогический подход порождает совершенно новый взгляд на саму природу предметности. Существование вещей рассматривается в ней в контексте межличностных отношений. В зависимости от особенности коммуникации природа наличного бытия будет совершенно разная. Вопрос о различии предмета моего внутреннего созерцания и моего общения с собеседником выходит на передний план. Для философии диалога само Я, как и любой другой предмет, является элементом диалогического отношения лиц. Никакой предмет не существует сам по себе, но актуализируется в результате обращенности говорящего (Я) к адресату (Ты) по поводу этого предмета (Он/Она/Они).

Философия диалога лишает словесную, логическую реальность присущей ей до того статичности. Перефразируя упомянутые выше слова двух великих немецких мыслителей Канта и Гёте, можно

сказать, что диалог выводит логос из состояния метафизической данности и пассивности и превращает в актуальную деятельность.

Исследование “дела диалога” и его особенностей в разных ситуациях является основным содержанием диалогической философии. Однако философия диалога не была бы собой, если бы не пыталась рассмотреть себя в связи с другими философскими системами в их взаимодействии и исторической преемственности.

Глава 1. Исторические истоки философии диалога

1. Основной оппонент философии диалога

Никого не удивит утверждение, что философия диалога должна быть диалогичной, более того, что работа по философии диалога должна содержать в себе диалог философий. Этот тезис, так любимый одним из философов-диалогистов, работавших в Москве в конце XX в., Владимиром Библером, очевидно, связан с самой сутью диалогического подхода¹.

Однако диалогизм философии не может ограничиться чисто формальным разворачиванием диалога разных систем и учений. Такого рода попытка сохранить нейтральность и остаться вне битвы оказалась бы изменой философии вообще. Скорее можно ожидать, что в процессе своей разработки философия диалога должна вступить в философский диалог сама с собой и со своими предполагаемыми оппонентами.

Но кто является настоящим оппонентом философии диалога, с кем нужно ей выяснить отношения, провзаимодействовать, чтобы стать актуальной? Обычное предположение, которое тут приходит на ум, — это монологизм. Однако при внимательном рассмотрении оказывается, что предположение это соответствует скорее литера-

¹ Пользуюсь случаем выразить свою благодарность В.С.Библеру. Будучи с ним близко знаком в 80-е гг., я находился в состоянии собственного философского поиска. Участвуя время от времени в его семинарах, я неоднократно убеждался в плодотворности диалогического подхода в исследовании фундаментальных философских проблем. Необходимо подчеркнуть, что диалогическая философия, наряду с другими странами, такими как Германия, Франция, Израиль, уже с начала XX в. имела многочисленных приверженцев в России. Начиная с небольшой заметки В. Иванова «Ты еси» [28] и с фундаментальных философских и литературоведческих исследований М.М. Бахтина диалогизм считается в России одним из важнейших направлений мысли. О работах В.С.Библера и М.М.Бахтина в области философии диалога см. гл. 8 настоящей статьи. Среди последних работ в данном направлении следует отметить исследования В. Махлина (напр.: [36]), а также прекрасную книгу З.А.Сокулер [39].

туроведческому, нежели философскому подходу¹. Действительно, является ли “монолог” вообще философским понятием?

Слово “диалог” не указывает на число говорящих! Можно говорить о диалоге с самим собой, о диалоге внутри большого сообщества. Даже монолог представляет собой форму диалога.

Слово “диалог” (διάλογος) обозначает “через-речие” или “между-речие”, то есть такую речь, которая выходит за пределы одного определенного логоса. В этом контексте русское слово “разговор” является точной калькой греческого “диалог”. Разговор – это не просто говорение, а говорение “за”, или “через”, или “между”.

Что же такого специфического в диалоге, что его отличает от рассматриваемого традиционной философией логоса? Главное мы уже отметили. В диалоге речь не равна сама себе, она вступает с собой в отношения. А как соотносится диалог с бытием? Ведь традиционный логос, так или иначе, выражает бытие? Что ж, можно сказать, что бытие является некоторым модусом диалогической речи, но все-таки никак не ее главным определением. Диалог возносится над бытием, взаимодействует с бытием, порождает бытие, но не является функцией или отображением бытия.

Отсюда становится понятным, что основным оппонентом диалогизма является онтология. Ведь именно она скрепляет бытие и логос вечными узами. Диалог – это такая форма речи, или, более широко, логического, которая преодолевает онтологический барьер и выходит за пределы какой-либо одной бытийственной реальности.

2. Герменевтика Аристотеля, онтология и диалог

Идея онтологической философии основана на сформулированном еще Парменидом тезисе о тождестве мышления и бытия: “Одно и то же мысль и то, о чем мысль...” (“О природе”, VIII, 34–35). Аристотель рассматривает мышление – речь (λόγος) как

¹ Нам представляется, что столь важное для М.Бахтина противопоставление диалогизма и монолога все же является у него скорее отправной точкой для литературоведческого исследования полифонии романов Достоевского, чем фундаментальной философской позицией. Отталкиваясь от монологизации и внося в рассмотрение такие аспекты диалогической словесности как отношение, голос другого, обращенность речи и т.д., М.Бахтин открывает в диалогизме новые перспективы не только литературоведческого исследования, но и философского. В ранних, не менее важных для философии диалога работах Бахтина никакой речи о противостоянии диалога и монолога нет.

прямое выражение бытия (ὄντος): “О чем бы то ни было имеется в одном смысле лишь одна речь, а именно речь о сути бытия вещи” (“Метафизика”, 1024b29) [2, 177].

Поиск единства мышления и бытия является важнейшим делом онтологии со времен Парменида до Хайдеггера.

Философия диалога, в отличие от этого, рассматривает речь как выражение отношения лиц. Если для онтологии всякое отношение есть отношение между сущими, то для философии диалога, напротив, само сущее является некоторым модусом отношений. Личностная позиция может рассматриваться только внутри некоторого процесса. Лицо всегда актуально. Нельзя говорить о лицах как о самих по себе существующих сущностях, но только как о личностных позициях в диалоге. Напротив, сущности и предметы являются феноменами третьего лица в его проявлении в отношениях первого и второго.

Отсюда следует очень важный вывод: философия диалога не строит себя в качестве завершенной системы, выключенной из человеческой ситуации и истории. Она всегда актуальна и всегда обращена к философствующим собеседникам. Это делает разговор об отношении онтологии и диалога значимой частью собственно самой диалогической философии.

Между тем онтология, главный предшественник и противник философии диалога, является основой классической метафизики на всех этапах ее развития. Собственно, сам термин “метафизика”, возникший как название главного сочинения Аристотеля, является почти синонимом слова “онтология”. На этом основании, в конечном счете, зиждется все здание западной культуры.

Метафизика Аристотеля, то есть его “первая философия” (πρώτη φιλοσοφία), позиционирует себя как науку о сущем как таковом (“Метафизика” 1003a21, 1005a13, 1026a32 и др.). Философия диалога как наука о выражении отношений лиц в речи (речь мы тут понимаем в широком смысле как словесность) вполне может претендовать на замену онтологии в роли первой философии.

Несмотря на все различия, между философией диалога и онтологией имеется огромное сходство. Во-первых, они говорят на одном и том же языке отношения реальности и речи. Во-вторых, они обе опираются на принцип единства структуры опредмечивания реальности и характера логико-герменевтических средств, которыми эта опредмеченность достигается.

Такое единство представляется нам источником могущества метафизики на протяжении всех времен. В каждой новой системе метафизики оно достигается новыми средствами. У Аристотеля предмет первой философии, как мы отметили, это сущее как таковое. Речь же о сущем, выражающая его сущность (*λόγος της ουσίας*), – это не что иное, как высказывающая речь (*λόγος αφοφαντικός*). Именно эта речь выступает у Аристотеля в качестве главной, основополагающей для науки.

Единство сущего и речи о сущем – залог результативности аристотелевской системы. Но оно характерно и для других систем онтологии, в том числе таких, как восточный перипатетизм и большинство направлений философии Нового времени. Это свойство онтологической философии удобно охарактеризовать в гегелевских терминах как единство предмета и метода. Собственно, именно такой метод, который по-настоящему настроен на особым образом выстроенный предмет, и является эффективным методом познания.

Иначе мы это свойство онтологической философии можем сформулировать как единство герменевтики и первой философии. Аристотелевская герменевтика точно соответствует онтологическому предмету аристотелевской метафизики. Однако первая философия не обязана быть онтологией.

Философия диалога еще в большей степени, чем онтология, может стать основанием для развернутой герменевтической системы. Место бытия в ней занимает отношение лиц, которые осуществляют и выражают себя в диалоге. Бытие, понимаемое и как сущее, и как субъект-объектное отношение, и как поступок, хорошо описывается в рамках ситуации отношения лиц. При этом диалог и является речевой реализацией этого отношения. Если предмет в онтологической философии понимается обезличенно объективно, то в философии диалога он реализуется персонально-лично. Если идеальной формой речи в онтологической философии считается пропозиция, суждение, *λόγος αφοφαντικός*, то в диалогической – это вообще все возможные формы речи.

3. Личные местоимения – субъективность и личность

Итак, одним из важнейших понятий философии диалога является понятие лица. Для начала нелишне задаться вопросом о том, как

вообще это понятие попало в философию. Как известно, понятие “Я” (Ego) заняло центральное место в философии, начиная с Декарта. В дальнейшем “Я” (Ich), наряду с другими местоимениями “Он, Оно” (Er, Es) рассматривал как субъект всякого знания Кант. Местоимение “Ты” (Du) в похожем значении вводит в своем проекте философии будущего Фейербах [40].

Во всех указанных случаях личные местоимения получают онтологическую трактовку, что является несомненным наследием средневековой схоластической метафизики. Однако здесь имеется и огромный шаг вперед, состоящий в самом факте привнесения личностного параметра в философское исследование.

Необходимо отметить, что в античной и средневековой философии личные местоимения не рассматривались как философские понятия, но в религиозной и мистической мысли они появляются уже в древности. В первую очередь, нужно упомянуть библейскую идею личного Бога и личную форму отношений между Богом и человеком в религии.

В целом, можно констатировать, что Библии совершенно чужд онтологизм, хотя глагол “לִיְהִי” (быть) занимает там существенное место, которое, несомненно, нуждается в собственном исследовании. Ситуация резко меняется после перевода Библии на греческий язык. Как известно, в начале книги Исход (3, 13) Моисей просит Бога назвать его имя. Ответ Бога (3, 14) “אֲנִי אֲהֵי אֲנִי”¹ Септуагинта переводит словами “ἐγώ εἰμι ὁ ὢν”, которые можно перевести как “Я есмь Сущий”. Таким образом, Септуагинта ставит знак равенства между библейским личным Богом и предметом Аристотелевой метафизики². Личный библейский Бог начинает рассматриваться как Первосущее, а личное местоимение “Я” прямо вводится в контекст онтологии.

¹ Буду, который буду (ивр.).

² Данный, так сказать, онтологический поворот темы, вызванный переводом Септуагинты, послужил одной из предпосылок формирования средневековой философии вообще и, в частности, томистского учения, в котором так называемая «Метафизика исхода» играет существенную роль. Важность соответствия платоно-аристотелевского сущего и Бога Сущего, который в соответствии с Септуагинтой явился Моисею, пронизывает почти все сочинения Э. Жильсона. См.: [57, 50, 137; 26, 604; 27, 90–100, 138–149; 41, 9, 244, 525] и др. В данном контексте возвращение от ἐγώ εἰμι ὁ ὢν к אֲנִי אֲהֵי אֲנִי могло бы стать новым поворотом в философии.

Несмотря на влияние метафизики в самой религии, личностность в ней осмысливается не в онтологическом, а в персоналистическом плане. “Я” играет существенную роль уже в ранней религиозной мысли. В качестве примера можно привести и знаменитое изречение Гиллея – “Если нет Я у меня, то что у меня. И если я сам у себя, то что я?”¹ Другой пример – систематическое исследование самого себя в “Исповеди” Августина. Конечно, сюда же следует отнести всю грандиозную литературу по тринитологии.

Понятия, обозначенные личными местоимениями – Я, Ты, Он, являются важными терминами мистической философии, по крайней мере, в исламе и в иудаизме. В исламе понятия “انْبِيَا” (aniyya – яинность), “وَيَا” (antiyya – тыйность), “اَنْتَيَا” (hawiyya – онность) являются фундаментальными мистическими категориями уже с начала 10 в.²

В еврейской мистической книге Зоһар личные местоимения “אני” (Я), “אתה” (Ты), “הוא” (Он) выражают божественные атрибуты, являющиеся каналами взаимоотношений между Богом и человеком³. Эти же понятия являются важными терминами последующей каббалы и хасидизма [20].

Использование личных местоимений в религиозной и мистической философии не лишает значимости интеллектуальную революцию, которую произвел с употреблением понятия “Я” Декарт. Его идеи порождают два возможных пути развития дальнейшей философии: один – это теория новоевропейского субъекта, второй – философия диалога.

Несмотря на онтологическую трактовку “Я”, сам текст декартовских “Медитаций” имеет удивительно диалогический характер и может быть интерпретирован как предвосхищение введения в философию диалога. Теоретически, философия диалога могла бы начаться именно с Декарта, но на деле это существенно усложняется трудностью симбиоза персоналистического и онтологического

¹ См.: Pirkey Avot, гл.1, мишпа 14.

² Стоит отметить, что лица как мистические понятия суфизма возникают не в диалогическом и не в онтологическом контексте, а в связи с преодолением человеком своего «Я» в стремлении соединиться с Богом. Центральной фигурой здесь выступает знаменитый суфийский мистик Мансур аль-Халладж, произнесший знаменитую фразу “أنا الحق” (“Я есть Истина”). См.: [72; 75].

³ См.: Zohar, Bereshit , 158:b; 204:b; 49.a. Zohar, Ra'aya Mehemana, Dvarim, 271:a; 277:b. Zohar Khadash, Shir Hashirim и др.

подходов в философии. В итоге, вместо философии диалога на свет явилась философия субъект-объектных отношений, которая является продвинутой формой новоевропейского онтологизма.

4. Проблема субъективности

Прежде чем перейти к анализу разных трактовок отношения лиц в философии диалога XX в., мы должны еще раз обратиться к некоторым вопросам кантианской и посткантианской философии, которые для философии диалога являются центральными. Прежде всего, следует внимательно рассмотреть вопрос о природе субъективности и ее отношении к личности.

Для Аристотеля субъект, как известно, это подлежащее речи, т.е. предмет, о котором идет речь. Таким образом, в понятии субъекта соединяются две реальности – предметная онтологическая и речевая логическая.

Когда Кант разрабатывает свою теорию трансцендентального субъекта, он отнюдь не выступает как наивный исследователь, использующий старые термины в новом значении. Кант прекрасно понимает, что такое субъект. Тем более, что субъект и объект обозначают подлежащее и дополнение во всех европейских грамматиках. Не то, чтобы Канту не хватало терминов. Напротив, он использует понятие субъекта именно потому, что это понятие составляет герменевтико-онтологическое основание старой философии.

Трансцендентальный субъект это отнюдь не то же самое, что субъект, подобно тому как вещь в себе – не то же самое, что объект.

В отличие от субъекта аристотелевской логики, который сам является реально существующим предметом, подлежащим логическому высказыванию, кантовский субъект – это внутренне предшествующее восприятию предмета основание суждения об этом предмете.

Идея трансцендентального субъекта является прямым развитием декартовского “Ego cogito”, однако Кант лишает “Я” присущей ему у Декарта актуальности. Для Канта декартовское доказательство существования “Я” имеет эмпирический характер [32, 274, 422]. Трансцендентальное должно предшествовать опыту, а декартовское самопознание и есть воплощенный опыт. Кантовский трансцендентальный субъект не может быть обнаружен в акте рефлексии.

Посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект мысли $\equiv x$, который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия [32, 404].

Как мы видим, Я и трансцендентальный субъект здесь отнюдь не тождественные понятия, но Я в процессе мышления формирует трансцендентальный субъект, т.е. действительное основание возможности говорения о предмете.

Использование лица (Я, Он, Оно) как формирующего элемента трансцендентального субъекта, очевидно, является следующим после Декарта шагом к философии диалога.

Выводя “Я” за пределы опыта, открыв в нем трансцендентальное основание всякого опыта, Кант обнаруживает персональность Я, но сводит его только лишь к субъективности. Эта же субъективность распространяется и на другие личные местоимения, что, несомненно, проблематизирует понятие лица для дальнейшей философской мысли. Однако собственно понятия лица в этой философии не возникает. Субъективность остается совершенно неопределенной в личностном плане (*этот “Я, или Он, или Оно (вещь)”*).

При чтении Канта складывается впечатление, что обезличенная объективность и субъективность не являются единственным и главным предметом его поиска. Постигание пространства, времени и категорий как трансцендентальных оснований всякого знания создает прочную основу для теоретической науки, однако полагание трансцендентальных идей как имеющих внешнее материальное бытие рассматривалось им как форма отхода от критической философии и возвращения к метафизике. Кант предчувствовал возможность подобной трансформации собственной философии и пытался ей противостоять¹.

Исследователи Канта давно заметили, что у него наблюдаются определенные колебания в интерпретации субъективности уже между 1-м и 2-м изданиями “Критики чистого разума”². Попытку

¹ В частности, в своей критике идеализма Кант критически предвосхищает возможность превращения своей философии в новый вид метафизики. См.: [32, 274].

² Целый ряд тем, рассмотренных в первом издании довольно подробно, почти исчезает из текста 2-го издания. Среди этих тем особо нужно обратить внимание

преодоления онтологизации лица можно увидеть и в “Критике практического разума”¹.

Построение философии вокруг темы человека подает определенные надежды на преодоление старой метафизики с ее гипостазированными сущностями. Именно в этом контексте, с нашей точки зрения, стоит рассматривать кантовский проект философской антропологии.

Вопрос о том, “что такое человек”², является для Канта не только практическим, нравственным или социальным вопросом. Для него было очевидно, что человек значительно более, чем “сущее как таковое”, подходит на роль основного предмета философии.

Это осознание разделяли с Кантом очень многие европейские философы Нового Времени. Уже Декарт задает тот же самый вопрос в аналогичном контексте. Во второй своей медитации он спрашивает:

“Кто же этот уже по необходимости существующий я?”

И тут же добавляет: *“Итак, чем же я считал себя ранее? Ну, разумеется, человеком. Но что такое человек?”* [23, 43].

Перевод метафизической проблематики в сферу антропологии может только отчасти помочь разрешению основных проблем и противоречий субъективности. Тем не менее, в эвристическом плане такой подход может быть очень эффективным, т.к. философская теоретическая антропология может взять на себя роль, которую играла физика для классической античной философии. Однако на роль новой метафизики, на наш взгляд, антропология не подходит. Пытаясь вслед за Декартом и Кантом понять, что такое человек, мы уходим от самого важного их завоевания, а именно постижения центрального места человеческой позиции в философии. Делая человека неким универсальным существом и универсаль-

на значимую для нас тему личности (Person) (ср. 361а–366а и 403, 710) и многократно обсуждавшуюся в философии XX в. проблему продуктивного воображения (ср. 124а и 152). См.: [44], 3-й раздел, особенно §27, а также [33, 381, 396]. Отмеченные темы оказались в центре спора вокруг кантовского наследия и являются очень значимыми при построении философии диалога.

¹ Введение понятия свободы в «Критике практического разума» приводит к новому по сравнению с «Критикой чистого разума» осмыслению как предметности, так и субъективности. См.: [25; 16, 335]. Именно переосмысление кантовской этики ведет Германа Когена к детальной разработке понятия персональности, у Канта только лишь намеченного.

² Как известно, Кант добавляет этот вопрос к трем основным вопросам, которые у него сформулированы в завершении «Критики чистого разума». См.: [31, 332].

ным предметом философии, наподобие Бога средних веков, мы теряем реальную позицию, точку опоры, найденную Кантом в его коперниканской революции.

Не преуменьшая значимости блестящих достижений классической философии I пол. XIX в., мы должны отметить, что они содержат в себе отход от диалогизма. Мир в эту эпоху рассматривался все более отчужденно объективно, а человек понимался как носитель субъективности, а не как действующее лицо.

В конце XIX в. наметилось несколько философских доктрин, в которых начинается новое движение в сторону философии диалога. Одна из таких доктрин — это философская система Германа Когена.

5. Личностность как отправная точка диалогизма в философии Германа Когена

Когда говорят о неокантианстве Германа Когена, часто упускают из виду, что речь идет не о возвращении к кантовской философии, а о создании совершенно новой философской системы на основании классической новоевропейской метафизики. Коген воспринял призыв Отто Либмана “назад к Канту”¹ не как предложение вернуться к кантианству, а как необходимость заново исследовать основные проблемы кантовской философии. Философия Когена опирается на древнюю и средневековую философию, в особенности на Платона и Маймонида, и лежит в основании целого ряда философских движений XX в.²

Одной из первых работ, в которых Герман Коген начал пересмотр кантовского философского наследия, была его книга “Теория опыта у Канта”³. Отношение опыта и рационального познания, как и у Канта, приобретает у Когена центральное положение в его исследованиях. Между двумя возможными альтернативами в интерпретации процесса познания как восприятия предметов и как автономного мышления Коген занимает промежуточную позицию. Мышление автономно, но находится в корреляции с опытом

¹ Этот призыв настойчиво прозвучал в его книге «Кант и его эпигоны» (1865).

² Большинство философских сочинений Г. Когена не переводились с немецкого на другие языки. Вместе с тем, в настоящий момент заметно оживление интереса к его философии. Среди наиболее важных работ о философии Когена отметим: [49; 61; 63; 66; 67; 73; 77; 81]. Что касается русскоязычных исследований, то, в первую очередь, отметим работу В.Н. Белова [8] и недавно появившуюся монографию З. Сокулер [39].

³ Часть этой книги была недавно переведена на русский язык. См.: [34].

как выражением предметности познания. Такой подход является фактической радикализацией кантовской критической философии. С одной стороны, преодолевается противоположность между мышлением и наглядным представлением (*Anschauung*). Не только рассудок, но и чувственность оказываются включены в сферу чистого мышления. С другой стороны, за предметностью не только сохраняется ее фундаментальная методическая значимость, но она даже усиливается. Единство созерцания и мышления выражает единство предмета познания.

Главной работой Когена в данной области стала фундаментальная монография “Логика чистого познания” (1902), она же явилась первой частью его собственной философской системы. Вслед за “Логикой” выходят “Этика чистой воли” (1904), “Эстетика чистого чувства” (1912) и, наконец, посмертно – “Религия разума в источниках иудаизма” (1919). Все разделы философии Когена имеют очень продуманный и последовательный характер. Начав с реинтерпретации трех основных критик Канта, Коген приходит к совершенно новой философии, которая, по нашему мнению, послужила отправной точкой для формирования философии диалога. Именно в таком контексте мы будем рассматривать идеи Когена в данной статье.

Как в свое время Маймон, Герман Коген отказывается от придания “вещи в себе” онтологического статуса, однако, в отличие от Маймона, у Когена это не приводит к тотальному отказу от “вещи в себе” на уровне философской системы. Хотя в процессе познания мы не достигаем постижения сущего (*Sein*), но оно является несомненной целью и условием процесса познания. Различение сущего (*Sein*) и существующего (*Dasein*) переходит у Когена из онтологической в методологическую плоскость. Познание направлено на предметы, но сами предметы нам не даны.

Решительно отрицая онтологическую данность сущего, Коген не данное, а заданное (*Aufgabe*) провозглашает основой акта познания [52, 62]. С точки зрения Когена, разум осуществляет свою деятельность автономно всякий раз с самого начала. Но разум воспринимает это начало не как нечто данное, а как конкретное основание (*Prinzip*), исток (*Ursprung*), заданное (*Aufgabe*). Бытие разума по Когену – это решение проблем.

Актуальное бытие (*Dasein*) является реальностью только лишь настоящего, поэтому оно не существует во времени и не опирается

ни на какое прошлое бытие. В отличие от единого сущего (Sein), понимаемого Когеном как идеал или принцип познания, актуальное бытие (Dasein) множественно, однако эта множественность осуществляется не в совокупности одновременно сосуществующих элементов, а в акте, действии, отношении. Множественность — есть разделение и объединение, т.е. не состояние, а процесс.

Объединение не нужно мыслить как событие, исполнение которого закончилось, и как задание, и как идеал задания... Так же обстоят дела при разделении. Оба направления поднимаются в будущее [52, 64].

В этой точке философия Когена чрезвычайно сближается с гегелевской диалектикой. Как и Гегель, Коген понимает бытие не как данность, а как процесс. Впрочем, в этом проявляется общее для обоих философов движение от философии Канта. Отличие когеновской интерпретации актуального, наличного бытия (Dasein) от гегелевской состоит в разном понимании ими начала (Anfang). Если для Гегеля в основании наличного бытия лежит нечто как отрицательное, то у Когена это нечто рассматривается как исток и отправная точка, т.е. как положительное. Оно является своеобразным нулём данного процесса, но по отношению к другим может быть чрезвычайно богато содержанием.

Начало у Когена не дано онтологически, а является коррелятом бытия (Sein). Таким образом, получается, что актуальное бытие описывается рефлексивно внутри самого себя, но при этом коррелятивно связано с иной реальностью, которая выступает для него в качестве истока. Данный подход позволяет Когену сделать решительный шаг от гегелевской диалектики отрицательности, введя в методологию научного исследования второе измерение, связанное с опорой на источники [58]. Ничто, с которого начинается актуальное бытие у Германа Когена, это Начало, следующее принципу сотворения “*ex nihilo*”, оно коррелятивно связано с выражающим сущее истоком (Ursprung), исток же конкретного актуального бытия, по Когену, является его источником (Quell)¹. Начиная с Когена, философия может быть представлена как философия диалога с источниками.

Таким образом, внутри самих себя познание и бытие имеют абсолютно замкнутый формальный логический порядок, но наряду с

¹ Когеновская концепция обращения к источникам в процессе творчества прекрасно изложена в работе С.Л. Рубинштейна. См.: [37].

этим они всегда коррелятивно связаны с другой реальностью, которая по отношению к данной выступает в качестве источника.

Хотя процесс познания является для Когена отправной точкой разворота философской системы, центральный ее элемент – это не логика, а этика.

Актуальное бытие человека через корреляцию с другим выводит его за пределы чистой субъективности и превращает в личность. Таким образом, исследование актуального бытия человека ведет Когена к новой концепции персональности. Разумеется, о лице и личности говорили и до Когена. Однако только начиная с него взаимоотношение лиц становится предметом фундаментального философского исследования.

В “Этике чистой воли” (1904) Коген рассматривает понятие “Ты” (Du), которое в отличие от субъективности приводит к понятию персональности, личности (Persönlichkeit) [53, 235]. Актуальность этического поступка позволяет Когену увидеть принципиальную асимметрию разных лиц в их отношениях друг с другом. Таким образом, все три лица (Я, Ты, Он) обретают фундаментальное философское значение.

Подробно теория персональности разрабатывается в последней книге Когена “Религия разума в источниках иудаизма”.

Во Введении Коген осуществляет разработку основных понятий и терминов, с которыми он работает в книге. Одним из важнейших таких понятий является понятие лица (Person). В отличие от субъективности и индивидуальности, которые у нас ассоциируются с местоимением “Я”, личность связана с местоимением 2-го лица – “Ты”. При этом местоимение 3-го лица “Он” также обретает свою особую значимость.

Рядом с “Я” (Neben dem Ich) появляется и возвышается отличный от “Оно” – “Он”. Или это только другой экземпляр “Я”, уже содержащийся в осознании “Я”? От такого заблуждения избавляет сам язык, который прежде “Он” ставит “Ты”. А может быть и “Ты” это всего лишь другой экземпляр “Я”, и может быть “Ты” не требует специального раскрытия, когда я уже раскрыл свое “Я”? Однако, все наоборот, именно “Ты” – раскрытие “Ты” приводит меня к раскрытию моего “Я”, к нравственному познанию моего “Я” [54, 17].

Все три личных местоимения выступают здесь в новом, по сравнению с классической философией, качестве. Апелляция к языку

носит чисто вспомогательный, поясняющий характер. Понятно, что главная задача – обнаружить в “Ты” новое, не сводящееся к другому “Я” или “Я другого”, содержание. Это содержание для Когена связано с его самым главным открытием – коррелятивной природой актуального бытия. Акт, действие, поступок – все это никак не вытекает из природы самого по себе “Я”.

Когда Я обращаюсь к Тебе, то это не просто реализация или раскрытие чего-то заранее данного. Как говорит Коген, *“Для “Я” нет никакого суда, кроме суда задачи”* [54, 238]. Устремленность к Ты Я – это всегда начинание с начала, новое бытие, *“в “Я” не слышится никакого высшего смысла и ничего другого, кроме шага и кроме ступеньки к дерзновенному взлету к цели”* [54, 238]. Иными словами, Я есть не что иное, как манифестация самого акта обращения.

Иначе описывает Коген “Ты” в своей попытке найти универсальное (Allheit) по отношению к индивидуальному человеку. Это универсальное у Когена обозначается как “человечность” – “Menschheit”. Чтобы индивидуальному человеку достичь универсального человеческого, он нуждается в особом посреднике, который воплотит для него его человечность. Эмпирическое существование само по себе еще не придаст человеку его человечности. В соответствии с общим для классического немецкого идеализма воззрением Коген в качестве такого посредника пытается усматривать государство. Действительно, государство и народ, или говоря более современным языком, культура являются по отношению к индивидууму источником общечеловеческого. Однако, как замечает Коген, этот посредник является методически совершенно чуждым человеческому индивиду.

Другим посредником по отношению к индивиду оказывается “Ты”. Именно по отношению к “Ты” “Я” проявляет себя как человек. Здесь Коген замечает удивительную вещь. Множественность человечества является не второстепенным его свойством, а важнейшим параметром. Именно в отношениях к другому человек проявляет себя в качестве человека.

В отличие от индивида в группе – “рядом-человека” (Nebenmensch), личность является сочеловеком или совместным человеком, “человеком с” (Mitmensch). Личность становится новым основанием для антропологии. В отличие от индивида и субъекта, она не находится в методическом отрыве от сообщества, человечества и т.д.

Важно отметить, что раскрытая Когеном природа человеческой совместности имеет фундаментальный философский смысл. Если бы человек не был множественным и совместным, то он не мог бы начинать с начала и тем самым не мог бы существовать (в аспекте Dasein). Множественность человека является, согласно Когену, главной его характеристикой по отношению к Богу. Бог единый, но единый для человека это единственный. Единственным Бог может быть только для множественного совместного человека.

Мы уже отмечали, что религия разума занимает особое место во всей философской системе Германа Когена. Проблематика бытия Бога являлась, как известно, очень важной и для формирования философии Канта. Его опровержение онтологического доказательства стало одним из факторов построения критической философии. Понимание религии у Когена послужило своего рода ответом библейского монотеизма, как его понимал Коген, европейской философии.

Когеновская философия религии подводит итог всей его философской системе и выводит ее на некий совершенно новый уровень. Если для классических областей философии – логики, этики, эстетики – сущее (Sein), будучи коррелятом процесса актуального бытия (Dasein), остается недостижимой целью, к которой обращен процесс познания и которая составляет содержание этического поступка, то для религии отношение с сущим становится основным предметом.

Начав с исследования оснований новоевропейской, прежде всего кантовской философии, Герман Коген пришел в итоге к совершенно новым идеям, которые позволяют рассматривать актуальное бытие не как логическое разворачивание сущего, а как отношение с ним, человека не как субъекта, а как личность, познание не как переработку данных, а как обращение с источниками.

В философии Когена содержатся новаторские идеи, позволяющие сформулировать новые подходы к исследованию психологии, истории, литературы и др. Направление, вырастающее из идей Когена, можно определить как философию диалога, поскольку мышление, поступок, чувство понимаются в ней актуально и всегда в отношении с другим. Частично этот философский проект был осуществлен последователями Когена в XX в., но главная работа еще впереди.

6. Философия диалога Мартина Бубера

Хотя М. Бубер написал свою первую и наиболее известную работу по философии диалога «Я и Ты» (1923) значительно позже работ Когена, он настаивал на своей независимости от него¹. Впрочем, Бубер все-таки признает, что на него повлияли дискуссии тех лет и тексты, посвященные диалогической проблематике, которые имели хождение в Германии во время написания трактата. Особую роль, кроме Когена, сыграли друг Бубера Франц Розенцвейг и австрийский теолог Фердинанд Эбнер (1882–1931)².

Основой теории Бубера является резкое разделение двух местоименных пар, которые Бубер называет основными словами (Gründwort) – «Я и Ты» и «Я и Оно». Использование Бубером местоимений Я, Ты, Он как основных понятий философии можно считать прямым продолжением линии, идущей от Декарта, Канта, Фихте, Фейербаха, Ницше. Однако у всех названных авторов личные местоимения рассматривались в контексте онтологии в ее повсевропейском выражении, т.е. в рамках системы субъект-объектных отношений. Бубер отказывается от этого подхода. Напротив, межличностные отношения у него превращаются в главное основание, на котором должна строиться философия.

Ориентирами в создании диалогической vs онтологической философии для Бубера являлись философия Кьеркегора, немецкая мистика, хасидизм. Несмотря на явный налет мистицизма в буберовском дискурсе, его главное достижение состоит в пересмотре именно философских оснований. Переход от субъект-объектных отношений к отношениям лиц нам представляется одним из важнейших событий в философии XX в.

То, что было предметом исследования прежней философии, т.е. система субъект-объектных отношений, восприятие опытных данных, рациональная рефлексия, ассоциируется у Бубера с местоименной парой Я-Оно. Этой онтологической реальности Бубер про-

¹ Это тем более удивительно, что Бубер не только был хорошо знаком с Когеном, но и тесно общался с кругом его последователей. Раздел «Этики чистой воли», где Коген вводит понятие Ты как фундаментальный принцип своей философии, называется «Я и Ты». Тем не менее, Бубера невозможно обвинить в плагиате. Он шел к философии диалога своим собственным путем и сформулировал ее принципиально иначе, чем другие философы-диалогисты. Первая попытка исследования истории философии диалога была предпринята Бубером в 1954 году. См. статью Бубера «История диалогического принципа» в кн.: [36, 225–246].

² См. об этом: [62].

тинопоставляет мир отношений, осуществляющийся местоименной парой Я-Ты. Этот мир является важнейшей целью философии Бубера. Он рисует его яркими красками, показывая, что отношения осуществляются не только между людьми, но в более широкой перспективе – между человеком и Богом, человеком и природой.

Попытка увидеть в межличностном отношении Я-Ты основание философии – безусловная заслуга Бубера. Именно он провозгласил диалогизм новым типом философии и очень много сделал для расширения диалогического подхода.

Нельзя не отметить, что хотя по глубине, скрупулезности и систематичности работы Бубера резко уступают книгам его предшественника Германа Когена, их большим достоинством оказалась сама их форма – они написаны на языке, доступном восприятию современной культуры. Это обстоятельство сделало Бубера одним из наиболее влиятельных мыслителей XX в.

В философской литературе после выхода в свет “Я и Ты” никогда не было недостатка в работах, обсуждающих, оспаривающих, опровергающих философию диалога Мартина Бубера¹. Ну что ж, на то она, видимо, и является философией диалога.

7. Диалогизм в философии XX века

Первая критика буберовского “Я и Ты” появилась еще до выхода в свет этой книги. Принадлежит она другу Бубера и автору другой версии философии диалога Францу Розенцвейгу. Ознакомившись с предварительным текстом трактата, Розенцвейг написал Буберу письмо с критическим разбором его идей [55]. В 1921 г. Розенцвейг публикует свое главное философское сочинение “Звезда избавления” (*Der Stern der Erlösung*). Хотя эта книга и вышла за два года до “Я и Ты”, ее концепции и темы прямо соотносятся с буберовскими.

Первое, что необходимо отметить, это иная интерпретация Розенцвейгом отношения лиц. В отличие от Бубера он подчеркивает значимость третьего лица, которое он, подобно Когену, обозначает определенными личными местоимениями Он (Er), Она (Sie), а не только неопределенным, как у Бубера, Оно (Es). Для Розенцвейга отношения “Я – Он” и “Я – Ты” при всем их различии равноправны.

¹ Общую библиографию по данному вопросу см.: [74]. Кроме того, см.: [56; 64; 70; 71; 76]. О диалогизме Бубера на русском языке см.: [35]. Критическое обсуждение буберовской теории диалога имеется также в: [20].

Таким образом, получится, что триаде лиц “Я, Ты, Он” соответствует триада отношений “Я-Ты, Я-Он, Ты-Он”. Каждое из этих отношений имеет свой смысл и свою зону действия. Отношения лиц не рассматриваются Розенцвейгом изолированно, а образуют своего рода систему. Таким образом, более объективизированный мир, связанный с отношением “Я-Он”, тоже проникнут творческой и диалогической реальностью, вытекающей из “Ты”.

Опираясь на свою диалогическую методологию, Розенцвейг разработал особую герменевтику анализа пророческого, т.е. в первую очередь библейского текста, которая оказала определенное влияние на современные попытки философской интерпретации Библии¹. Но главной заслугой Розенцвейга нужно считать попытку формирования целостной системы диалогической философии. В этой философии божественное творение мира, человеческое творчество, пророческий дар находят свое место.

Основная конструкция розенцвейговской философии, его знаменитая звезда, построена по той же схеме, что и отношения лиц. Большая триада формулирует основные элементы философии Розенцвейга: Человек, Бог, Мир. Но реальность осуществляется в отношениях между этими элементами: откровение как результат отношений человека и Бога, творение как отношения Бога и мира и избавление как отношение человека и мира.

Розенцвейг сам себя считал последователем и учеником Германа Когена², но его философия, как и философия Бубера, оказалась более соответствующей духу времени, нежели тяжелая систематическая философия учителя.

¹ Библейский текст, как его читает Розенцвейг, пронизан духом диалогизма. Местами Пятикнижие предстает у него как история отношений лиц. К примеру, комментируя ответы Адама и Хавы на вопрос Бога «Где Ты?» (Быт., 3, 9), Розенцвейг пишет: «не Я, не «вот я», не «Я сделал это» есть ответ на божественный вопрос о Тебе, но вместо Я из отвечающих уст рождается Он-Она-Оно» (см.: [78, 195]). «Он-Она-Оно» библейского текста – это Мужчина-Женщина-Змей. Обратим внимание, что эти слова опубликованы за 2 года до выхода фрейдовского «Я и Оно».

² Герману Когену посвящены «Звезда избавления» и ряд других работ Розенцвейга. О Когене как о своем учителе он пишет в своих письмах и статьях. Между тем, к моменту близкого знакомства с Когеном Розенцвейг был уже сложившимся мыслителем, защитил докторскую диссертацию по философии Гегеля и написал целый ряд работ.

Впрочем, нужно признать, что все отмеченные версии философии диалога оказались скорее на периферии философских интересов XX в., в центр которых попала выросшая в рамках феноменологической школы и находившаяся в явной оппозиции к неокантианству философия Мартина Хайдеггера.

Хайдеггер вернул в лоно онтологии выведенные неокантианцами за ее пределы основные темы философии, такие как время, пространство, человеческое, божественное, творчество, язык, литературу и пр.

Однако новая онтология Хайдеггера разительно отличается от классической онтологии XIX в. Неокантианский урок не прошел даром!¹

Так или иначе, хайдеггеровское учение о бытии (Dasein) оказалось созвучным главному философскому движению середины XX в. — экзистенциализму², а также выступило в качестве одной из основных философских предпосылок движения конца XX в. — постмодернизма.

В данной связи не удивительно, что у вступившего в прямое противостояние с философией Хайдеггера Эммануэля Левинаса обнаруживается сближение с философией диалога.

Здесь мы должны вернуться к упомянутому выше спору между неокантианцами и феноменологами об интерпретации кантовского наследия. Этот спор развернулся в связи с диспутом на философском конгрессе в Давосе в 1929 г. и представлял собой нечто весьма странное и неадекватное в контексте самой экспликации проблемы. Неокантианцев представлял Э. Кассирер, а феноменологов М. Хайдеггер, оба философа были весьма далеки от классического выражения двух противостоящих систем. Тем не менее, для последующей истории философии этот диспут имеет непреходящее значение.

Основной вопрос, который мы можем сформулировать по следам дискуссии Хайдеггера и Кассирера, состоит в том, является ли предметом философского исследования само актуальное бытие и,

¹ Не случайно некоторые исследователи подчеркивают близость Хайдеггера и Когена. В таком ключе рассматривал Хайдеггера перед своей смертью и Розенцвейг. См.: [59, 294–300].

² Указанная философская трансформация отражается уже в ситуации соотношения языков. Как известно, по-немецки слово «Dasein» имеет двойника «Existenz», по-французски «Existence».

таким образом, должна ли стать сама философия метафизикой нового типа, или философия формулирует только лишь метод исследования актуального бытия, само же бытие остается для философии лишь целью, осуществляющейся вне нее.

Эммануэль Левинас, опираясь на феноменологический подход Гуссерля и Хайдеггера, обнаруживает, что предмет философского движения, цель и направленность бытия находится по ту сторону бытия, и самому бытию противостоит. Эта противостоящая бытию реальность – Другой (Autrui) – тем не менее, должна быть описана внутри актуальной рефлексии.

Левинас не может принять характерный для неокантианства методологизм. Другой не может быть воспринят коррелятивно. Другой совершенно реален, хотя и не помещается в онтологической реальности. Таким образом, Левинас совершает свой философский переворот: на место метафизики помещается этика, на место Бытия – Другой.

Сблизившись с диалогистами неокантианской школы, прежде всего с Розенцвейгом, Левинас не становится неокантианцем и не создает синтеза неокантианства с феноменологией. Он высвечивает иную реальность диалога, которая не доступна философам неокантианского толка. Строгие требования феноменологии не позволяют Левинасу воспарить над бытием, рассматривать извне отношения, исследовать корреляцию разных реальностей. Однако Левинас оказывается в состоянии заглянуть внутрь отношений с другим во всей их парадоксальности.

С этой же стороны стоит рассматривать отношение левинасовской философии другого к диалогизму Бубера. Рассмотренное абстрактно, отношение человека с человеком (Menschmitmenschsein) у Бубера легко сводится к экзистенциальному. Буберовское понимание отношения Я-Ты представляется Левинасу скорее декларацией, чем реальностью встречи с другим.

Несмотря на все отмеченное противостояние Левинаса упомянутым выше философам-диалогистам, его идеи привносят чрезвычайно много в философию диалога. Среди прочего, становится очевидной необходимость сочетания феноменологического и методологического подходов в становлении философии диалога.

8. Диалогизм в России

Необходимо особо остановиться на развитии философии диалога в России и Советском Союзе. В первую очередь, отметим дея-

тельность двух мыслителей так называемого “Невельского круга” – Михаила Михайловича Бахтина и Матвея Исаевича Кагана.

М.И. Каган – фигура очень характерная для своего времени и вместе с тем, уникальная. Будучи учеником Когена, Кассирера и Наторпа, т. е. основных классиков марбургской школы, Каган проявил себя в качестве оригинального философа¹. Его разработки, как и работы Бахтина, необходимо отнести к важным явлениям философии диалога в Советском Союзе.

Основные философские работы Кагана, написанные после его возвращения из Германии, относятся к 1918–19 годам. Каган берет на себя разработку двух очень важных, но, по его мнению, недоработанных областей философии Когена – философии истории и философии литературы.

Философия Когена часто обсуждалась в Невеле, где в 1918–20 гг. находились Бахтин, Каган и другие участники “Невельского кружка”. Среди рукописей Кагана сохранился подробный конспект когеновской “Религии разума в источниках иудаизма” [29, 45–92]. Учитывая, что немецкий язык Каган знал ничуть не хуже, чем русский, наличие данного конспекта указывает на русскоязычное обсуждение книги Когена или на планы ее полного перевода на русский.

Опираясь на философию Когена, Каган исследует историю как процесс разрешения коллективом исторических недоумений по поводу мифологических предвосхищений будущего [29, 249]. Для Кагана словесность является не оболочкой мышления, а самой ее основой. Литературно-исторический процесс он понимает как процесс мифологический.

Направленная в будущее жизнь человеческого коллектива осуществляется в предвосхищении идеала, которое имеет мифологическую форму. Вытекающее из несоответствия идеала и действительности недоумение по поводу реальности требует своего разрешения. История есть не что иное, как процесс направленного в будущее исторического творчества, проявляющегося в разрешении стоящих перед обществом проблем [29, 247–256].

Опираясь на данную когенианскую схему мышления, Каган переворачивает когеновское понимание мифа. У Когена миф – это то, преодолением чего занят разум. У Кагана миф сам является важ-

¹ Сохранившиеся философские работы М. Кагана были опубликованы В. Махлинным: [29].

нейшим элементом разума. Этот взгляд фактически приводит к возможности глубокого понимания истории как своего рода диалогического литературно-мифологического процесса.

Понятно, что тсории Кагана, несмотря на то, а может быть, именно потому, что они позволяли очень глубоко понимать реальность его времени, никак не могли быть приняты коммунистическими идеологами России. Понимая как никто невозможность борьбы с господствовавшей в его время мифологией, Каган после 1925 г. практически прекращает свои занятия философией и посвящает себя “делу”, т.е. участию в процессах индустриализации России¹.

Совершенно иначе сложилась судьба близкого друга и коллеги Кагана М.М. Бахтина. Хотя всемирную известность Бахтин² приобрел благодаря своим литературоведческим работам, сам он считал себя, в первую очередь, философом и, судя по всему, таковым и был по духу³. От чисто философских работ Бахтина сохранились в основном фрагменты, изданные уже после его смерти, но эти фрагменты, как и последующие литературоведческие работы, свидетельствуют об очень высокой степени его посвященности в основные философские проблемы начала XX в.

Сам Бахтин неоднократно подчеркивал связь своих философских исследований с неокантианством и конкретно с Германом Когеном [6; 260–261]. Эта связь была обусловлена и острым интересом к философии Канта и Когена, который имелся у Бахтина еще со студенческой поры⁴, и его дружбой с Матвеем Каганом.

Философская деятельность М.М. Бахтина начинается в Невеле в 1918 г. Уже в первой своей небольшой заметке “Искусство и ответственность”, вышедшей в альманахе “День искусства” в Невеле в 1919 г.⁵, Бахтин формулирует свою философскую программу, которая строится у него в очевидно неокантианском духе. В основании новой философии, которая определяется Бахтиным как правственная философия, лежит творческая человеческая личность, ко-

¹ Более подробное обсуждение философии М. Кагана см. в нашей статье: [21].

² В данной работе Бахтин рассматривается исключительно в контексте проблематики статьи. Его отношения к философии диалога в целом – тема огромная. См. упомянутую выше монографию В. Махлина [36], книгу В. Библера [12] и др.

³ Очень важные сведения по этому поводу содержатся в кн.: [6].

⁴ Об истории неокантианства в России см.: [24].

⁵ Заметка была опубликована в 1977 г. Как упоминает Н.И. Николаев в своем комментарии к работе, о ее существовании никто не знал даже в окружении Бахтина. См.: [7, 347].

торая соединяет в себе все три составляющие кантовской философской системы – логику, эстетику и этику. В данной связи Бахтин пишет: "...наука, искусство и жизнь обретают единство только в личности, которая приобщает их к своему единству" [7, 5].

Как и у Когена, а по сути, и у Канта, источником синтеза трех сфер человеческого бытия является именно этика. Однако этика понимается Бахтиным не совсем так, как у Канта. Поступок – один из важнейших предметов философских изысканий раннего Бахтина – оказывается главным элементом реализации творческой личности. "Личность должна стать сплошь ответственной" [7, 5].

Нравственная философия, понимаемая таким образом, превращается в универсальную область, объединяющую в себе все разделы философии. Само бытие понимается как творческое нравственное действие. Не напрасно Бахтин говорит о событии бытия. В его философских изысканиях бытие является живым творческим процессом.

Выражение "событие бытия" как нельзя лучше передает кантовскую идею актуальности бытия, вынесенную Кенигсбергским философом в эпитафию "Критики чистого разума". Однако у самого Канта не всегда ясно, насколько он последователен в преодолении метафизического понятия бытия. Бахтин, вслед за неокантианской критикой Канта, делает очень важный шаг в этом направлении.

Одним из возможных источников выражения "событие бытия" может служить немецкое "Seinsgeschehen"¹. Однако, как нам кажется, значительно ближе к мысли Бахтина игра с частичкой "mit", которая наблюдается у ряда философов его времени. Хайдеггеровские "Mitsein" и "Mitdasein" фактически используют ту же игру смыслов, что и бахтинское "со-бытие"². Не стоит удивляться, что Бахтин использует такого рода оборот еще до Хайдеггера. Вероятнее всего, сам Хайдеггер прибегает к игре с приставкой "mit" в своей неявной полемике с неокантианством. Мы уже упоминали, что частичку "mit" используют в своих философских изысканиях Коген, Бубер и другие³.

Само выражение "со-бытие бытия" указывает нам, что бытие не является однородной единой реальностью, оно мультипликативно.

¹ См. комментарий В. Ляпулова в кн.: [50].

² В §26 «Бытия и времени» [60, 118] Хайдеггер пишет: «Das In-Sein ist Mitsein mit Anderem» (в переводе В.В. Библикина: «Бытие-в есть со-бытие с другим») [43, 118]).

³ В данной связи можно вспомнить термин «сочеловек», употреблявшийся Каганом в качестве русской кальки с когеновского Mitmensch.

Когда мы рассматривали подобные идеи у Когена, мы отмечали, что его исследование множественности и совместности бытия во многих отношениях сходно с гегелевским, но более радикально, т.к. сущее понимается у Когена как трансцендентное по отношению к бытию. Бытие лишь коррелятивно связано с сущим, по этой причине процесс мышления у него это не отрицание, а корреляция, не диалектическое снятие, а обращение к источнику.

Нечто подобное, но на следующем этапе мы наблюдаем у Бахтина. Словесное творчество понимается им не как диалектический процесс, а как диалог. Мультипликативность словесности приводит к ее амбивалентности, полифоничности, многомерности. Трансцендентность онтологии порождает венаходимость диалога.

Расщепление творческого бытия, содержащееся в со-бытии, приводит к расщеплению самой личности творца. Становясь в акте художественного творения автором и героем, он оказывается как бы трансцендентным самому себе. Эта способность диалога находится одновременно внутри и снаружи дает ему возможность проникать в мир, абсолютно недоступный для онтологии.

В качестве примера впечатляющих возможностей диалогической герменевтики отметим совершенно новаторское для философии отношение Бахтина к телесности. Свойственное классической философии пренебрежительное отношение к телу, по поводу которого в свое время иронизировал Ницше, происходит из онтологического различения между сущностными бытийными свойствами предмета и его внешними, так сказать, несущественными, материальными аспектами. Однако для диалогизма внешнее ничуть не менее значимо, чем внутренне, без их взаимодействия никакого диалога не может быть.

В диалоге внешность, наружность приобретает фундаментальное значение. Корреляция между внешним и внутренним становится настоящей основой динамики диалога.

Несмотря на невероятные трудности творческой реализации, которые пришлось претерпеть М.М. Бахтину, он сумел очень глубоко исследовать те стороны философии диалога, которые были менее изучены его предшественниками и современниками.

Диалогическая традиция, несмотря на господствующий монологизм идеологии пустила в России глубокие корни. Уже после Бахтина философией диалога занималось несколько философов

(см. выше прим. 6). Мы коротко остановимся на творчестве Владимира Соломоновича Библера¹.

В.С. Библер являлся одним из наиболее интересных мыслителей позднесоветской эпохи. Его философия сформировалась в контексте внутреннего противостояния с официально навязываемым марксизмом. Однако для Библера не характерно ни принятие марксизма, ни его огульное отрицание. В одной из своих сравнительно ранних работ “Мышление как творчество” Библер весьма убедительно показывает, что гегелевская диалектика и марксизм связаны друг с другом внутренней логической связью, которую обе системы не хотят и не могут признать.

Сопоставляя между собой логику предмета и логику мышления, Библер приходит к идее, что самое интересное находится посередине – в осуществляющемся между ними диалоге. Таким образом, философия диалога понимается Библером как особая форма мышления, не сводимая ни к идеализму, ни к материализму, но предполагающая их взаимодействие. Будучи чрезвычайно творческой личностью, Библер пытался найти для своей новой философии подходящую форму. Он пытался исследовать Бахтина, Канта, Когена.

Понимание мышления как диалога мышлений приводит Библера к концепции диалога культур. Его подход создаст действительно мощное методологическое основание для культурологии. Не меньшую роль он приобретает в педагогической теории и практике.

Философия Библера обладает одним качеством, которое можно рассматривать как недостаток – она не сформулирована систематически. Отчасти это следствие диалогического подхода, но в немалой степени это и следствие внешних условий, в которых она творилась. Диалог плохо совместим с закрытостью тоталитарного режима. Тем не менее, эту незаконченность важнейших концепций диалогизма в России можно трактовать и как открытость. И Каган, и Бахтин, и Библер начали работу, которая настоятельно требует продолжения.

Глава 2. Исследования по философии диалога

9. Философия диалога лиц

Прежде всего, необходимо сказать, что отношения лиц в диалоге не менее фундаментальная реальность, чем отношение мышления и бытия в рамках онтологии.

¹ Среди наиболее важных работ Библера назовем: [11; 13; 14].

В нашем кратком историческом очерке мы показали, что в процессе истории философии само онтологическое мышление претерпело существенное развитие. Если в философии Аристотеля онтологическая идея выражалась в отношении сущего и речи о сущем, в средние века сущее отождествлялось с интеллектом и соотносилось с личностью Божественной и человеческой, то в Новое Время центральной темой онтологической философии стало отношение субъекта и объекта.

Исследование отношения лиц в диалоге можно рассматривать в качестве прямого продолжения предшествующей истории мысли. Однако нам представляется, что переход от онтологии к диалогу является чрезвычайно важным событием даже на фоне всех прежних трансформаций философии.

С одной стороны, то, что в прошлом рассматривала онтологическая философия, в философии диалога понимается как выражение одного из лиц: сущее, вещь, объект – как выражение третьего лица; Я, субъект, личность – как выражение первого лица. Второе лицо привносит в описание новую реальность диалогизма.

Однако Я в философии диалога – это совсем не то же самое, что субъект в новоевропейской философии. Еще в большей степени отличается третье лицо – он, она, оно – от вещи или объекта. Личностный характер диалогизма меняет саму природу философии, ее отношение к наукам, литературе, искусству, жизни. И все-таки, то, что объединяет философию диалога с ее предшественницей онтологической философией – это стремление к строгости, четкости, адекватности дискурса.

Один из первых вопросов, который возникает у нас, чтобы продвинуться дальше в наших рассуждениях, это что такое лицо и какие действия с лицами возможны в философско-диалогическом контексте.

Сказать, что лица это Я, Ты, Он, недостаточно. Интуиция языка всегда играла в философии важную роль, но она никогда не могла подменить саму философию. Скорее наоборот, философское исследование способно помочь нам понять более глубоко, что собственно представляет собой язык.

Итак, Я, местоимение 1-го лица, используется в самой речи для обозначения говорящего эту речь. Понятно, что Я может появиться только в диалогической речи. Например, в пропозиции не может

быть никакого Я. Наличие в речи Я указывает на самосознание, рефлексию говорящего. Он говорит и осознает, что он говорит.

Местоимение 2-го лица – Ты обозначает адресата речи, того, к кому речь обращена, собеседника. “Ты” указывает на обращенность речи, на ее реализацию вне ее изначального источника. “Ты” указывает на то, что описываемые в речи события воспринимаются сразу с нескольких разных и не сводимых друг к другу позиций.

Он, Она, Оно, Они – все эти местоимения 3-го лица указывают на предмет разговора. Однако сразу видно и отличие 3-го лица от вещи и объекта. “Он” может легко стать “Ты” или “Я”, у познаваемого объекта такой возможности принципиально нет. В местоимении третьего лица проявляется двойственность, которая не очевидна в объекте. С одной стороны, всякий Он – это предмет моей речи, “Он” является таковым для меня, это я о нем говорю “Он”. С другой стороны, за каждым “Он” скрывается какое-то недоступное для меня, но доступное для Тебя существование. В отличие от объекта, “Он” не безличен, в нем всегда скрыто лицо.

Вопрос о философском статусе рассмотренных нами личных местоимений крайне важен. Что они собой представляют? Понятия? Категории? Предметы? Даже беглый взгляд на личные местоимения показывает, что их место в философском дискурсе может выходить далеко за пределы всего перечисленного. Понимание лиц как особых сущностей свело бы их к реальности третьего лица и вернуло бы нас в рамки онтологической метафизики.

Итак, что же такое лицо?

По сути, что лицо выражает направленность речи говорящего. Лицо как бы находится за пределами речи и мышления, но делает их возможными. Таким образом, лицо представляет собой метаязыковую позицию, которая может быть раскрыта в языке посредством специальных определяющих текстов-конструкций. Вспоминая кантовское определение бытия (Sein) как позиции, мы должны отметить, что отношение трех лиц в диалоге приводит к полаганию реальности, значительно превышающей по своему многообразию мир бытия. Это мир недостающего, вопросов и ответов, повелений и требований, неразрешимых загадок и т.д. Таким образом, если вместо сущего как такового рассматривать отношение лиц как позиций в процессе диалога, то актуальное бытие получает не внешнюю привязку к сущему, а становится прямой реализацией отношения лиц.

То, что в языке имеется именно три лица, – факт одновременно теоретический и эмпирический. С одной стороны, три лица являются языковой универсалией, они встречаются во всех языках мира и играют в языке фундаментальную роль [9, 259]. С другой стороны, три лица представляют собой постоянно взаимодействующее целое, они нуждаются друг в друге, дополняют друг друга, реализуются друг по отношению к другу.

Без первого лица – второе и третье лишаются личности, второе исчезает, а третье превращается в вещь. Второе лицо, как адресат обращения, делает первое лицо – первым, и как гарант актуальности, третье лицо делает третьим. Наконец, в отношении к третьему лицу первое и второе проявляют свое своеобразие. Третье лицо содержит в себе критерий реальности и различия первых двух лиц.

Каждое из лиц занимает в диалоге определенную позицию, и отсутствие любого из них делает диалог невозможным. Первое лицо представляет собой личность, именно она осуществляет процесс речи. Но речь не может ограничиться первым лицом, т.к. она должна быть обращена к кому-то и обладать не сводящимся к собеседникам содержанием. Второе лицо является лицом по преимуществу, оно формирует диалогичность диалога. Даже в буквальном смысле говоря, я вижу перед собой лицо собеседника. Третье лицо, казалось бы, безлично. Однако именно оно выражает реальность и содержательность диалога. Третье лицо можно было бы определить как “наличие”, оно осуществляет гипостазирование речи. Носители третьего лица наличествуют в диалоге и собственно являются предметом диалога¹.

Особая позиция лиц по отношению к предмету рассмотрения совершенно аналогична вынесенности трансцендентального субъекта и вещи в себе в критической философии Канта. Лица являются условиями рассматриваемой реальности. Однако, в отличие от кантианства, в философии диалога особое место лиц вытекает из самого описания процесса. Диалог возможен только тогда, когда его участники являются лицами и занимают определенные позиции по отношению к предмету.

¹ Бенвенист сомневается, можно ли считать третье лицо лицом, на том основании, что оно не выражает личное значение [9, 262]. Данное сомнение вполне обоснованно, если рассматривать язык как знаковую систему. В этом случае мы должны первые два лица как бы вынести за скобки, а значение сохранить только за 3-м лицом. Однако при рассмотрении языка в контексте диалога все три лица должны рассматриваться как единое целое.

Главное отличие философии диалога от трансцендентального идеализма состоит в том, что лица рассматриваются не как вынесенные за скобки предпосылки познания, а как непосредственные участники процесса познания. Более того, этот процесс понимается непосредственно как динамическое отношение лиц.

Триада лиц представляет собой устойчивую систему; за каждым из них скрывается фундаментальная философская реальность. Раскрытие этой реальности наиболее ярко иллюстрируется средневековыми еврейскими обозначениями лиц. Первое лицо называется “говорящий” (медабер – מדבר), второе – “присутствующий” (нохеах – נוכח), третье – скрытый (нистар – נסתר). Эти термины, вероятно, возникли под влиянием арабских грамматик, где 1-е лицо – говорящий / المتكلم 2-е – адресат обращения / المخاطب 3-е – отсутствующий / الغائب.

Нужно отметить, что обе терминологические системы очень удачно характеризуют металингвистические свойства всех трех лиц. Например, понятие “присутствие” (נוכח) великолепно выражает функцию 2-го лица. Что касается 3-го лица, то нам представляется, что сокрытие лучше, чем отсутствие, выражает его природу. Ведь третье – это не полностью отсутствующее лицо, а именно скрытое.

В третьем лице вещь предстает не в своей личной обращенности, а именно безлично, в сокрытии. Однако парадокс состоит в том, что именно в сокрытии происходит раскрытие, и, наоборот, в раскрытии – сокрытие. Ведь третье лицо выражает опредмеченность не участвующей в диалоге реальности, которая составляет собственно смысл и содержание диалога.

Таким образом, триада лиц как по отдельности, так и в сочетании выражает фундаментальные философские и металингвистические реальности. Все три лица взаимнеобходимы и друг к другу не сводятся. Их различение отражает факт актуальности языка. Именно в своей актуальности речь является диалогом, она различает единое и воссоединяет многое.

Прежде чем двинуться дальше в нашем исследовании, нам нужно сделать очень важное замечание. До сих пор, когда мы говорили о языке, мы не занимались анализом каких-либо конкретных естественных языков. Тем не менее, обнаруженные нами элементы философии диалога очень тесно связаны с особенностями известных нам языков. Эта связь, очевидно, требует серьезного фунда-

ментального исследования, для которого здесь нет места. Однако уже сейчас видно, что философия диалога может дать очень много для теоретической лингвистики и, вероятно, не меньше получить от нее. Пока же мы будем следовать базовым языковым интуициям, оставив данный увлекательный предмет для дальнейшего исследования в будущем.

Рассматривая триаду лиц как совокупность фундаментальных металингвистических позиций, мы можем поставить вопрос о том, какова связь лица с другими языковыми категориями.

Множественность (троичность) лиц, очевидно, требует, наряду с лицом, включения в систему языка и мышления числа. Единственность и множественное числа отражают тот факт, что в языке и мышлении лица выступают и отдельно и в совокупности.

Когда говорят о философской значимости личных местоимений, то иногда наряду с местоимениями Я, Ты, Он приводят местоимение 1-го лица множественного числа – Мы. Понятно, что Мы не сводится к выражению идеи множественности Я в диалоге. Несколько Я еще не обозначает Мы. Мы – это суперпозиция первых лиц в рамках Я-Ты-отношения.

Таким образом, в языке наряду с личными местоимениями единственного числа появляются местоимения множественного числа – Мы, Вы, Они. Множественное число привносит в диалог совершенно новую идею. Суперпозиция порождает новую позицию.

К примеру, сочетание множественности и асимметрии лиц приводит нас к необходимости наличия у лиц рода. Как именно связана асимметрия лиц с грамматическим и антропологическим родом (полом) – это предмет специального исследования, но сама такая связь представляется весьма интересной.

Другой пример, это необходимость понимания языка как стационарной процессуальности. Язык может сохраняться как реальность, только если он находится в постоянном движении. Таким образом, получается, что время является не внешней по отношению к языку реальностью, а необходимой внутренней характеристикой диалога. Опять-таки, как именно время связано с системой лиц, нужно исследовать. Бросается в глаза параллелизм двух триад:

¹ Связь лица с другими категориями языка и особенно со временем давно является предметом интереса лингвистики (см., напр.: [9, 285–291]). Логика диалога, как нам кажется, создаст совершенно новые возможности для исследования данного предмета.

Я – Ты – Он

Настоящее – Будущее – Прошлое

В свое время Герман Коген объяснил, что в местоимении Я слышится исключительно реальность настоящего времени. Я всегда сейчас!¹ Связь первого лица с настоящим временем привносит существенные коррективы в описание картины мира. Например, понятие одновременности оказывается весьма проблематичным. Действительно, каков смысл того, что происходит сейчас, но что абсолютно недоступно нашему восприятию? Ответ очевиден: недоступное сейчас – это будущее прошлое! Однако будущее прошлое никак не является актуальным настоящим.

Будущее время всегда связано с обращенностью и таким образом выражается в местоимении 2-го лица. Ты – это всегда предвосхищение. Второе лицо никогда не дано, но всегда ожидаемо. Любое действие, обращенное в будущее, предполагает обращение к иной субъективности.

Прошедшее время, более чем иное, выражает специфику 3-го лица. Анри Бергсон описывает продолжение прошлого в настоящем как память [10]. Таким образом, именно память дает нам взгляд на все существующее. Однако из выявленной нами связи представления 3-го лица для 1-го с его отношением со 2-м лицом очевидно, что механизм памяти не может быть сведен к воспроизводству прошлого. Процесс памяти всегда обращен к будущему и как таковой всегда является реконструкцией предполагаемого (в будущем) прошлого.

Ориентированная на онтологию наука, особенно классическая физика, не воспринимает отмеченных нами диалогических аспектов времени и сводит его к линейной последовательности перехода прошлого в настоящее. Физическое время не воспринимает специфики настоящего и будущего. Как редукция к прошлому, физическое время описывает только процессы, которые как бы уже произошли. Физическое время – это время мира вещей, т.е. мира редуцированного и обезличенного 3-го лица.

Диалогический подход требует понимания времени как двойного процесса. С одной стороны, время есть только у того, кто имеет настоящее, т.е. у 1-го лица. Это время обращено в будущее и реконструирует прошлое. Оно, вероятно, имеет циклическую природу.

¹ Об этом же говорит и приведенное в подразделе 3 изречение из Пиркей Авот. См. с.12 данного текста.

Наряду с этим имеется внешнее время – время источника, – в которое погружено настоящее. Оно имеет трансцендентный по отношению к настоящему характер. Понятно, что в диалогическом процессе оба времени связаны и составляют целое.

В отличие от классической, современная физика рассматривает реальность не только в ее завершенной, законченной форме, но и как актуальность. Это нас обнадеживает в плане диалогических исследований структуры пространства и времени. Переход от онтологии к диалогу обещает существенное продвижение в понимании не только физических, но и химических, биологических, психологических, социальных, исторических, литературных процессов.

10. Герменевтика диалогической речи

Переход от аристотелевской онтологии к философии диалога предполагает также и переход от аристотелевской герменевтики к герменевтике диалогической речи.

Хотя разговоры о герменевтике как о новой методологии гуманитарных наук ведутся уже сто лет, вся необходимая работа по пересмотру соответствующей этой герменевтике первой философии так и не была проделана.

Первым и наиболее фундаментальным положением герменевтики Аристотеля является утверждение о знаковой природе речи. Трактат “Об истолковании” (“Герменевтика”) начинается с утверждения, что речь – это сочетание знаков, обозначающих представления в душе, которые являются подобиями реально существующих предметов (см.: “Об истолковании” 16a3 [3, 93]).

Данная схема Аристотеля “предмет – представление – знак” связана для него со всей его онтологической философией. Под речью понимается не вообще любая речь, а лишь та, которая удовлетворяет определенным онтологическим критериям. Аристотель ее называет высказывающей речью (λόγος ἀποφαντικός). Высказывающая речь или пропозиция – это речь, которая может быть только истинной или ложной. В соответствии с онтологической концепцией Аристотеля, “логос апофантикос” является не чем иным, как речью о сущем (λόγος τῆς οὐσίας), т.е. выражает сущность существующих предметов. Таким образом, Аристотель превращает пропозиционную высказывающую речь в главный нормативный для науки дискурс, а все остальное должно сводиться к нему.

Высказывающая речь Аристотеля на тысячелетия оказывается основной моделью для понимания речи вообще. В соответствии с ней строятся философские системы, грамматические и психологические теории, даже литературные каноны и системы законодательства. Понятно, что власть аристотелевой герменевтики основывается на том, что она идеально описывает сущее. Необходимо, однако, задать себе вопрос о цене, которую мы платим за отказ от герменевтики иных форм речи – не пропозиционных. Чтобы выскнуть в суть того переворота, который осуществляет Аристотель, нам нужно немного глубже понять его рассуждения и поставить их в исторический контекст эпохи.

Итак, в “Герменевтике” Аристотель заявляет (17a3): “Но не всякая речь есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо; мольба, например, есть речь, но она не истинна и не ложна. Итак, прочие [виды] речи оставлены здесь без внимания, ибо рассмотрение их более подобает искусству красноречия или стихотворному искусству; к настоящему исследованию относится высказывающая речь”.

Двигаясь по следам данного текста в поисках герменевтики диалога, мы должны, очевидно, обратиться к тем наукам, которые занимаются невысказывающими формами речи – то есть к поэтике и риторике. Здесь Аристотель, как и обещал, приводит более широкий список форм речи, только вот исследование их метафизической природы отсутствует (1456b10): “В том, что касается речи, есть один вопрос, принадлежащий искусству произнесения и знатокам сго строя. Это — обороты речи: что есть приказание, мольба, рассказ, угроза, вопрос, ответ и тому подобное. Знание или незнание таких вещей не навлекает на поэтическое искусство никакого упрека, стоящего внимания. Действительно, можно ли счесть ошибкой то, в чем Протагор упрекает [Гомера], будто в словах “Гнев, богиня, воспой...” он хочет выразить мольбу, а выражает приказание, ибо-де указывать, что делать и чего не делать, есть приказание”¹.

Содержащиеся в данном пассаже признания Аристотеля трудно переоценить! Во-первых, здесь сформулирован подробный перечень форм невысказывающей речи: приказание, мольба, рассказ, угроза, вопрос, ответ. Не вызывает сомнения, что перед нами пусть не полный, но список форм диалогической речи. Случайно ли он

¹ См.: Аристотель. Поэтика, 19. Пер. М.Л. Гаспарова. Цит. по: [4, 148].

возникает в полемике с Протагором? Диоген Лаэртский сообщает нам о Протагоре очень важную информацию (IX54): “И это он выделил четыре вида речи – пожелание, вопрос, ответ и приказ (другие выделяют их семь: рассказ, вопрос, ответ, приказ, сообщение, пожелание, обращение), назвав их основами речи” [22, 376].

Итак, Аристотель вспоминает в своей “Поэтике” Протагора совсем не случайно. Их полемика выходит далеко за пределы интерпретации разных форм речи. За герменевтическим спором скрывается спор метафизический. Превращая высказывающую речь в основную и выводя другие формы речи из сферы серьезной науки, сводя их к “внешнему способу выражения”, Аристотель рассматривает реальность в первую очередь как существующее само по себе и ни от чего не зависящее сущее. Понятно, что в своих построениях он вступает в резкий конфликт с Протагором, который говорит, что человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют.

Спор с этим открыто антионтологическим утверждением Протагора в “Метафизике” почти сводится к анекдоту (см. 1007b23; 1009a; 1053b и др.). Однако, как мы видим, речь идет о крайне серьезных вещах. Протагорова герменевтика несвязывающей, чело­вечески ориентированной речи включает в себя все то, что было отброшено онтологией, т.е. вопросы, ответы, молитвы, приказания, просьбы, рассказы.

Таким образом, сводя в своей герменевтике язык к совокупности знаков, Аристотель заранее рассматривает его как чисто онтологическую реальность.

После того как мы немного разобрались в основании Аристотелевой герменевтики высказывающей речи (логос апофанτικός), мы можем более основательно поставить вопрос о герменевтике диалога.

В диалоге разные формы речи выражают соответствующие типы отношений между говорящими лицами. Например, приказ, вопрос, приветствие, зов представляют собой сравнительно простые формы обращения 1-го лица ко 2-му. Ответ является довольно сложной формой речи, предполагающей продолжение начатого действия. Рассказ является формой речи, в которой участвующие в речи собеседники как бы скрыты, и действие является осмысленным независимо от того, кто о нем рассказывает.

Особенностью онтологической высказывающей речи Аристотеля является то, что значения всех используемых в этой речи понятий заранее даны и не меняются в процессе речи. В отличие от этого, в диалогической речи значения формируются в процессе речи.

Обозначим три лица, 1-е, 2-е и 3-е — I, T, H (в соответствии с английскими названиями соответствующих местоимений — I, Thou, He). Тогда предмет H будет выражаться как предмет h для говорящего I(h) в его обращении к присутствующему T, что будет выражаться отношением:

$$H: I h = IT * T h$$

Если отношение IT обозначить стрелочкой \xrightarrow{h} , получается:

$$H: I h \xrightarrow{h} T h$$

То есть, предмет H в диалоге IT есть то скрытое (H) для говорящего (I), что раскрывается в его отношении (IT) со скрытым (H) для присутствующего (T).

Получается, что в предмете H имеются две стороны, одна hi дана I непосредственно, она выражается отношением IH, другая же сторона H, а именно ht, дана I его отношением с T. Взаимодействие этих сторон является важнейшим для определения природы H для I. Парадокс состоит в том, что в hi H выступает для I в позиции скрытого (третье лицо — оно), I только фиксирует факт H, но не знает о нем ничего, даже не знает, есть ли он. В ht H для I оприсутвляется, раскрывается. Ведь для I происходит совпадение значений hi и ht, что делает в рамках IT отношения H реальным предметом.

Понятно, что формула H: Ihi \xrightarrow{h} Tht выражает только самое простое отношение IT. В рамках этого отношения hi и ht приравниваются друг другу. Но уже тут они принципиально отличаются своей позицией в диалоге. В целом же исследование отношения Hi и Ht является одной из важнейших задач познания.

Рассмотрение речи не как совокупности знаков, а как системы диалогических актов позволяет многое понять о реальной жизни языка.

Во-первых, мы осознаем, что само утверждение о существовании вещи требует особой диалогической процедуры, той самой, которую Кант называл "полаганием". Привычный здравый смысл сразу же возражает, ведь вещь или существует, или нет. Однако так по Аристотелю. В диалоге существование вещи задается некой операцией с валентностью H.

Предположим, у нас имеется некоторое сообщество W, тогда вещь M в данном сообществе можно считать существующей, если

для любого соотношения $wiwt: wi M \xrightarrow{ii} wt M$. Данная операция, которая, надо полагать, неплохо описывает имена существительные в языке, имеет один недостаток. Отношение \xrightarrow{ii} как бы задано в системе, но как именно оно осуществляется — не определено.

Предположим, что это отношение выражается в некотором действии P (т.е. $P: \xrightarrow{ii}$). При этом для всякого wi, wt из W будет действовать соотношение $wi p \xrightarrow{ii} wtp$. С одной стороны, мы получили то же самое соотношение, но в нем отношение IT является определенным. Если рассмотреть лингвистический смысл последнего соотношения, то ясно, что оно больше подходит для описания глагола, чем существительного. Ведь P — это согласованное для I и T действие I на T , которое выражает \xrightarrow{ii} .

Понятно, что оба рассмотренных нами случая описывают одну и ту же ситуацию. Почему же мы определили M как имя существительное, а P как глагол? Ответ на этот вопрос состоит в том, что простейшая форма имени (имя собственное) и простейшая форма глагола (указание, приказ) имеют одинаковую логическую форму. Собственную речевую ситуацию, которую мы описали, можно назвать “звание/название”, она соответствует самому простому состоянию языка, и, возможно, именно с нее начинается язык¹.

Наши рассуждения, конечно, не могут заменить серьезное исследование в области теоретической лингвистики. Они являются, скорее, методологическим обоснованием такого исследования. Любопытно, однако, что они помогают нам практически сразу понимать важные явления языка. Так, мы видим, что мир глаголов тяготеет к прямому выражению IT -отношения, а мир существительных к сохраняющимся в рамках этого отношения N . Иными словами, глагол выражает согласованное в диалоге действие, а существительное — согласованный предмет действия. При этом существуют такие области языка, в которых обе названные части речи практически сходятся.

¹ Звание/зов является архаичным элементом языка, из которого, вероятно, вырастают и глагол, и имя. Как чистое выражение IT отношения зов почти отвлекается от элемента N . Даже простое осуществление шума может выражать зов. Однако какой-то N для зова необходим. В глаголе взаимодействие между I и T понимается как определенное содержание, а имя выражает перенесение содержательного межличностного отношения на предмет этого отношения N . Имя или название — это то, как лица I и T в своей коммуникации согласованно зовут N .

То, что во многих языках простые формы повелительного наклонения совпадают с инфинитивом, отражает факт, что эти формы выражают простые коммуникативные акты ИТ. Эта связь, например, очевидна в армейском контексте (стоять, молчать), но проявляется и в других случаях (играть, плыть, жить). Общим качеством всех таких глаголов является то, что они очень сильно привязаны к ситуации.

Из всего сказанного становится ясно, что речь в целом осуществляется в системе меняющегося бытия. Процесс речи выражается в раскрытии скрытого и в сокрытии раскрытого, при этом скрытое и раскрытое отнюдь не тождественны изначально, но постоянно приравниваются в процессе диалога. Аристотелева герменевтика рассматривает бытие как неизменное. Для Аристотеля речь занята раскрытием известного заранее содержания сокрытого. Таким образом, получается, что герменевтика диалога, в отличие от аристотелевской герменевтики высказывающей речи, занимается описанием речевой динамики.

Понятно, что не только простые, но и сложные формы речи выражают конкретные коммуникативные ситуации, осуществляющиеся в речевых актах. Например, вопрос, будучи формой просьбы или приказа, содержит и обращенность к предмету, по поводу которого он осуществляется. Вопрос представляет собой высказываемую говорящим (1-м лицом) присутствующему (2-му лицу) просьбу об оприсутствовании скрытого (3-го лица). При этом предполагается, что скрытое для 1-го лица является присутствующим для 2-го. Ответ, как и вопрос, является речевым действием. Он выражает по отношению к говорящему (1-му лицу) оприсутствование для него другим присутствующим (2-м лицом) первоначально сокрытого (3-го лица).

За любым речевым актом стоит конкретная коммуникативная диалогическая ситуация. Очень важной для понимания природы языка формой речи является рассказ. Он выражает саму коммуникативную ситуацию отношения лиц и, таким образом, является речевым сегментом, отрывающимся от привязки к отношениям конкретных говорящих. В рассказе говорящий (автор) в своем обращении к присутствующему (слушателю, читателю) замещает себя в скрытом (герое). Таким образом, наличие действующего лица в повествовании является выражением содержащегося в повествовании актуального диалога.

Значения устойчивых в данном коммуницирующем сообществе речевых сегментов (текстов) определяются посредством других текстов. Каждый текст выражает определенную коммуникативную ситуацию, такая ситуация может быть как достаточно простой, так и очень сложной. Одни тексты вызывают к жизни другие тексты. Совокупность возможных в данном коллективе текстов есть язык.

11. Философия диалога и ее отношение к математике

Преодолевая присущий классической науке онтологизм, философия диалога открывает новые перспективы для математики. Если объекты, структуры и формы понимаются не как онтологическая данность, которую мы можем исследовать, а как результат отношений лиц, которые мы можем воспроизводить, то математика получает новый стимул для своего развития и в некоторой степени возвращает себе свой первоначальный статус “царицы наук”.

Центральным для построения диалогической математики является вопрос о природе формализма. Если для Аристотеля форма – это выражение онтологической данности вещи (“суть бытия вещи”), а для Канта – априорное выражение субъект-объектных отношений, то для философии диалога форма – это самовоспроизводящийся процесс отношений лиц.

Аристотелевская и, особенно, кантовская теории формы создают благоприятные предпосылки для исследования формализма. Как бы вынося саму вещь за скобки, Кант делает предметом своей трансцендентальной диалектики то объективное, которое уже содержится в субъективном. Таким образом, имеющие чисто логический характер формальные структуры оказываются идеальным языком для выражения реального мира.

Однако этот подход в некоторой степени возвращает нас к платонизму, который позволяет исследовать уже имеющиеся у нас формы, но не решает вопрос об их происхождении.

Так, рассматривая пространство и время как априорные формы чувственности, Кант не дает нам метода в исследовании реальной структуры пространства и времени. По этой причине, ему было очень легко принять ньютоновское пространство и время в качестве абсолютного.

То же самое происходит с понятиями количества и качества. Как формы мышления они получают обоснование, но не определяют метод исследования.

Тот корректив, который вносит в кантианство Герман Коген, позволяет совершенно иначе подойти к вопросу о формализме. Для Когена форма — это не реальность, не априорная данность, а процесс. Множество возникает в процессе умножения и деления в широком смысле, пространство и время — это факторы в субъект-объектном процессе, а не априорная данность.

В философии диалога формализм интерпретируется как процессуальность. Предметы опредмечиваются и формы формируются в рамках ИТ-отношений по поводу Н.

В данном контексте целесообразно различить форму и структуру. Структурой обладают объекты, форма же является выражением субъективности. В соответствии с философией диалога, каждый объект Н имеет внешнее соотношение с другими объектами h_1, h_2, \dots, h_n , которое можно интерпретировать как структуру. Таким образом, структура это особая функция \mathfrak{Z} , которая выражает отношение ИН, такая, что $ИН = \mathfrak{Z}(h_1, h_2, \dots, h_n)$ ¹. Одновременно, объект Н имеет внутреннее скрытое содержание, которое выразится через отношения ИТ и ТН.

Это выражение объекта не так, как он дан в восприятии, а так, как он задан изначально в отношении и есть его форма. Она описывается как $ИТ * ТН$. Если предположить, что ТН, так же как и ИН, выразится функцией Ψ , то получается, что форма объекта Н для I есть не что иное как $ИТ * \Psi(h_1, h_2, \dots, h_n)$. Если так, то уже известное нам соотношение, выражающее процесс диалога, $ИН = ИТ * ТН$ получает вид

$$\mathfrak{Z}(h_1, h_2, \dots, h_n) = ИТ * \Psi(h_1, h_2, \dots, h_n) \text{ или}$$

$$\mathfrak{Z}(h_1, h_2, \dots, h_n) \xrightarrow{''} \Psi(h_1, h_2, \dots, h_n)$$

Данное соотношение можно интерпретировать как точное соответствие структуры объекта форме диалога по поводу этого объекта.

Из этих рассуждений мы можем сделать два важных вывода, один логического и другой физико-математического порядка.

Итак, в логике диалога мы имеем дело с преобразованием в процессе диалога формы, которая сопровождается преобразованием

¹ Если попробовать для описания диалогического процесса использовать язык теории категорий, то становится понятно, что восприятие 1-м лицом (I) третьего лица (Н) — это отношение двух категорий, т.е. функтор. Аналогично обстоит дело с восприятием 2-м лицом (Т) того же самого 3-го лица (Н). Таким образом получается, что процесс диалога описывается как категория двух функторов, т.е. естественное преобразование.

объектов и структур. Диалог состоит в трансформации способа представления объектов. Случай диалога с самим собой даст нам рефлексивную логику, которая рассматривает трансформацию способа выражения объектов и структур в соответствии с требованиями логического процесса. Нетрудно понять, что известные нам дедуктивные, индуктивные и диалектические логики являются частным случаем рефлексивной логики¹.

Что касается физико-математических наук, то логика диалога требует отказаться от постулирования структур и объектов, а заниматься исследованием форм, в рамках которых эти объекты и структуры реализуются.

В качестве первого побочного следствия данного подхода необходимо указать преодоление радикального разрыва, до сих пор имеющегося в науке между физикой и математикой. Этот разрыв является простым следствием разделения между объектами и структурами в онтологизме. Традиционно считается, что математика занимается исследованием таких объектов (которые можно назвать абстрактными), структура которых полностью описывается их формой. Физика, напротив, всегда занималась объектами, структура которых содержит неформальные элементы, т.е. такими, в которых отношения ИИ и ТИ не сводятся к логическому процессу, происходящему в рамках отношения IT.

В общем случае, диалогический процесс предполагает значимость всех трех типов отношений. В его рамках меняются и объекты, и структуры, и формы. Однако между этими тремя характеристиками диалогического процесса имеется существенная связь. Поэтому расширение описания процесса в общем случае приводит не к усложнению, а к упрощению системы.

Дело в том, что объекты структурируются не произвольным образом, а в соответствии с формами, в которых они реализуются. Например, различение элементов целого не может быть произвольным. Отсюда, кроме традиционной теории чисел, которые образуются в рамках привнесенного извне правила, можно рассматривать числовые структуры, которые образуются в соответствии с самой формой процесса различения. Эта область, которую мы называем арифмологией, насколько можно судить по сохранившимся-

¹ Об основах рефлексивной логики я писал в 80-е гг. в ряде работ, из которых были опубликованы следующие: [1; 18; 19]. Очевидно, рассмотрение рефлексивной логики в контексте философии диалога требует новой формулировки этого направления.

ся источникам, являлась идеологической основой пифагореизма. На качественном натурфилософском, а также на литературном уровне, арифмологический подход хорошо разработан в определенных направлениях культуры, но предметом научного исследования он пока так и не стал.

Кроме нового отношения к логико-математическим вопросам, философия диалога открывает новую страницу в исследовании пространства и времени.

Поскольку любые предметы H (h_1, h_2, \dots, h_n) в рамках логики диалога понимаются как элементы процесса отношения лиц, то процесс различения предметов связан с изначальным различием лиц, участвующих в диалоге. Таким образом, пространство является фактором различия лиц. Аналогично, будучи аспектом процесса отношения лиц, который всегда предполагает обращенность речи, предмет H необходимо определяется в рамках отношения во времени. Таким образом, время является проявлением фактора обращенности речи.

Важно отметить, что логика диалога позволяет рассматривать любые структурные отношения в предмете не как внешние ему, а как часть диалогического процесса, конституирующего предмет. Так, диалогический подход не позволяет нам постулировать существование множеств. Множественность объектов является аспектом их различения в процессе диалога лиц. Это можно сказать и о структурах. Объекты не могут структурироваться как попало, но только так, как это возможно в рамках диалогического процесса.

Приведем несколько примеров, которые показывают недопустимость в физико-математических рассуждениях простого постулирования объектов и структур. Как известно, процедура измерения в математике предполагает сопоставление как минимум двух независимых величин, одна из которых может быть принята за единицу. Однако пространственная реализация двух независимых величин предполагают существование как минимум трех независимых точек. Из этого следует, что измерение величин возможно только на плоскости, а на линии величина имеет чисто условный характер, и реально она определяется посредством проекции¹.

Иными словами, чтобы какое-то понятие (в нашем случае – величина) имело смысл, в данном диалогическом процессе должны быть параметры, позволяющие это понятие определить. Из этого

¹ Здесь уместно вспомнить про апорию Зенона, который еще 2500 лет назад убедительно показал, что понятия пространства, времени, количества не относятся к самим предметам, а связаны с внешними этим предметам процессами.

достаточно очевидного утверждения следует поразительный вывод, что некоторые кажущиеся нам базовыми понятия лишены необходимых для их определения объектов и структур, и поэтому совершенно бессмысленны.

Из рассуждений, аналогичных вышеприведенным, вытекает невозможность определения скорости в пространстве менее трех измерений. Ведь для сравнения нескольких движений нам нужно не менее четырех независимых точек. Получается, что скорость материальной точки, движущейся по прямой или на плоскости, является результатом проецирования из трехмерного пространства.

Аналогично рассуждая, мы приходим к выводу, что для описания непрерывности величин, если они неподвижны, необходимы три измерения, а если они движутся – четыре. Дело в том, что понятие непрерывности требует постулирования произвольной точки, находящейся между двумя данными, а это ведет к требованию дополнительного измерения. Подобное происходит и с процессом одновременного измерения скорости и координаты и т.д.

Приведенные примеры призваны показать, что рассмотрение формальных структур с точки зрения диалогических процессов, в которых эти структуры актуализируются, приводит к новому взгляду на формализм как таковой и на его отношение к так называемому внешнему миру, который этим формализмом описывается. Пространство, время, количество, качество и т.д. из внешних характеристик объекта превращаются во внутренний фактор логического процесса. В данном контексте мы можем надеяться, что диалогический подход порождает новые возможности в исследовании областей, традиционно связанных с онтологией, особенно тех, в которых онтологический метод ведет к появлению противоречий и парадоксов.

12. Философия диалога и теоретическая биология

Мы пытались показать, что философия диалога создаст новые возможности для исследований в таких классических областях теоретического знания, как физика и математика. Очевидно, что диалогизм обладает большим потенциалом в логике и теоретической лингвистике. В данном контексте уместен вопрос о применимости диалогического подхода в биологии, которая до настоящего времени находится в сфере влияния перипатетизма.

Вопрос можно поставить иначе: может ли дать философия диалога основания для теоретического подхода в области биологии.

Проблема тут очевидно состоит в том, что живые существа оказываются в пограничном положении по отношению к концепции диалога. Если все человеческое является носителем диалогизма, а все физическое его предметом, то биологическое сочетает в себе обе позиции. С одной стороны, очевидно, что животные и растения находятся в процессе постоянной коммуникации друг с другом и с человеком. С другой стороны, понятно, что диалогический подход, развиваемый нами выше, имеет антропный характер. Индивидуальным “Я”, личностью обладает именно человек. В еврейской средневековой философии человек называется “медабер”, т.е. говорящий, первое лицо. Животные вряд ли обладают первым лицом в собственном смысле слова¹.

Попытки создания теоретической биологии в XX в. осуществлялись в двух направлениях. Одно из них прямо или косвенно было связано с достижениями теоретической физики². Другое направление основано на выявлении специфики отношений живых существ с окружающей средой. Пионером в этой области являлся выдающийся немецкий ученый, живший в Тарту – Якоб фон Икскюль. Он считается также основоположником биосемиотики (см.: [80; 79; 68]). В контексте данной темы необходимо отметить работу семинара по теоретической биологии, а впоследствии по биогерменевтике под руководством С.В. Чебанова в С.-Петербурге [46, 33–38].

Применение семиотических методов в отношении живых существ, как и рассмотрение их с позиции философии диалога порождает сомнение – не являются ли данные подходы непропорционально антропоморфными? Не переносим ли мы на животных чисто человеческие понятия и категории? Чтобы ответить на эти вопросы, нам необходимо немного глубже соотнести между собой диалогические и биологические процессы. Совершенно понятно, что диалог в том виде, в котором он происходит у людей, не свойственен

¹ Наше утверждение не предполагает отрицания индивидуальности и элементов персональности в животном мире. У этологов существует немало исследований на данную тему. Наша задача как раз и состоит в том, чтобы понять, какова специфика коммуникации на биологическом уровне.

² Широко известна в данном отношении работа Э. Шредингера «Что такое жизнь». Еще до написания этой книги Эрвином Бауэром была предпринята попытка создания биологической теории, основанной на исследовании особенностей физических процессов в живых организмах. См.: [5; 47].

животным. Однако философия диалога как метод значительно лучше подходит для изучения жизни, чем онтология.

Первое, на что стоит обратить внимание, это то, что тело живых существ уже само является носителем особого рода информации, позволяющей им взаимодействовать с окружающим миром. Если использовать терминологию формы и структуры (см. подраздел 11), то можно сказать, что структура организма отражает форму его взаимодействия со средой. Хотя диалога как такового не происходит, сама трансформация в процессе жизнедеятельности форм и структур живого существа имеет с диалогом много общего.

В прошлом нами был введен термин “энлогия”¹ для обозначения структуры организма, выражающей форму его существования. В отличие от информации, которая выражает только внешний объектный аспект формы, энлогия выражает ее динамический, или, если угодно, диалогический аспект.

Понятно, что энлогия свойственна человеку, как и всем другим живым существам. Но в ней имеются особенности, отличающие ее от диалога, в том виде, как он происходит у человека. Энлогия не предполагает персональной рефлексии. Как и человек, все живые существа постоянно находятся в процессе решения задач. Однако часть этих задач решается не специальным аппаратом личного сознания, а всем единством организма данного существа. Сама телесная структура организма уже содержит форму его существования и, тем самым, основу для решения задач. Выражаясь метафорически, можно сказать, что энлогия это текстовость живого организма. В отличие от того, что происходит в человеческом мышлении и языке, диалогические процессы в биологии осуществляются в самом теле живых существ.

Таким образом, получается, что предметом теоретической биологии, опирающейся на идеи философии диалога, оказывается трансформация организма в процессе его жизнедеятельности. Этот процесс, хотя и не является диалогом в собственном смысле, но имеет очень близкую к диалогу динамику и описание. Энлогия предполагает существование собственного времени и собственной пространственной структуры организма. Эта структура, вполне ве-

¹ Данный термин был введен на Семинаре по теоретической биологии в С.-Петербурге в начале 80-х гг. в беседах с коллегами С.В. Чебановым, В.А. Дымшицем и другими. В дальнейшем С.В. Чебанов внес в понятие энлогии много важных уточнений. См.: [51, 439–466; 38; 45, 19–40] и др.

роятно, может оказаться предметом исследования динамической диалоговой математики, о которой мы писали выше.

Главная особенность живых существ, отличающая их от обычных предметов внешнего мира, состоит в том, что они являются самостоятельными источниками действия, а не только предметами воздействия внешних сил. Хотя животные не являются личностями в человеческом смысле, и не по отношению к ним мы мерим мироздание, но все-таки нечто личное в них присутствует, а без жизни как таковой ни мир, ни сознание не мыслимы.

13. Философия диалога и антропология

Переходя от рассмотрения естественных наук к гуманитарным, мы должны отметить, что сама пропасть между ними возникла вследствие безоглядного господства онтологии. Для Аристотеля радикальное разделение на теоретические науки, искусства и практические науки является следствием различия между естественно существующими предметами и искусственно создающимися. Однако с точки зрения диалогизма все предметы формируются и приобретают свой облик в результате взаимодействия участников диалога, т.е. отчасти искусственно. Вероятно, стоит начать разговор о приложении философии диалога к наукам о человеке с психологии и социологии.

Онтология предполагает, что существование имеет сугубо индивидуальный характер, диалогизм же понимает его как форму совместности. Таким образом, разрыв между социологией и психологией в рамках диалогической методологии тоже должен быть устранен. Если рассматривать антропологию как фундаментальную науку о человеке с точки зрения философии диалога, то в ней социальные и психологические исследования должны рассматриваться как составляющие единого целого.

Как мы уже выяснили, элементарная психическая деятельность человека имеет принципиально коммуникативный характер. Даже различные предметы внешнего мира предполагает определенные диалогические процедуры. Тот факт, что большая часть человеческих знаний является результатом обучения, не представляется простой случайностью. Мышление социально по своей природе.

Социальные и индивидуальные моменты в мышлении и деятельности человека глубоко связаны друг с другом. Для того чтобы стать индивидом, я должен научиться диалогу с самим собой. Та-

ким образом, процесс индивидуации является частью процесса социализации.

Каждый человек содержит в себе все три лица как валентности своей коммуникации с самим собой и с другими. Мое собственное Я, то есть Я говорящее, выступает в качестве узла коммуникации и рефлексии. Однако Я является также и адресатом речи, в том числе собственной. Это присутствующее во мне мое внутреннее Ты вступает со мной в диалог и поддерживает мое обращение к себе. Наконец, моя обращенная ко мне же речь предполагает наличие во мне еще одного скрытого Я, моего Он.

Скрытое Я, мое внутреннее третье лицо «Он-Я», совсем не обязательно нужно, подобно Фрейдю, описывать как безликое Оно¹. Очевидно, что скрытое Я человека является важнейшим элементом его внутренней коммуникации и основой формирования внутреннего мира личности. Взаимоотношение с ним может иметь и травматический характер, но, в целом, именно оно выступает в качестве основы психической жизни. Скрытое Я можно сравнить с человеческим телом². Тело оказывается местом всех человеческих болезней именно потому, что в нем сосредоточена человеческая жизненность. Аналогично обстоит дело и с внутренним скрытым человеческим Я.

Мы уже писали, что лицо предполагает род, поэтому отношение Я-Ты на уровне валентностей задает пару Он-Она. Обращение к другому предполагает также антропологическую инаковость этого другого. Асимметрия пола проявляется и на социальном, и на внутринеупсихологическом уровне. Мое внутреннее Ты асимметрично моему Я. В данном случае юнговские анима и анимас обретают существенную теоретическую поддержку.

Психическая жизнь человека протекает в системе межличностных отношений разного уровня:

- Я, мысленно обращающийся к Тебе;
- Я, мысленно обращающийся к самому Себе;
- Я, мысленно обращающийся к Себе по поводу Его;
- Я, мысленно обращающийся к Тебе по поводу Его;

¹ Как мы отмечали выше, понятие «Оно» (Es) использовал уже Кант. О соотношении теорий «Оно» у Ницше, Гродека, Фрейда и Бубера см.: [20].

² Любопытно, что на иврите, где грамматическая терминология разработана в средние века, грамматическое лицо обозначается словом *всу*, которое буквально значит «тело».

Я, мысленно обращающийся к Тебе другого пола и т.д.

Сама по себе личность человека представляет собой сложный организм, обращенный внутрь и вовне.

Диалогическое понимание человека требует его рассмотрения не как совокупности частей, а как обращенной к самой себе и окружающему миру личности. В этой личности мышление, речь и деятельность, направленная на непосредственное изменение внешнего мира, представляют собой глубокое единство.

В своем мышлении человек зачастую отвлекается от внешнего мира, обращает свою мысль на самого себя, выносит за скобки какой бы то ни было опыт. Такого рода диалог с самим собой является необходимой частью интеллектуальной и психической жизни. Однако нужно помнить, что этот диалог происходит на фоне взаимоотношений с окружающим миром, как на речевом, так и на деятельностном уровне.

Соотношение мышления, речи и деятельности – очень сложный, но важнейший момент человеческой жизни. Иногда в прошлом возникали иллюзии, что силой одного мышления, без речи и действия человек может достичь самореализации. Однако весь опыт науки Нового времени показывает, что отделение мышления от речи и деятельности может носить только временный и вспомогательный характер.

В контексте философии диалога нам совершенно понятно, что никакое внутреннее мышление в долгосрочной перспективе невозможно без выхода наружу, обращения к другому и к другим, и, таким образом, без деятельности во внешнем мире. Отсюда следует, что объединение мышления и речи и отделение их от деятельности, столь характерное для науки, пронизанной духом метафизики, является своего рода иллюзией.

Человеческая жизнь представляет собой диалогическое творчество. Продумывая нечто внутри своего сознания, я прямо и косвенно обращаюсь к другим и, тем самым, обращаюсь к речи и действию. Мои скрытые от меня речевые структуры (тексты) в процессе моего мышления приводятся в движение и приводят меня к постижению новых, неизведанных доселе смыслов. Наряду с моим внутренним текстом, передо мной всегда наличествует текстовое многообразие, которое делает возможной мою связь с внешним миром. Внутренние и внешние тексты – это разные стороны единого целого, как структуры и формы, о которых мы писали выше.

Человек – это всегда Я, обращающееся к самому себе и другим, и это всегда Мы, внутри которых происходит мировое человеческое творчество.

Социальность феномена человека является фактом до сих пор не оцененным по достоинству наукой. Открытие индивидуального характера человеческой персональности превратило Новое время в эпоху эгоцентризма. Выпячивание индивидуальности Я, господство субъективности в культуре привели европейскую культуру к фатальной оппозиции индивидуализма и коллективизма, наиболее значительным выражением которой являются два ярчайших философа II пол. XIX в. – Ницше и Маркс. Материализм и пренебрежение к объекту исследования отражают всю глубину того коллапса, в котором оказалась теория субъективности в европейской культуре Нового времени. Презренье Ницше к человеческому Я и превращение Марксом человеческого коллектива в объект воздействия неотвратимых исторических законов показывают, к каким пагубным парадоксальным следствиям приводит онтология без ограничений.

Мы – это не просто расширение действия первого лица до уровня коллектива. Без осуществляющейся в Мы системы отношений Я-Ты, Я-Он, Я-Она, Мы является просто фикцией. Герман Коген писал, что человек обретает свою человечность именно в своей обращенности к другому человеку. Эта мысль пронизывает всю диалогическую философию XX в. Человек вместе с человеком (Mittensch) является носителем универсальности. Именно общающийся человеческий коллектив, а не индивидуум, является носителем текстовости, а следовательно, всех идей, языка, культуры, знаний и пр. Но реализация всего этого осуществляется только в конкретной личности, потому что только личность может о себе сказать “Я” и обратиться к другому на “Ты”. Показательно, что “Мы”, “Вы”, “Они” говорят все те же личности, а не общество как таковое.

Вышеприведенные соображения показывают, почему изучение социальных групп – это не просто комбинаторика человеческих индивидов и не собирательство ярких экзотических культур. Человеческое сообщество является основным носителем человеческого смысла, а пренебрежение к сообществу есть лишь скрытая форма патологии эгоцентризма.

Из этого следует, что жизнь социальных макроструктур, таких как народ, государство, цивилизация, возможна только на основе взаимодействия малых творческих сообществ, таких как семья,

учебная группа, компания друзей и проч. На этой же основе развивается и экономическая деятельность.

Заблуждение, видящее в отдельном индивиду основную единицу социальной и политической жизни, имеет очень древнюю историю и восходит к платоновско-аристотелевскому онтологизму, который не находил между индивидом и обществом никакого настоящего посредника. Существующий сам по себе Абсолют сопричастен и отдельному индивиду, и обществу в целом. Однако эта сопричастность не имеет никакого выражения. Переход от совокупности индивидов к сообществу личностей делает Абсолют достижимым не в качестве универсального объекта, а в качестве актуального собеседника. Когда человек обращается к сокровищу, и когда слово Он уже не находит никаких явных референтов, человек оказывается в состоянии обращаться на Ты и к Абсолюту.

14. Философия диалога в системе наук

Восходящий к Аристотелю взгляд на философию как науку наук и искусство искусств существенно поколеблен в наше время. Изначально онтологическая аристотелевская метафизика позволяла философии претендовать на центральное место в системе знаний, однако господство онтологии привело к распаду культуры на многочисленные, не связанные друг с другом области. В итоге, место философии в современной культуре весьма сомнительно. Нам представляется, что диалогический метод может содействовать восстановлению внутреннего единства культуры. Ведь он не предполагает одинаковых критериев по отношению ко всему, а устанавливает мосты между всем.

Во-первых, диалогический метод восстанавливает связь философии и физико-математических наук, а также, как нам представляется, и связь этих наук друг с другом. Привнося диалогический человеческий фактор в саму реальность физического мира, философия диалога сближает естественные науки с гуманитарными. Антропность в форме измерения, систем отсчета, различительных функций обретает право жительства в физике и математике, а теория и эксперимент становятся не вспомогательной областью, а основой гуманитарных наук.

Психология, социология, экономика, политика, этика, антропология в контексте философии диалога из прикладных областей превращаются в фундаментальные науки.

Диалогический подход позволяет рассматривать человечество как единство творческих личностей и коллективов, которые обращены к познанию и творению высших реальностей.

В контексте философии диалога преемственность поколений представляет собой не техническую необходимость, вызванную порождением новых людей, а самую сущность культуры. Факт постоянного обновления и сохранения знаний превращает диалогическую педагогику в эпистемологическую дисциплину. Наше знание – это не только отображение некой предстоящей нам реальности, но и результат диалога с предшествующими поколениями. Отсюда следует необходимая внутренняя связь диалогизма и историзма.

Словесное творчество, включающее развитие языков и литератур, рассматривается философией диалога не как вторичная по отношению к мировой реальности деятельность, а, напротив, как сама сердцевина мироздания.

Диалогизм дает совсем новое основание для сосуществования религий и культур. Бог диалогизма перестает быть универсальной вещью – Первосущим, а становится универсальным Собеседником, к которому обращены уста и слух всех взывающих. При этом религии обретают возможность диалога, основанного не на компромиссе или попытке поглотить друг друга, а на приверженности совместному поиску истины.

В рамках диалогического подхода очевидно, что человечество не должно являться ни однородной массой, ни конгломератом. Взаимоотношения культур и контакты человеческих коллективов представляют собой не случайное обстоятельство, которое мы должны терпеть и принимать во внимание, а сами по себе являются напряженнейшей работой, труднейшим делом, выражающим саму природу человеческого сообщества.

Наконец, диалогизм возвращает человеческой личности ценность, основанную не на гипостазировании автономного индивида или коллектива, а на понимании открытости и личностности мироздания. В данном контексте мы можем нарушить молчание о самих себе, потому что я сам явлюсь для себя и для других основой и отправной точкой дела диалога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арефьев И.Б., Дворкин И.С. Рефлексивная логика и моделирование сложных транспортных систем / Проблемы системотехники и АСЧ. Межвуз. сборник. – Ленинград, 1984.

2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. – М., 1976. – Т.1.

3. Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Соч.: В 4 т. – М., 1978. – Т.2.

4. Аристотель и античная культура. – М., 1978.

5. Бауэр Э.С. Теоретическая биология. – М.-Л., 1935.

6. Бахтин М.М. Беседы с В.Д. Дувакшиным. – М., 2002.

7. Бахтин М.М. Собр. соч. – М., 2003. – Т.1.

8. Белов В.Н. Неокантианство. – Ч. 1: Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген. – Саратов, 2000.

9. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М., 1974.

10. Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 2006.

11. Библиер В.С. Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). – М., 1975.

12. Библиер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. – М., 1991.

13. Библиер В.С. От наукоучения – к логике культуры : Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1991.

14. Библиер В.С. На гранях логики культуры : Книга избранных очерков. – М., 1997.

15. Вольф Х. Метафизика // Христиан Вольф и философия в России. – СПб., 2001.

16. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. – М., 2003.

17. Гете И.В. Фауст / Пер. Б. Пастернака. – М., 1960.

18. Дворкин И.С. Коммуникация в языке // Принципы и методы логопедической работы. – Ленинград, 1984.

19. Дворкин И.С. Основания рефлексивной логики // Семидинамика : Труды семинара. – СПб., 1994.

20. Дворкин И.С. Ты и Оно. По следам Бубера и Фрейда // Вопросы философии. – 2002. – №2.

21. Дворкин И.С. Контуры философии Матвея Кагана // Учен. зап. Волгоградского института экономики, социологии и права. – Вып. 10. – Волгоград, 2009.

22. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.

23. Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. – СПб., 1995.

24. Дмитриева Н. Русское неокантианство : "Марбург" в России. – М., 2007.

25. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.

26. Жильсон Э. Бог и философия // Жильсон Э. Избранное : Христианская философия. – М., 2004.

27. Жильсон Э. Избранное. – Т.1. Томизм. Введение в философию св.Фомы Аквинского. – М., 1999.
28. Иванов Вяч. И. Ты еси // Иванов Вяч. И. Собр.соч. – Брюссель, 1979. – Т.3.
29. Каган М.И. О ходе истории. – М., 2004.
30. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия бога // Кант И. Соч. : В 6 т. – М., 1964. – Т.1.
31. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980.
32. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1999.
33. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб., 1997.
34. Коген Г. Теория опыта Канта. Гл. 16. Система критического идеализма // Вопросы философии. – 2006. – №4.
35. Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. – М., 1999.
36. Махлин В.Л. Я и Другой: к истории диалогического принципа в философии XX в. – М., 1997.
37. Рубинштейн С.Л. О философской системе Г. Когена // Историко-философский ежегодник. 92. – М., 1994.
38. Руссо Г.В., Чебанов С.В. Форма, стержень и энлогия кристаллов // Теория минералогии. – Л., 1988.
39. Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. – М., 2008.
40. Фейербах Л. Избр.филос.произв. – М., 1955. – Т.1.
41. Философия в средние века. – М., 2004.
42. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993.
43. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997.
44. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М., 1997.
45. Чебанов С.В. Герменевтические аспекты энлога как квазиперсонального взаимодействия // Прикладная и структурная лингвистика. – СПб., 1998. – Вып.5.46.
46. Чебанов С.В. История одного семинара // Пчела. – 1998. – №12.
47. Эрвин Бауэр и теоретическая биология (к 100-летию со дня рождения) : Сб. науч. трудов. – Пушкино, 1993.
48. Яковенко Б.В. Философская концепция Соломона Маймона // Мощь философии. – СПб., 2000.
49. Albertini F. Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. – Würzburg, 2003.
50. Bakhtin M.M. Toward a philosophy of the act. – Austin, 1993.
51. Chebanov S.V. Enlogue as Quasipersonal Interaction : Biohermeneutic Issues // European Journal for Semiotic Studies. – 1995. – Vol.7 (3–4).
52. Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. – Berlin, 1902.
53. Cohen H. Ethik des reinen Willens. – Berlin, 1904.

54. *Cohen H.* Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. – Wiesbaden, 1995.
55. Franz Rosenzweig's critique of Buber's I and Thou // *Modern Judaism*. – 1993. – №13 (2).
56. *Friedmann M.* Martin Buber and the Eternal. – New York, 1986.
57. *Gilson E.H.* L'Esprit de la philosophie médiévale. – Vrin, 1989.
58. *Gordon J.* Der Ichbegriff bei Hegel, bei Cohen und in der sudwestdeutschen Schule hinsichtlich der Kategorienlehre untersucht. – Teil I : Der Begriff des Denkens bei Hegel und Cohen : Diss. – Hamburg, 1926.
59. *Gordon P.E.* Rosenzweig and Heidegger : Between Judaism and German Philosophy. – Berkeley-Los Angeles-London, 2003.
60. *Heidegger M.* Sein und Zeit. – Tübingen, 1967.
61. Hermann Cohen's philosophy of religion : international conference in Jerusalem, 1996. – Hildesheim, 1996.
62. *Horvitz R.* Buber's way to I and Thou. – Heidelberg, 1978.
63. *Kajon I.* Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen. – Padova, 1989.
64. Kan ve'akhshav. – Yerushalayim, 1982 (иврит).
65. *Katsur I.* The Davos dispute : new aspects : the philosophy of Cassirer in light of his dispute with Heidegger. – Jerusalem, 2009.
66. *Kluback W.* The idea of humanity: Hermann Cohen's legacy to philosophy and theology. – Maryland, 1987.
67. *Kluback W.* The legacy of Hermann Cohen. – Atlanta, 1989.
68. *Kull K.* Jakob von Uexküll: an introduction // *Semiotica*. – 2001. – №134.
69. *Maimon S.* Versuch über die Transzendentalphilosophie. – Hamburg, 2004.
70. Martin Buber and his critics. – New York; London, 1981.
71. Martin Buber. Me'a shana lehadoto. – Tel-Aviv, 1982 (иврит).
72. *Massignon L.* La passion d'al-Halladj, martyr mystique de l'islam. – Paris, 1922.
73. *Melber J.* Hermann Cohen's philosophy of Judaism. – New York, 1968.
74. Mordekhai Martin Buber : Bibliografiya shel ktavav (1897–1978). – Jerusalem, 1980 (иврит).
75. *Nicholson R.A.* The mystics of Islam. – London, 1970.
76. The Philosophy of Martin Buber. – La Salle, Illinois, 1967.
77. *Poma A.* The critical philosophy of Hermann Cohen. – Albany, 1997.
78. *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlusung. – Haag, 1976.
79. Theoretische Biologie. – Berlin, 1920.
80. *Uexküll J.J.* Umwelt und Innenwelt der Tiere. – Berlin, 1909.
81. *Zank M.* The idea of atonement in the philosophy of Hermann Cohen // *Brown Judaic Studies*, Providence, 2000.

Дворкин І. Філософія діалогу у пошуках шляху.

Стаття являє собою своєрідний концептуальний вступ до сучасної філософії діалогу. В ній окреслюється специфіка діалогічного підходу як особливого способу філософування, висвітлюються моменти його наступницького зв'язку з класичною європейською онтологічною тради-

цією, а також розмежування з нею. Розкривається конститутивне значення, що його набувають у філософії діалогу концепти особи, суб'єктивності, особистості. Розглядається ідейний внесок основних представників філософії діалогу ХХ ст. у Західній Європі і в Росії. Досліджується стрижнева проблематика взаємин осіб у діалозі, вивчаються герменевтичні аспекти діалогічного мовлення, а також можливості методологічного застосування філософії діалогу в різних галузях сучасного наукового пізнання.

Ключові слова: філософія діалогу, діалогічний підхід, онтологія, особа, позиція, діалогічне мовлення.

Дворкин И. Философия диалога в поисках пути.

Статья представляет собой свособразное концептуальное введение в современную философию диалога. В ней очерчивается специфика диалогического подхода как особого способа философствования, освещаются моменты его преемственной связи с классической европейской онтологической традицией, а также размежевания с ней. Раскрывается конститутивное значение, которое приобретают в философии диалога концепты лица, субъективности, личностности. Рассматривается идейный вклад основных представителей философии диалога ХХ в. в Западной Европе и в России. Исследуется стержневая проблематика взаимоотношения лиц в диалоге, изучаются герменевтические аспекты диалогической речи, а также возможности методологического применения философии диалога в различных отраслях современного научного познания.

Ключевые слова: философия диалога, диалогический подход, онтология, лицо, позиция, диалогическая речь.

Dworkin I. Philosophy of dialogue looking for a path.

The article is a kind of conceptual introduction to the contemporary philosophy of dialogue. It outlines peculiarity of the dialogical approach as a special way of philosophizing, highlights aspects of its continuity with the classical European ontological tradition and disengagement from it. The author discovers the constitutive role such concepts as person, subjectivity, personality play in philosophy of dialogue and consider the contributions of the main representatives of philosophy of dialogue in the 20th century in Western Europe and Russia. Other subjects considered are the problems of the relationships of persons in dialogue, some hermeneutical aspects of dialogic speech, and possibilities of methodological application of the philosophy of dialogue in various fields of modern scientific knowledge.

Key words: philosophy of dialogue, dialogical approach, ontology, person, position, dialogic speech.

Третій і ніщо: катафатика та апофатика свідка в діалогічних відносинах

Обґрунтування актуальності теми: діалог як Дух цілого. Діалог як утопічно-романтична модель буття людини у світі, притаманна для некласичної Європи, розчарованої в раціоналізмі просвітницького (фаустівського) стилю, передбачає проєкцію спілкування на буття через герменевтичне розуміння останнього як повідомлення (тексту). Водночас досвід дійсності, якій дає діалог, набагато ширший за досвід простого повідомлення. Предметна дійсність породжує інформаційні стосунки між людьми у формі повідомлення, але сенс людських думок, відчуттів і переживань виходить далеко за межі мовних об'єктивацій. Цей сенс складає глибину, приховану нсвербальну підоснову діалогу, його підтекст і внутрішній смисл, що дозволяє констатувати діалог як розмову, в якій виникає і прокладає собі шлях крізь відмінності реплік певний *"Дух цілого"* (термін Г.С. Померанца). Завдяки цьому духу плюральні точки зору постають як конкретні (однаково досконалі, але й однаково обмежені) вияви єдиної Істини у різних варіаціях та версіях, що відображають її різні графі і при цьому тільки через взаємодію можуть дати повну і цілісну картину дійсності. Формується установка на *єдність через багатоманітність*, яка займає усвідомлене прикордонне положення в напруженні між модерним і постмодерним, класичним і некласичним полюсами соціальною та інтимного начал, ідей терпимості і змагальності. Діалог передбачає інтеракцію суб'єктів, що, зберігаючи ідентичність Іншого, одночасно прагнуть спільного між Я та Іншим. У діалозі немає яскраво вираженого пріоритету: його сутність є амбівалентною. Я та Інший постають одночасно як рівноправні між собою та підпорядковані істині цілого.

Саме *"Дух цілого"* є критерієм, який дозволяє розрізнити *справжній діалог* і так званий *"діалог глухих"*: в ідеальному діалозі всі співбесідники прислуховуються до правди Цілого, як до своєрідного голосу *Третього* – ключової категорії діалогічної філософії, що таким чином проривається крізь бінарні коліщата *"Я – Ти (Інший)"*; намагаються зрозуміти одне одного, як *"частинки"* єдиного, спільного; гегемонія ж належить тому, хто менше за все до

неї прагне (Лк. 9:48). Так, у платонівському діалозі “Бенкет” істина розкривається поступово, загальними зусиллями й у повноті своїй залишається ніби “шавати” між репліками. “Дух цілого” в діалозі визначає кінцевий результат спілкування: він є тою “істиною”, до якої прагнули античні філософи – як до алетей, середньовічні богослови – як до Софії, а також східні містики – як до “золотої середини” (згадаймо “правильний восьмеричний шлях” у буддизмі або “вчення про середину” в даоській містиці). Відтак, кредо прибічників діалогічної філософії: *“Істина відкривається в діалозі”*, або *“Третій відкривається через порівняння своїх і чужих, Я та Іншого”*, – виявляється дотичним евангельській максимі *“Бог пізнається через любов”* (Мт. 5–7; 1 Ів.4: 8–11; 1 Кор.13: 1–3).

Ступінь опрацювання проблеми: від Бубера до Левінаса. Кінець панлогізму в Європі після двох світових війн дав про себе знати через поворот гуманістики від картезіанського суб’єкта *cogito* та відповідної йому філософії універсалізму і тотальності до етико-екзистенціального суб’єкта *alterum* та відповідної йому настанови на парткуляризм та релятивність. Трансцендентальна самість, що поглинала будь-які вияви відмінності, постулюючи останню як межу, поступилася місцем безпосередньо-досвідному сприйняттю інакшості як іманентної даності існування людини у безкінечній риторичній *Differance*. Буття людини постало як співбуття, онтологічним розподілом якого є еманация-алетей Іншого як своєрідна затримана подія Одкровення. Взаємна діалектика самості та іншості, фіксована терміном “діалог”, визначила високу популярність філософії та етики діалогу від буберизму до левінасизму як симптому кінця атомізованого суб’єкта і початку інтерсуб’єктивності.

Ключовим моментом розвитку діалогістики як пріоритетного напряму самоусвідомлення західної гуманістики та своєрідної апокаліптичної мудрості Європи перед обличчям принципово Чужого є зіткнення двох моделей діалогу: *романтичної моделі М. Бубера “Я–Ти”* та *прагматичної моделі Е. Левінаса “Я – Інший”*, які виокремлюються у залежності від ступеня наділення адресата ознаками екзистенціальної активності: або адресат постає як “Ти” – дієвий суб’єкт звернення, який є джерелом зворотного впливу на Я через інтимність любовного зв’язку; або ж адресат постає як “Інший” – бездіяльний суб’єкт опіки, що піддається односпрямованому впливу з боку Я через знеособлену загальність турботи та відповідаль-

ності. Розмежування даних двох моделей діалогу необхідне для реконструкції історії концептуалізації категорії Третього.

Полеміка Е. Левінаса з М. Бубером склала ключовий момент еволюції діалогічної традиції, який фіксує її перехід від метафізичного дуалізму до діалектичної тріади, від інтимного царства двох до Третього. Учень М. Гайдегера, Е. Левінас на противагу онтологічному проекту свого вчителя стверджував примат спілкування над буттям (одна з його основних праць – “Час та Інший”, 1948 р. [9] – є відповіддю на гайдегерівську “Час і буття”). Основою діалогічної моделі спілкування є *розрив будь-якої тотальності*, притаманної для класичної (монологічної) новоевропейської картини світу. Людина існує в культурі, яка є простором співвідношення “Я” і “Не-Я” – внутрішнього і зовнішнього начал, поєднаних не взаємністю злиття (“Я – Ти”), яка загрожує новою тотальністю (на зміну декартівському “Я” приходять “Ми”), а стосунками асиметричного взаємного вираження, позначеними Е. Левінасом як “свідомство”, або “між нами”. Основою стосунків “між нами” є почуття *любви та відповідальності* – дві взаємопов’язані настанови, впадковані європейським світом, відповідно, від Біблії (любов) та від античних греків (відповідальність). Формою вираження цього синтезу є *совість* як стан зраненого сумління: “Чи не є моє “бути” моїм буттям-тягарем-для-іншого?” [10, 12]. Дане вираження є способом самореалізації суб’єктів культури, які через переживання відповідальності за Іншого, через занепокоєне почуття вини перед ним, через страх заподіяти йому шкоду відкривають абсолютний вимір Третього.

У подальших діалогічних дослідженнях Третій постає як неупереджений спостерігач, суддя, під дистанційним, але пильним наглядом якого конфлікт між індивідами перетворюється на солідарність (Г. Зімел, Ж.П. Сартр, М. Мерло-Понті, М.М. Бахтін, Б. Вальденфельс). Третій привносить асиметричність до структури стосунків “між нами”: його позиція в діалогічному просторі є одночасно присутністю і відсутністю, диференціацією гомогенності і внесенням тотальності – через висунення вимог справедливого розподілу та об’єктивного морального ставлення. Унікальність ролі Третього в діалозі Я та Іншого полягає у тому, що саме через Третього *реалізується моральність у ставленні до Іншого як до “обличчя”*. Інший як “обличчя” – це не антропологічний зліпок адресата, але його духовний образ, що постійно звернений до нас, нагадуючи нам про свою смертність і закликаючи до відповідаль-

ності через Третього (за висловлюванням Е. Левінаса, потилиця також може бути обличчям, якщо це потилиця у черзі до “сумнозвісного віконечка” на Луб’янці за часів ГУЛАГ’у [10, 265]). Третій, отже, постає як сакральний вимір: він є одночасно образом беззахисності Іншого, станом відповідальності, викликаним цим образом, та Божественною Істиною, виявом якої є дана відповідальність: “В моєму ставленні до Іншого я чую Слово Бога” [10, 127]. Стосовно Третього як вищого закону винною є сама любов: Третій – це “сіль правди” у “їжі любові” (Е. Левінас) [10, 15]. Введення у структуру діалогічних відносин Третього призвело до їх опосередкування Розумом, що позбавило діалог ідеалізації, сгоїстичної пристрасті та схильності до маніпулювання. Завдяки присутності Третього діалогові вдається зберегти морально-етичну основу та розширити поле своєї активності, включивши до нього численних інших. Отже, справжній діалог не може не бути *розумним* – він відбувається не лише в царині інтуїції, але й у сфері свідомого, предметного у соціальному. Тому природа Третього є амбівалентною, оскільки Третій перебуває одночасно *ззовні і всередині* нас, будучи як внутрішнім, *суб’єктивним*, так і зовнішнім, *об’єктивним* чинником: або інтеріоризованим “*другим Іншим*”, або екстеріоризованим трансцендентальним “*Законом*”.

Левінасівську фігуру Третього ілюструє позиція російського діалогіста В.С. Біблера, у якого трансперсональна межа спілкування є одночасно “*позакультурною*” і “*внутрікультурною*” [2, 45–46]: вона формується у глибинних надрах *духовного світу людини*, на перетині різних культурних традицій. Відповідно, і долучитися до цієї межі можна насамперед через *Розум*, “нове (відмінне від раціоналістичного модерного – Є.Б.) мислення”, духовне пізнання і перстворення світу [1, 304].

Формулювання мети дослідження. Відповідно до висловленого вище, *метою* даного дослідження є *осмислення субстанціональної природи символічної фігури Свідка у діалогічних відносинах*. Головна концептуальна ідея щодо аналізу Третього полягає у *зближенні апофатичної фігури Свідка та екзистенціалістського концепту Ніщо* (у постмодернізмі – “значущої відсутності”).

Відповідно до поставленої мети визначено наступні завдання дослідження:

- Визначити катафатичний зміст концепту Третього у контексті категорій етосу, універсалії культури, підтексту (на рівні морфології

діалогу), а також: міри, толерантності і любові (на рівні динаміки діалогу).

• Розкрити апофатичну сутність Третього як дискурсу Нішо.

Виклад проблеми. А. Присутність Третього як катафатичний феномен. Третій – це нейтрально-легітимна фігура Свідка інтеракції, який відіграє роль єдиної точки опори у плюралістичному протистоянні. Уся філософія діалогу у сучасному дискурсі може бути прочитана не тільки (і не стільки) як філософія Я та Іншого, скільки як філософія Третього. Водночас існує архетипічний бар'єр у спілкуванні, який заважає появі Третього. Очевидна потреба в Іншому стикається з не менш очевидною життєстійкістю етнічних архетипів, ядро яких складає міфологічний за походженням смисловий поділ Всесвіту на дві нерівні за цінністю і якістю сфери: вищу (відповідно, “моральну”), яка асоціюється із “своїми” як носіями культурних цінностей, та нижчу (“неморальну”), де мешкають “чужі” як “дикуни” і “варвари”. Звідси – комплекси ксенофобії, часто притаманні етнічній самосвідомості, заснованій на етноцентризмі. Культура етноцентричного типу спирається на надвисоку оцінку власних цінностей, яка, ґрунтуючись на емоційно-чуттєвій сфері, затьмарює для неї інші культури, формує їх образи відповідно до страхів, забобонів та редукційних стереотипів – вульгаризованих зведень усієї внутрішньої багатоманітності кожної культурної традиції до певних крайніх, доступних для сприйняття профанної аудиторії етноцентричної культури, ортодоксальних форм, що уявляються їй джерелом небезпек (наприклад, редукція американської культури до “американізму” у радянській культурі, арабо-мусульманської культури – до ісламського фундаменталізму у сучасних культурах Заходу, німецької культури – до нацизму у багатьох слов'янських культурах після Другої світової війни, української культури – до етнографізму у середньостатистичних культурних колах Росії тощо).

Ще однією особливістю ментальної поведінки етноцентричної культури є її намагання присвоїти собі загальнокультурні цінності (нерідко отримані нею від іншої культури, “культури-донора”). “Культура-реципієнт” у такому контексті, спираючись на розмежування авторитету донора з авторитетом трансльованих ним текстів, які сприймаються як свого роду “мандрівна істина”, вважає, що тим самим повертає їх на єдине законне місце (у культурології – явище, відоме як “бунт периферії проти центру культурного ареалу” у

семіотиці Ю.М. Лотмана [11, 231]). Наприклад: християнські цінності у суперечці Риму і Константинополя, Константинополя і Кисва, Києва і Москви; біблійний спадок у стосунках між “авраамічними” релігіями: іудаїзмом, християнством, ісламом.

І тут, саме тоді, коли взаємодія культур набуває найбільш ворожого і болісного характеру, “на порятунок” з’являється новий “герой” діалогу – *Третій*. Його поява є до певної міри неминучою. Вона впливає із пізнання людиною Чужого, але пізнання особливо, яке можливе лише за рахунок компаративного аналізу. Умовою появи Третього є *дискурс порівняння*. Виникнення бажання порівнювати не є випадковим. Щоб у суб’єктів порівняння зародилося прагнення співставляти, потрібно мати, *що* порівнювати, або, як вважав Б. Вальдефельс, мати те, що вимагає порівняння [3]. Це повинен бути не лише *об’єкт* порівняння у вигляді Чужого/Іншого, який занепокоює, бентежить, хвилює, приваблює, дратує, одночасно притягує і відштовхує погляд, але й *міра* порівняння – та спільна ознака, яка виступає критерієм порівняльного процесу (сама етимологія терміну “*по-рівняння*” – прикладання до двох або кількох об’єктів рівної міри). Інший кидає “Виклик”, він ставить запитання, створює напружену прикордонну ситуацію й самим фактом свого існування ніби натякає на повну відмінність від Я і водночас на можливість спільних із ним рис. Порівняння є формою “Відповіді” на цей “Виклик”. У єдиному смисловому полі, в якому здійснюється порівняння, імпліцитно міститься установка на ідеальну рівність (В. Топоров) [18] – одухотворений пошук *спільної основи*, за допомогою якої можна було б налагодити стосунки, нівелювавши відмінності. Відтак, у порівнянні з’являється дещо *загальне, надособистісне, трансперсональне*, що дозволяє долати кордони між Я та Іншим, рухатися крізь епохи та регіони, здійснювати компаративний аналіз явищ, значно віддалених у часопросторі (у зверненні М. Цвстаєвої до О. Мандельштама: “Цілую Вас – через сотні років, що роз’єднують нас” [19, 47]). У такому порівнянні найповніше виявляється наявність “ноосфери” (П. Тейяр де Шарден, Е. Леруа, В. Вернадський), або, за іншими визначеннями, “інфосфери”, “інформаційного (трансперсонального) поля”, – у сучасній фізико-математичній та соціально-гуманітарній думці – своєрідної розумової оболонки Землі (в культурологічній парадигмі – “транскультура”). Ідея ноосфери заглиблюється у “платонівсько-кантівський канон”, в уявленні про “ейдоси” Платона

(“вроджені ідеї” Р. Декарта, “архетипи” К.Г. Юнга) – загально-людські смисли (інваріанти, універсалії), що утворюють той константний духовно-світоглядний стрижень, на який, як бусини на нитку, “нанизуються” різноманітні культури.

Міра у Б. Вальденфельса – інтенціональний смисл, який є чинником симетричного зрівняння стосунків між учасниками діалогу, процесом переступання “межі” (у фольклорі, наприклад, образ хатнього порогу або мосту; сам вислів “вийти за поріг”, що має трансцендентально-екзистенційне значення початку ініціації). Третій виражає уявлення про спільні витокі суб’єктів культурного конфлікту, усвідомлення їх сутнісної схожості і спорідненості. Третій дозволяє подивитися на “своїх” і “чужих” відсторонено й нейтрально як на “когось”, з точки зору загальної істини, замінюючи особистісні “Я (Ти) повинен” на “Кожний повинен” (наприклад, діалогічність японської культури підкреслюється знесобленою формою дієслів у приватних розмовах: “Що робиться?” замість “Що ти робиш?”; “Слухається музика” замість “Я слухаю музику” тощо).

Міра перетворює архетипні дихотомії Свого та Чужого (“верх-низ”, “хаос-космос”, “прав-ліве”, “чоловік-жінка”, “небо-зсмя”, “день-ніч”) на тріади своєрідних ігор, де обов’язково є дві сторони змагання та їх арбітр (наприклад, в даоській релігійній філософії поняття всесвітнього закону-шляху відображає знаменита триграма канону “І цзин” “Небо – Земля – Людина”, або структура Дао “Інь-Цзи-Ян”, що складається з вертикального чоловічого, горизонтального жіночого та серединного “дитячого” начала, яке є точкою перетину попередніх двох; у християнстві ідею троїстості в абсолютно іншій інтерпретації, але за умови збереження того ж образу посередництва між двома початками передає догмат Святої Трійці; у язичницькому фольклорі – три брати/сестри в казках, три персоналії засновників – наприклад, Кий, Щек, Хорів – у легендах про виникнення міст тощо).

В образі Третього амбівалентно зливаються у монастрії дружньої зацікавленості і водночас нейтральної суворості щодо учасників порівняння. У наївній формі ця ідея репрезентована ще в первісному суспільстві, наприклад, в індіанських “чокмолях” – статуях “спостерігачів” за порядком на території проживання племен у вигляді великих лежачих чоловіків з виразними очима. У теоретично зрілій формі ця ідея представлена вищими цінностями світових релігій людства, які знімають своїм універсалізмом етно-

центричну расову напругу в опозиції “свої-чужі”: суд розуму, суд історії, суд природи, космічний простір, Божий суд, у якому немає, за Євангелієм, “ні елліна, ні іудея”, ні брахмана, ні шудри (в філософії джайнізму, буддизму, сикхізму та окремих реформаторських течій в індійській культурі XX ст. на зразок гандізму), ні аристократа, ні пролетарія (у сформованій на базі іудеохристиянських архетипів соціальної філософії європейського егалітаризму – вченнях Т. Мора, Ж.-Ж. Русо, К. Маркса, Ф. Енгельса). Відкриття Третього у такому контексті знаменує собою революцію “*осьового часу*” (К. Ясперс) – кінець міфологічного світогляду, із притаманним йому етноцентризмом, та початок *філософської картини світу*.

У процесі порівняння свого та чужого Третій як міра еволюціонує у *толерантність* – здатність суб’єкта до *герменевтичної інтерпретації* внутрішнього світу Іншого як тексту (у М. Бахтіна “вчинок як текст”). Конфліктна ситуація між учасниками діалогу може підхльостувати глибинне проникнення в Іншого. Адже в умовах “Викулику” у міжкультурній континуум виходять гени-архетипи культури, які чекають на свою “Відповідь”. Свідомість-текст лежить перед своїм інтерпретатором, який повинен, використовуючи ресурси асоціативної пам’яті і творчої уяви, проникнути через емпатію та співпереживання у цей текст та зрозуміти його прихований зміст – настільки, наскільки це допускає сам Автор тексту (а за можливості, навіть і більше). Для цього потрібно уміти ставити себе на місце Іншого, тобто вступати в процесі *рефлексії* у *внутрішній діалог*. Це О. Мандельштам наголошував, що поет повинен прориватися до “провіденційного співбесідника”, який є невід’ємною передумовою творчого самовираження автора: “Немає лірики без діалога. – пише О. Мандельштам. – А сдине, що штовхас нас в обійми співбесідника, – це бажання здивуватися своїм власним словам, полонитися їх новизною і неочікуваністю” [12, 174] (пор. у М. Цветаєвої: “Я теж була, перехожий! Наступнику, зупинись!” [19, 9]).

Оце “Зупинись!” – магічне вдивляння в Іншого, замилювання ним, зачарування з певною долею остраху і водночас мрійливої тяги – фіксує момент народження *етосу* – інтерсуб’єктивного континууму, спільного комунікативного поля, простору смислових конвергенцій, “сфери між” (термін М. Бубера), – що дозволяє долати просторово-часові кордони між Я та Іншим. В основі етосу Третьо-

го лежать *“універсалії культури”* – загальнокультурні смисли, інваріанти, що піддаються безлічі історичних та регіональних інтерпретацій. Розкрити сутність універсалій можна, використовуючи методологію *школи філософської та культурної компаративістики* (В.С. Стьопін, М.Т. Стспанянець та ін.). Відповідно до компаративістського підходу, існує багато різних типів культур, відмінних між собою, але усі вони мають певну долю спільного, втіленого в культурних універсаліях. Останні тлумачаться як категорії, які відображають *найбільш значущі для людини структурні характеристики світу*: природа, суспільство, добро, зло, життя, смерть, любов, краса, свобода, віра, чоловіче, жіноче тощо. З цього приводу актуальними є міркування В.С. Стьопіна, якій виокремив *два великі взаємопов’язані блоки універсалій*: до *першого* належать категорії, які фіксують найбільш повні, загальні характеристики *об’єктів людської діяльності* (це універсалії *“простору”, “часу”, “руху”, “речі”, “відношення”, “кількості”, “якості”, “міри”, “змісту”, “причинності”, “випадковості”, “необхідності”* і т. д.); до *другого* блоку належать категорії, що виражають визначення людини як *суб’єкта діяльності*, структуру її спілкування та співвідношення з іншими (це категорії *“людина”, “суспільство”, “свідомість”, “добро”, “зло”, “краса”, “віра”, “надія”, “обов’язок”, “совість”, “справедливість”, “свобода”*) [15; 17, 66]. У сучасній культурологічній думці універсалії постають координатами картини світу певного культурного співтовариства, яка включає психологічну, антропологічну та гносеологічну моделі з відповідними базовими поняттями (Бог, Всесвіт, природа, суспільство, людина, пізнання).

Головною особливістю універсалій культури є органічно притаманна їм *єдність загального і конкретного, спільного для усіх та варіативного, константного та змінного*: як глибинні структури соціокультурного буття людства, універсалії передбачають розмаїття інтерпретативно-варіативних втілень у численних програмах культурної поведінки різних спільнот та окремих особистостей (сама варіативність може бути як груповою, соціально-класовою, релігійною, регіональною або часовою, так й індивідуальною). Внаслідок диференціації первинні універсалії розгалужуються, розпадаються, породжують універсалії другого, третього порядків і т.д. (за В.С. Стьопіним, *“дочірні категоріальні структури”*) [17, 68]). Оскільки універсалії у межах кожної традиції набувають особливої інтерпретації, кроскультурний дискурс культуроло-

логічного дослідження (культурна компаративістика) дозволяє зіставити ці інтерпретації, виявити схожість і відмінність між ними. Фіксація моментів “переходу” універсалій з однієї культури в іншу відкриває “точки діалогу” між ними, що виводять компаративістський дискурс на рівень безпосереднього кореспондування з діалогічною філософією.

Універсальні смисли культури потрібно сприймати як певну апріорну даність, хоча сама наявність або відсутність їх у світі сучасних дискусій не є очевидною і вимагає додаткових доказів. Наразі можемо говорити про характерні риси універсалій. Дані смисли є *екзистенційними*, оскільки вони сягають глибинних духовних основ людського буття в його інтимно-трансцендентальному вимірі. Вони є *трансперсональними* (одухотвореними, але не особистісними), *інтеркультурними* (полегшують процес спілкування між культурами), *кроскультурними* (“перетинають” культурні кордони), *транскulturними* (трансцендентними стосовно культурного простору – і водночас іманентно притаманними внутрішньому світові кожного культурного суб’єкта як його природний онтологічний імпульс: отож, можемо стверджувати їх певну “інтра” – лат. “внутрішньо” – “культурність”).

Б. Відсутність Третього як апофатичний феномен. Найбільші труднощі полягають у спробі дати позитивну відповідь щодо змісту цих екзистенційних транскulturних смислів, буття яких виходить за межі раціоналістичного дискурсу. Тут, мабуть, ми стикаємося з одним із тих запитань, які Й.В. Гете відносив до “проклятих”, а В.С. Біблер – до “дитячих”. Що однаково важливо для усіх, для людей різних релігій і культур, різного виховання, різних традицій і цінностей? Мабуть, ми не схибимо, якщо скажемо, що це, у першу чергу, *пошана до чужого життя, до буття Іншого*. Пошана до свого життя є чимось природним, таким, що впливає з інстинкту самозбереження. Пошана до чужого життя (якщо тільки вона не продиктована страхом перед покаранням) є почуттям, що формується на основі *морального співпереживання*. Це означає відмову від егоцентризму, усвідомлення того, що є дещо, що перевищує “мої” потреби. За словами П. Рассла, це – “почуття того, що вбивати неправильно” [5] – апріорна даність заповіді “возлюбни ближнього свого”, глибинна сутність усіх гуманістичних релігій та філософських систем, яка не потребує раціонального обґрунтування. В етиці зазначену установку фіксує категорія “загальнолюдські цінності”. На

рівні гносеології – це *Істина* при багатоманітності пізнавальних підходів до неї. На рівні богословсько-теологічного підходу це *Бог* – при багатоманітності шляхів до нього. На рівні екзистенції Третій як почуття є *любов'ю*. Почуття *любові* утворює цінності істини, добра і краси в культурі – попри всю варіативність і навіть альтернативність трактувань їх конкретних виявів у різних традиціях. Справді, у світі немає культур, які б надали перевагу злу перед добром, хіби перед істиною, потворі перед красою: цінності істини, добра і краси інтерпретуються по-різному, але *сама інтенція* до істини, добра і краси залишається апріорно незмінною. Так, за словами Л.А. Гусейнова, всім культурам “притаманний пафос істини і справедливості. Більше того, у своєму межовому абстрактному вираженні вони однаково розуміють істину і справедливість, ототожнюючи її із золотим правилом моралі” [6, 6].

Завдяки своїй дотичності до інтуїтивно-емоційної сфери універсалії культури у діалозі ніколи не можуть бути до кінця раціонально об'єктивовані, тому Третій завжди виявляється як *значуща відсутність*, що фіксується мовою інтертекстуальності поняттям “*підтекст*”. Універсалії не втілюються у тексті через явні конкретні форми. Вони утворюють приховану імпліцитну інформацію, або, користуючись мовою Л. Вітгенштайна, “*містичне*”, “*невисловлене*” [4]. Цей зміст розуміється інтуїтивно: з цього приводу у Ф.М. Достоевського для позначення способу сприйняття підтексту зустрічається вишуканий російський прислівник “*неответчиво*” – в українській дескриптивній конструкції – “так, що неможливо почути відповідь”, тобто через надбання вищих ярусів Духу. Читач переживає “невисловлене” через прогалини, недомовленості, які складають активний елемент змісту тексту (можливо, і найбільш активний) – подібно до пластичних можливостей порожнього простору в традиційній африканській та західній авангардистській скульптурі (О. Архипенко). Підтекст висловлювань плаває у паузах між репліками справжнього діалогу як певна священна “тиша”, топологічно фіксована як “порожнеча” (наприклад, беззвучною є четверта містична фонема мантровою складу АУМ в індійській класичній йогі; з порожнечею асоціюється буддійська шуньята, дзенівське саторі та китайське Дао; “пустеля” як топос спустошення утворює шлях ініціації середньовічного паломника у студіях З. Баумана; про слово, яке повинно “звучати вище слів”, говорить німецький поет Г. Гауптман, у той час, як Ф. Шилер гово-

рять про прихований “музичний образ вірша”, а М.І. Цвєтасва – про роль тире як значущого пробілу у поетичному вираженні; ця ж ідея знаходить вираз у творчості Гельдерліна та у філософських студіях з поезики М. Гайдегера про мову як “дім буття”; про “відлуння” тексту йдеться у Г. Гадамера, про “одухотворення” поетом трансперсональних архетипів – у К.Г. Юнга; цей же принцип як “принцип айсбергу” – прихованого змісту твору – віднаходимо в естетичних постулатах письменників-імпресіоністів Е. Хемінгуей та А.ІІ. Чехова, прийомах класичної японської поезії хоку).

Можна сказати, що підтекст Третього несе у собі певну долю апофатики, анонімності, безсуб’єктності, подібно до сутності Бога в традиційних релігіях, що сприяє його сакралізації. З цього приводу хотілося б процитувати знаменитий вірш А. Фета, який наводить у своєму сє Ю. Нагібін як ідеальний зразок безсуб’єктної лірики: “Прозвучало над ясною рекою, / Прозвенело в померкшем лузі, / Прокатилось над рощею немою, / Засветилось на том берегу” [13, 267]. Унікальною рисою даних рядків є те, що у читача тексту не виникає запитання про суб’єкт дії (а отже, й про суб’єкт-об’єктні відношення): *що саме* (прозвучало, прокотилося, засвітилося і т.д.). Відтак, ми переходимо до зближення категорії Третього та категорії Ніщо.

“Ніщо” перетворюється на певний архетип неklasичної свідомості. Діалог – це єдність буття і Ніщо, яке, однак, не є простою відсутністю (“порожнім місцем”), а є значущою відсутністю, котра за обсягом навіть перевищує поняття “все” – більше того, постає багатшою, ніж “все”, оскільки, на відміну від “все”, не обмежує світ. Значуща відсутність (у Ролана Барта – “слоїка без начинки”; у О. Геніса – “парадигма щібулі”), яка відкриває метанаратив Порожнечі за “здертими” шарами буття – це не повне зникнення, смерть, загибель, руйнування того, що було, а потім не стало. Це – передумова переходу віджилої форми у дещо інше, її переродження, метаморфоза, трансформація, на тлі якої “Ніщо” встигає лише “промайнути” як дещо “не це”. Отже, Ніщо – це Дещо, це якісний стрибок. З цього приводу актуальними стають релігійно-філософські міркування даосів про взаємні перетворення речей, про зворотній характер співвідношення життя і смерті, про зачатки смерті в таїнстві життя і паростки життя у події смерті (зразком цього є оповідь Чжуан цзи про метелика, використана М. Еліаде у тексті повісті “Юність без юності”). Отже, вводячи дискурс Ніщо,

некласична філософія тим самим не пропагує деструктивні процеси, але створює простір для нового народження. Через внесення Ніщо суб'єкт реалізує свою свободу, яка, тим не менш, не призводить до ніцшеанської індивідуальної сваволі "надлюдини", але завжди передбачає трансцендентальний порив за межі соціальності у царство духу. Невідповідність, яка виникає між свободою та соціальністю, зовсім не означає анархізму. Це – протиріччя між соціальним та особистісно-духовним початками буття. Моральність тут лежить не в царині суспільного, а в царині особистісного. Натомість суспільне пропонує усереднений та раціоналізований варіант моралі, знесобленої до буржуазного розсудку, а відтак – дискредитованої та спотвореної.

Яскравим виявом свободи як межі буття і Ніщо є іронія. Через іронію реалізується симптом трагедії творчості і страждання, заподіяного конфліктом між нормативністю та індивідуальністю. У контексті трагедії творчості на стандарт культури здійснюють тиск два чинники: нижчий, пов'язаний з варварськими устремліннями Я. та вищий, пов'язаний із трансцендентально-духовними його пориваннями. Профанна свідомість нерідко ототожнює ці два чинники, змішуючи у своїх редуційно-стереотипних уявленнях варвара і творчого генія, які однаковою мірою не приживаються до культури. Звідси – поширення повсякденних стереотипів богемної поведінки як девіантної, "хуліганської", нерідко підтримуваних самими митцями як свого роду імітація, уподібнення вульгарному заради його критики із збереженням сатиричної авторської дистанції – епатаж, позування, або, застосовуючи сучасну сленгову мову, "стьоб" (згадаймо С. Єсеніна, В. Висоцького, О. Башлачова, Ю. Андруховича, У. Еко). "Стьоб" як втілення іронічно-грайливого світовідчуття художника став невід'ємним атрибутом сучасного мистецтва і богемного стилю життя. Це форма протесту, заснована на іронії і сатирі, що часто несуть умонастрої цинізму і нігілізму, ставлячи себе по той бік добра і зла, заперечуючи усі форми обов'язку і всі прихильності. Подібна іронія схожа на п'яну істерію, інерцію якої неможливо зупинити в екзальтованому змішуванні високого та низького. Але насправді така іронія є мистецькою маскою, змученою бравадою, за якою приховуються біль, відчуження, самотність, екзистенційна пульсація суб'єктивності.

У дискурсі Ніщо Третій не є абстрактною відстороненою силою: його дистанція – неочікувано коротка, він міститься як у нас самих,

так і в Чужому, який, у свою чергу, включений до нас самих, – міститься як *міра людяності* і співчуття. За влучним твердженням С.Б. Кримського: “У життєвих колізіях нашого часу виявляється необхідним замість постійного протиставлення добра та зла за зовнішніми позиціями опонентів розв’язувати цю суперечність також і через моральне очищення самого себе. А це означає усвідомлення в собі частинки того зла, проти якого борешся, а в суперникові – припущення частинки добра, яке ти відстоюєш” [8, 16]. Здатність до звільнення від “чорно-білого” бачення світу, до усвідомлення і розуміння складного, неоднозначного характеру обох “таборів” (свого і Чужого), кожен з яких містить недоліки і переваги стосовно загальної істини Третього, – уміння, яке дається людині мислячим одухотвореним розумом, Логосом: “Корінь чужості звужується вгору із наближенням до розуму” (Б. Вальденфельс) [3, 11].

У зв’язку з цим слід відмітити: зловживання суто нормативними, зовнішньо-соціальними аспектами цього поняття може призвести до знеособлення інших. Третій, усвідомлений як “Ми-об’єкт” (Ж.П. Сартр) [16], – це легітимна дистанційована структура, яка уніфікує численних “Ти” в абстрактне “люди” – консолідовану спільноту, що ґрунтується на принципах солідарності та групової ідентичності. За всієї необхідності останньої як механізму нормального функціонування суспільства, відмітимо: надмірна раціоналізація та інституціоналізація Третього як стороннього учасника комунікації (релігійною мовою – “Закону”; а не “Благолаті”); призводить до його *самозаперечення*. Замість внесення гетерогенності у тотальність “Я – Ти”, Третій викликає ще більшу тотальність “Ми”, стосовно якої “Ти” стає формулою індивідуальності.

Отже, щоб запобігти втраті індивідуальності Іншого у діалозі, ми пропонуємо не стільки соціально-нормативне, екстеріоризоване, скільки *ціннісно-смісловне, інтеріоризоване, тлумачення Третього* – не як дистанційованого “неупередженого” наглядача, а як внутрішнього, іманентно притаманного діалогові аксіологічного *підтексту*, як правило, невербального, який визначає *гуманність* у ставленні до Іншого як до екзистенції, унікальної форми буття, в усій її самобутності, беззахисності, чутливості та “оголеності” (термін Е. Левінаса) – гуманність, яка виражається через почуття вини, турботи й відповідальності.

Самє такїй, “внутрішній” Третій, регламентуючи та врівноважуючи стосунки з Іншим, дозволяє зберегти і поглибити індивідуальність Іншого і водночас забезпечує його зближення й споріднення із Я. Він посідає універсальність і плуральність, етноцентризм і космополітизм. Третій відіграє роль *морально-етичного критерію*, який сприяє розмежуванню конструктивних і деструктивних виявів культурної активності, виключаючи з поля діалогу, так би мовити, його “негідних учасників” – вульгарні редукації культур. Відтак процес соціокультурної *інтеграції* у діалозі культур поєднується із процесом моральної *селекції*: наприклад, діалог єврейської культури з німецькою – це діалог поета П. Целана з поетом Й.В. Гете, а не з диктатором Гітлером. Діалог західної цивілізації з арабо-мусульманською – це спілкування розуму Ейнштейна з розумом Авіцени, а не з міжнародним тероризмом, сформованим на базі ісламського фундаменталізму. Діалог православ'я з католицизмом не є виправданням інквізиції та Хрестових походів і т.д. Третій допомагає побачити у представникові іншої культури достатню кількість подібних (“своїх”) якостей для того, щоб зрозуміти: *мені не потрібно змінюватися заради нього, а йому – заради мене, бо Ми і так є одне, залишаючись при цьому неповторними Я і Ти.*

З іншого боку, Третій як Ніщо може перероджуватися у свою негативну іпостась та замість привнесення толерантності поглиблювати конфлікт. Деконструкцію Третього чудово передав Б.Л. Пастернак в образі розстриженого священника Веденягіна (роман “Доктор Живаго”), який опинився “у чорних списках” як у богословів, так і в патріотів-атеїстів за твердження про первинну роль Христа як основоположника філософської історії людства [14]. На прикладі даного літературного героя, який уособлював цілком реальну соціальну групу, можемо прочитати Третього як маргінальну фігуру, що постає не лише Свідком діалогу-конфлікту “своїх” і “чужих”, але й сприймається ними обома негативно, як подвійний зрадник, “свій серед чужих і чужий серед своїх”, що однаковою мірою не може інтегруватися у коло протилежних сторін і кожною з них редукується до своєї протилежності. У поемі “Голуб в Сантьяго” Є. Євтушенка головний герой, перебираючи на себе функції Третього, вдається до суїциду як стрибка в абсолютизоване Ніщо:

Ты независим от Христа и Маркса.

Ты – вечно третий. Ты ни с кем. Над схваткой [7, 149].

Потрібно відмітити, що посідання позиції Третього, яке породжує трагічну антиномічність душі і свідомості, – характерна риса

соціокультурного статусу інтелігенції в будь-якому типі культури та культурної самосвідомості, де типовим героєм-інтелегентом є одинак, що, будучи покликаним до примирення всіх, одночасно приречений від усіх страждати ("Homo viator" Г. Марселя, "номад" у Р. Брайдогті, "турист" у В.А. Малахова). Освічена еліта населення, основна маса якого продовжує мислити бінарними міфопоетичними архетипами "своїх" і "чужих", намагається, використовуючи наявні у неї інтелектуальні та моральні ресурси, створити об'ємну, голографічну модель буття, поліфонічний дискурс комунікації, у просторі якого кожен набуває індивідуальної свободи, але при цьому не втрачає почуття духовної єдності та солідарності. У досягненні балансу між свободою та солідарністю головну роль відіграє не стільки *раціональний консенсус* у вигляді певних спільних, штучно вироблених, компромісних нормативних принципів ("зміст відповіді", англ. "answer"), скільки *Логос* (як антипод *ratio*), тобто сам "акт відповіді" (англ. "response") у формі мислячої екзистенції, духовного суб'єкта – джерела співпереживання, милосердя і розуміння (так, у М. Бубера діалог – це не уніфікація переконань у знеособлену "третю альтернативу", а "сфера між", простір, вищий за переконання, інтеркультурна царина, "перетин", подібний до поліфонії світу Ф. Достоевського в інтерпретації М.М. Бахтіна).

Висновки. Символічною фігурою Свідка у діалозі є феномен *Третього* – суб'єкта-посередника, проміжної інстанції регулювання взаємодії Я та Іншого. Поліваріативність Третього ускладнює його однозначне есенціалістське визначення: сутність Третього у своїх останніх основах залишається своєрідною "річчю в собі", – що дозволяє говорити лише про його феноменологічні вияви у змісті діалогу.

Катафатика фігури Третього виражається на рівні *морфології діалогу*: в інтерсуб'єктивних відносинах Третій є сферою первинної емпіричної схожості суб'єктів при відмінностях їх переконань, схожості, вираженої в загальних правилах і звичках (*етос*). В інтеркультурних відносинах Третій постає як *загальнолюдські смисли*, що мають трансперсональний і транскультурний характер (любов як пошана до буття Іншого). В інтертекстуальних відносинах *фігурою Третього* є *невербальний підтекст висловлювань*, у якому містяться універсальні екзистенційно-сміслові коди культури. Варіативними є вияви Третього/Ніщо на рівні *динаміки діалогу*. Так, на початку діалогічних відносин (на стадії Чужого)

Третій постас як *міра* (критерій порівняння), у середині (на стадії Іншого) – як *Закон* (нейтральна субстанція толерапнтності), а наприкінці діалогу (при переході до Ближнього) – як “*другий Інший*” (внутрішнє переживання любові).

Анофатика фігури Третього розкривається через його зрошування з категорією підтексту, що дозволяє ввести образ Свідка в дискурс *Ніщо*, тлумачачи його як значущу відсутність, виражену у феноменах індивідуальної свободи творчості як трагіко-іронічного способу буття суб’єкта у світі, як внутрішній іманентний вимір суб’єктності, самості, індивідуальності. Надмірна об’єктивізація Третього, намагання надати йому абстрактно-нейтрального характеру знесобленого Свідка, призводить до уніфікації конкретної багатоманітності суб’єктів діалогу в стандартне “*Ми*”. Натомість *ціннісно-сміслові, інтеріоризовані тлумачення Третього* не як Наглядача, а як Друга, “*другого Іншого*” – іманентно притаманного діалогові аксіологічного *начала* – виявляє його призначення: вносити єдність у багатоманітність та багатоманітність у єдність. зберігати індивідуальність Іншого і одночасно забезпечувати його зближення з Я.

ЛІТЕРАТУРА

1. Библер В.С. XX век. Человек. Культура // Человек в системе наук. – М., 1989.
2. Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность: (Философские размышления о жизненных проблемах). – М., 1990.
3. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2004.
4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: http://www.fidel-kastro.ru/filosofy/wittgenstein/1999_3_10.htm.
5. Грофф С. Революция сознания: Трансатлантический диалог. – М., 2004.
6. Гусейнов А.А. Диалог культур: возможности и пределы // Вопросы культурологии. – 2008. – № 9.
7. Евтушенко Е.А. Голубь в Сантьяго: (повесть в стихах) // Евтушенко Е.А. Сварка взрывом: стихотворения и поэмы. – М., 1980.
8. Кримський С.Б. Заклики духовності ХХІ століття: лекція, прочит. 31 жовт. 2002 р. в Нац. ун-ті “Кієво-Могилян. акад.”: (із циклу щоріч. пам’ят. лекцій ім. А. Оленської-Петришин). – К., 2003.
9. Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1998.
10. Левинас Е. Між нами. Дослідження Думки-про-іншого. – К., 1999.

11. *Лотман Ю.М.* Проблема візантійського впливу на русську культуру в типологічному освітленні // *Византия и Русь.* – М., 1989.

12. *Мандельштам О.* Шум времени: Воспоминания. Статьи. Очерки. – СПб., 1999.

13. *Нагибин Ю.* Огненный протопоп: Рассказы. – М., 2005.

14. *Пастернак Б.* Доктор Живаго: Роман // *Пастернак Б.* Избранное: В 2 т. – Т.2. – СПб., 1999.

15. По “гамбургскому счету”: (беседа с академиком В.С. Степиным) // *Вопросы философии.* – 1995. – №2.

16. *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // *Проблема человека в западной философии.* – М., 1989.

17. *Степин В.С.* Культура // *Вопросы философии.* – 1999. – №8.

18. *Топоров В.Н.* Пространство и текст // *Текст: семантика и структура: Сб.науч.тр.* – М., 1983.

19. *Цветаева М.* Через сотни разъединяющих лет... – Свердловск, 1989.

Бильченко Є. Третій і Ніщо: катафатика та апофатика Свідка в діалогічних відносинах.

Обґрунтовується розуміння Третього як ключової постаті діалогу, яка втілює притаманний йому дух цілого. Аналізуються катафатичний та апофатичний аспекти феномена Третього; в останньому аспекті Третій постає як “значуща відсутність”, що дозволяє зближувати цю діалогічну позицію з символічною фігурою Свідка.

Ключові слова: діалог, Третій, катафатика Третього, апофатика Третього, Ніщо, Свідок.

Бильченко Е. Третий и Ничто: катафатика и апофатика Свидетеля в диалогических отношениях.

Обосновывается понимание Третьего как ключевой фигуры диалога, которая воплощает присущий ему дух целого. Анализируются катафатический и апофатический аспекты феномена Третьего; в последнем аспекте Третий предстаёт как “значимое отсутствие”, что позволяет сблизить эту диалогическую позицию с символической фигурой Свидетеля.

Ключевые слова: диалог, Третий, катафатика Третьего, апофатика Третьего, Ничто, Свидетель.

Bilchenko E. The Third and Nothing: cataphatics and apophatics of the Witness in dialogical relations.

The article aims at the understanding of the Third as a key figure in the dialogue, which embodies the spirit of the whole peculiar to it. The author analyzes cataphatic and apophatic aspects of the phenomenon of the Third, in the last aspect the Third is presented as a “significant absence”, which allows to bring together this dialogical position with the symbolic figure of the Witness.

Key words: dialogue, the Third, cataphatics of the Third, apophatics of the Third, Nothing, witness.

Обґрунтування етики “інтегрального гуманізму” в “філософії життя” та в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра

Передусім зазначимо, що існує багато різних спроб віднайти остаточне підґрунття для виправдання соціальних норм/цінностей. Деякі з прихильників такого обґрунтування наполягають на тому, що в душі кожного з нас перебуває відповідний “моральний закон”, походження якого або суто природне, або божественне. В історії філософії зафіксовані також спроби знайти пояснення вкоріненості моралі в суспільстві через утилітаризм, тобто позицію, згідно з якою людям просто вигідно, корисно дотримуватися певних моральних норм. Гедонізм та евідемонізм також виводять мораль з прагнення людини до насолоди або щастя. Інший варіант обґрунтування моралі полягає в наступному: існує певне онтологічне підґрунття (природа чи певний спосіб людського існування), на якому можна побудувати мораль безвідносно до соціально санкціонованих, історично зумовлених норм/цінностей.

Одну з таких спроб обґрунтувати мораль через посилання на специфіку людського існування знаходимо в “філософії життя” та в екзистенціалізмі. Зокрема, особлива роль у спробі визначити автентичність людського буття належить такому представнику “філософії життя”, як Ф. Ніцше, який вважав, що в розумінні людини слід виходити з того, що в ній запрограмована певна визначальна інтенція (стати “надлюдною”), яка згодом була втрачена людством. “Надлюдина – це сенс світу” [3, 11], – писав Ніцше. Людина несе в собі цей імпульс до преображення. Однак соціальні форми життя заглушили справжню природу людини. Тому потрібна небияка праця для відновлення цього первісного імпульсу. Ніцше говорить про три перетворення духу: “дух стає верблюдом, левом верблюд і, нарешті, дитиною лев” [3, 24]. Дух в першій іпостасі уособлює собою набір зобов’язань людини, те, що виражає максима – “Ти повинен”. Зрозуміло, що такий дух не спроможний до перетворень, він змушений постійно відтворювати вже встановлений регламент. Наступна іпостась духу (у вигляді лева) насмілюється на самостійний вчинок, на внесення змін до існуючої дійсності.

Однак, оскільки "лев" обтяжений попередніми соціальними установками і цінностями, його діяльність здебільшого має не позитивний, а деструктивний характер. ("Творити нові цінності – це й левові ще не до снаги, але творити собі свободу для нового творення – на таке лєвова сила спроможна" [3, 25]). Тобто йдеться про те, що недосить одного прагнення до перетворення. Потрібно ще, щоб інтенція до перетворень, виражена людиною у своїй дії, відповідала первісному імпульсу життя. Отже, потрібен наступний крок у розвиткові духу: слід очистити свідомість від поперечної системи цінностей, зрозуміти її як фальшиву, як таку, що не відповідає життєдайним силам природи.

Згідно з Ніцше, навіть "вищі люди", які користуються авторитетом у даному суспільстві – мудреці, фахівці, вчені, моралісти, аж ніяк не є щаблем при переході до "надлюдини". Соціально освячене вшанування цих людей є лише перепоною на шляху тих, хто прагне стати надлюдиною. Ніцше їх визначає як таких, що "закуті в плащ великих слів, показних чеснот, нібито блискучих справ" [3, 288]. Зрештою, на його думку, це великі фальшувальники. Ніцше устами Заратустри говорить, що "для людей сьогодні я не хочу пі бути світлом, ні навіть зватися ним" [3, 288]. Шлях "вищих людей" – це хибний шлях. До того ж, вони відводікають інших людей від справжньої інтенції самотрансцендування.

Тож, виходячи з цих зауваг, позицію Ніцше слід розуміти не в плані повернення до первісного існування (хоча в його працях ми й зустрічасмо вимогу звернення до життєдайної волі, якогось первісного життєвого імпульсу), а в контексті повернення людині її життєстверджувального виміру, що уособлює її психічне здоров'я. Тобто, йдеться радше про те, що людина має вийти за межі примусового, детермінованого ззовні повсякденного існування і наблизитися до Надлюдини, яка уособлює *розвиток* людини, тобто стан, якого треба ще досягти. (На це вказує визначення Ніцше сутності людини: "людина – це линва, напнута між звіром і надлюдиною, – линва над прірвою" [3, 13]).

Однак, що є суттєвим для Ніцше і що становить особливість саме його позиції, так це переконання, що шлях соціалізації і окультурення людини не сприяє розвитку людини в напрямі до надлюдини. Більше того, на його думку, це – шлях занепаду людства, оскільки соціокультурне середовище створює для людини умови, за яких вона втрачає визначальні життєві імпульси і стає непридат-

ною до вияву справжнього життєвого пориву. Зокрема, маємо таку констатацію Ф. Ніцше: "І ми, коли йдеться про людину, стверджуємо таке: проти всіх інших істот людина – навіть з усім її найцікавішим змістом – найбезпорадніший і найхоровитіший звір, що збочивши з битого шляху інстинктів, заблукав у найзгубніших манівцях" [3, 342]. Відповідно, на його думку, потрібне велике зусилля, щоб повернути собі здатність до самочинної поведінки, до вияву власної позиції, яку блокують різного роду морально-етичні та соціально-психологічні установки.

Тобто, згідно з Ніцше, будь-яка соціальна мораль зорієнтована на заборону і, відповідно, на блокування імпульсів життя ("будь-яка мораль... спрямована... проти інстинктів життя" [2, 575]). Отже, на його думку, замість того, щоб бути розкутою і самодостатньою, людина стає рабом умовностей і деформується за своєю суттю. Йдеться про те, щоб піднятися вище за рівень розрізнення "добра і зла", стати законодавцем нової моралі, яка сприяла б розвитку людини, а не деформувала б її життєдайні імпульси. Саме такий сенс має у Ніцше вираз "стати надлюдиною". Зрештою, це означає не опуститися на рівень тваринного, імпульсивного життя, а набути нової якості – стати людиною, яка, задіявши життєвий імпульс, наближається до вищих рівнів буття.

Отже, Ніцше була встановлена певна розбіжність між природним потягом до життєвого самовиявлення і соціально санкціонованими нормами і правилами поведінки людей, що обмежують або забороняють їх вільний самовияв і розвиток в напрямку до надлюдини. Втім, відповіді на питання про те, якою має бути ця нова мораль, які її основні скріжалі, у Ніцше ми не можемо знайти.

Інший представник цієї ж течії А. Бергсон наголошував на тому, що в основі еволюції живого запрограмований деякий життєвий імпульс (*élan vital*) – життєвий порив (або надсвідомість), що спрямований на постійне творення нових і нових форм життя. Йдеться про "свідомість або надсвідомість", яка поступово розгортається в процесі еволюції. Вона проривається крізь заляклу, мертву матерію, а її напрям розвитку зворотній змінам, що відбуваються в неорганічній природі.

На думку Бергсона, утворення суспільства теж є витвором дії природного імпульсу. Найприродніший тип суспільства він вбачав у спільнотах, утворених комахами – рій бджіл, мурашник тощо. Така "соціальна" згуртованість є наслідком дії еволюції, яка ство-

рила такий вид співжиття окремих істот, який організований на основі інстинктивного типу зв'язку і максимально пристосований до навколишнього середовища. Інший різновид суспільства (іншу лінію еволюції) природа створила, надавши певну свободу індивідуального вибору людині і озброївши її інтелектом, який за своїми наслідками виконує ту ж саму роль, що й інстинкт у першій лінії еволюції [1, 25]. Тому "людина створена для суспільства, як мураха для мурашника" [1, 288].

Аналогія суспільства з мурашником вживається Бергсоном неодноразово і є для нього показовою, оскільки він вважав, що суспільство вимагає від людини поведінки, що майже не відрізняється від поведінки комах. Воно вимагає від людини соціальної згуртованості і дисципліни в умовах протистояння іншим суспільствам. Тому дотримання певних зобов'язань по відношенню до суспільства не є для людини проблемою: їх дотримуватися досить легко, оскільки вся попередня еволюція підштовхує нас до цього. Суспільство здійснює інтегруючу, соціалізуючу роль по відношенню до індивіда. В кожному з нас є щось від суспільства, і ця властивість притаманна кожній людині, ніхто з нас не може її позбутися. Як писав Бергсон, "даремно будемо ми прагнути уявити собі індивіда, відірваного від будь-якого соціального життя" [1, 13]. Саме суспільство намічає для індивіда програму його повсякденного існування. Іншими словами: "суспільство проклало дорогу, ми знаходимо її відкритою і рухасмося по ній; знадобилося б більше ініціативи, щоб рухатися неходженими шляхами" [1, 17].

Однак у результаті цього виникає "замкнене" суспільство із "замкненою" релігією і такою ж мораллю. Відповідно кожне таке об'єднання протистоїть іншим "замкненим" утворенням, і, як наслідок, завжди існує небезпека конфлікту (або війни). Отже, Бергсон вказував на негативну роль соціалізації по відношенню до людини і щодо майбутньої долі самого суспільства. За цією логікою війна є природним явищем і уникнути її неможливо. Людина ж приречена на роль комахи, що має виконувати певну функцію по підтриманню життєдіяльності суспільства.

Втім, Бергсон вказував і на можливість виникнення іншого типу суспільства – "відкритого". Відкрите суспільство – це людство в цілому, що стало об'єднаним. Відповідно там має місце "відкрита" мораль, яка не робить розрізнення між "своїми" і "чужими", і "відкрита" релігія, що частково збігається з творчим зусиллям,

проявом якого є життя. Однак, якщо перший тип суспільства ("замкнений") існує реально, то другий – лише ідеал. Поступовий перехід від замкненого суспільства до відкритого неможливий. Для розбудови відкритого суспільства потрібні активна соціальна діяльність людей, а також мораль і релігія зовсім іншого плану у порівнянні з тими, що переважали в попередньому суспільстві. В історії людства масмо лише поодинокі приклади прориву окремих видатних особистостей на рівень нової моралі і нової релігійності.

Відповідно Бергсон розрізняє дві форми існування людського "я": людина з "замкненою" душею і з "відкритою". Перший тип людей переважає в "закритих" суспільствах, основна функція яких полягає в підтримці статус кво, тобто існуючого порядку. Таке суспільство передбачає загальнопоширений примус щодо людей, формування в них соціально санкціонованої поведінки, для чого призначені "замкнені" мораль і релігія. Тож не дивно, що людина, яка перебуває в інстинктивній єдності з суспільством, втрачає креативну здатність, втрачає зв'язок з еволюційним імпульсом – "життєвим поривом". Інший варіант поведінки маємо, коли людина "відкрита" до "життєвого пориву". Така людина є суто індивідуальною, вільною, надсоціальною, вона перебуває поза межами конкретного досвіду. Вона є безпосереднім втіленням "життєвого пориву".

Однак діяльність таких людей, в кінцевому підсумку, не є успішною, оскільки завжди існує майже невідворотна тенденція до асиміляції напрацьованих ідей в "замкнені" мораль чи релігію, що і відбувалося переважно з усіма попередніми великими осяяннями видатних людей. Там, де превалує практичний аспект виживання суспільства, немає місця для великих моралістів, видатних духовних наставників. Тому перехід до нового типу суспільства вбачається Бергсоном як поступове формування невеликих духовних сіільнот, "кожна з яких, завдяки виключно обдарованим своїм членам, може дати життя одній або декільком іншим; так збережеться, так продовжиться порив аж до того дня, коли глибока зміна матеріальних умов, нав'язаних людству природою, дозволить з духовного боку здійснити радикальне перетворення" [1, 254].

Як бачимо, існує певна аналогія між позиціями Ніцше і Бергсона щодо призначення людини: соціальне життя півелює креативні здатності людини, робить її "замкненою", уподібнює до різновиду

автомату; справжнє ж призначення індивіда полягає у виході за межі усталеного порядку, через продовження еволюції людини в напрямку до "надлюдини" (Ніцше), великих містиків, носіїв божественного одкровення (Бергсон).

Цю ж тенденцію критики соціальних форм поневолення людини (феномен відчуження) можна простежити і в екзистенціалізмі, хоча і без звернення до біологічно запрограмованого імпульсу до вияву надособистісних здатностей. Екзистенціалісти намагалися уникнути реіфікації людської сутності, а її справжні вияви пов'язували з деяким "фундаментальним проектом", інтенційним виміром людського існування.

Зокрема, одну з цікавих спроб знайти онтологічне обґрунтування соціальної етики надibuємо в екзистенціалізмі Сартра, який в останньому підрозділі свого фундаментального твору "Буття і Ніщо" під красномовною назвою "Моральні перспективи" поставив питання про можливість побудови моралі на підґрунті тієї онтології, що була ним розкрита на більше ніж 800 сторінках тексту книги. Основні концепти цієї онтології полягають в наступному: свобода становить найістотнішу характеристику людського існування, яка полягає у свободі вибору. Вибір є екзистенційним, доленосним, а не раціонально обґрунтованим. В процесі вибору людина має дослухатися до свого глибинного ества. Лише перебуваючи в лоні справжньої екзистенції, людина спроможна "вибирати добро".

Звичайно, як зазначав Сартр, "онтологія не може сама сформулювати моральних принципів. ...Проте вона дає нам змогу побачити, якою буде етика, яка візьме на себе відповідальність, зіткнувшись із *людською-реальністю в ситуації*" [5, 843]. Нова етика мала на меті розкрити *ідеальне* значення всіх можливих позицій людини, оскільки остання є буттям, через яке в світ приходять цінності. І завершальна фраза цього твору: "Ім ми і присвячимо свою наступну працю" [5, 846], звучить як обіцянка розробити нову етику, де моральні зобов'язання виходять за межі альтруїзму і егоїзму, яка долає обмеження утилітаристської і соціально зумовленої етики. Втім, очікувана праця так і не з'явилася.

Деякі абрисы цієї нової етики можна знайти в невеличкому творі "Екзистенціалізм – це гуманізм" (1946), в якому йшлося про новий гуманізм і, відповідно, про засади нової моралі. Так само, як і в попередній праці, тут наголошувалося на тому, що свобода постає

“як підгрунття усіх цінностей”. На думку Сартра, не існує цінностей а рїогї. Загальну мораль не можна пристосувати до кожного окремого випадку. Тому людина має постійно творити моральні цїнності, так само як митець створює витвір мистецтва. “Спїльним між мистецтвом і мораллю є те, що в обох випадках ми масмо творчїсть і винахїдливїсть. Ми не можемо вирїшити а рїогї, що потрібно робити” [4, 453], – писав Сартр. Отже, тут поступово вимальовуються суттєві риси нової моралї, що побудована на принципі життєвого самоконструювання, в процесї якого людина сама себе вибудовує. Тобто нова мораль постає як певний спосїб життя або як мистецтво бути автентичним.

Вїдомо, що головним наміром екзистенціалїзму була спроба знайти глибинну інтенціональнїсть людського буття (“фундаментальний проект”). Зрештою ознакою справжнього людського буття є постійний вихїд людини за певні межї (так зване трансцендування). Звідси походять поширенї в екзистенціалїзмі заклики прислуховуватися до “внутрїшнього голосу”, а не до раціо, намагатися дїяти спонтанно, згїдно з внутрїшньою інтенсїєю. Здїйснений таким чином вибїр набуває ознак позитивної цїнності. “Вибїр того чи їншого означає водночас утвердження цїнності того, що ми вибираємо, оскїльки ми в жодному разї не можемо вибрати погане” [4, 439], – писав Сартр. Бїльше того, наш їндивїдуальний вибїр набуває статусу загальнозначущого для всїх. Це – вибїр, здїйснений за покликом життя, а тому він не може суперечити автентичному вибору, який здїйснюють їнші люди.

Однак протягом наступних десяти рокїв задекларований системний виклад принципїв нової моралї так і не з’явився. Лише пїсля смертї Сартра, у 1983 р., завдяки його прийомнїй доньцї Арлет Елькаїм-Сартр, були виданї під назвою “Зошити з етики” написанї в 1947–1948 рр. пїдготовчї матерїали до цїєї першої етики, обсягом понад 600 сторїнок тексту. Втїм, як стало зрозумїло, це не був її остаточний варїант, тому постає питання, чому Сартр так і не завершив цей твір.

Висувалися рїзні припущення щодо того, чому вчасно не з’явилася обїцяна книга. Втїм, з появою у 1960 р. першого тому “Критики дїалектичного розуму” стало зрозумїло, що Сартр припинив роботу над створенням етики їндивїдуальної свободи і почав працювати над їншим її варїантом. Сам фїлософ зазначав, що він рухався від абстрактної, їдеалїстичної першої етики до реалїстичної, ма-

теріалістичної другої. Основна відмінність між ними полягала в тому, що дещо змінилася мета етичної теорії. Якщо для першої етики головною метою постає свобода як підґрунтя для здійснення самопреображення, і відповідальність за це повністю несе сам індивід, то для другої етики основною метою стає реалізація онтологічних потреб людини як особливого представника певного виду живих істот. На думку філософа, онтологічні потреби складають основу існування моральних норм/цінностей. Але серед безлічі потреб Сартр розрізняє первісні (істинні) і штучні (хибні). До того ж у людини, на відміну від інших живих організмів, є вищі потреби: в любові, спілкуванні, знанні, осмисленому житті тощо. Зрештою, останні потреби постають як прагнення до самоздійснення, а тому остаточна мета другої етики є інтегральна людяність або повноцінність існування.

Відповідно, маємо певну відмінність між настановами першої і другої етики. Раніше Сартр усю відповідальність за правильний вибір покладав на окрему (так би мовити, ізольовану) людину; тобто, на його думку, кожен на дорефлексивному рівні володіє здатністю реалізувати свою первісну онтологічну свободу і, отже, несе повну відповідальність за здійснений чи не здійснений доле-носний вибір (соціум може лише заважати цьому, формуючи у людини хибні установки). Саме від конкретної людини залежить, чи здійснює вона вибір належного типу, чи сліпо підкоряється соціально визначеним вимогам і настановам.

На відміну від цієї настанови першої етики, починаючи з 50-х рр. Сартр починає більш детально досліджувати залежність людини від соціального, її перебування в різних колективних серіях, її практико-інертне існування. В цей період він припускає, що деякі люди, в першу чергу пригноблені і містифіковані, можуть не знати про свою свободу, і їм не так вже й легко усвідомити свою спроможність здійснювати вільний вибір. Тому в "Критиці діалектичного розуму" він наголошує на впливові інших людей на особисте самопізнання та визнає, що існують різні рівні прозорості в особистому самоусвідомленні.

Ще раз підкреслимо, що перша етика базувалася на тому, що людська свідомість в будь-який момент здатна дорефлексивно усвідомлювати свою свободу. Більше того, ніщо не може перешкодити людині усвідомлювати й реалізувати свою свободу (звідси сартрівський пафос при звинуваченні інших людей в нещирості і

самообмані). На противагу цьому, у другій етиці змінюється як мета етики (на відміну від попередньої мети – преображення через реалізацію онтологічної свободи, метою другої етики стає інтегральна людяність, яка відповідно реалізується історично і соціально), так і способи її досягнення. Сартр визнає, що тільки з допомогою інших і лише поступово люди матимуть силу й спроможність здійснити морально визначену мету – інтегральну людяність. Шлях першої етики – це шлях подвижників, людей сильних духом. Друга етика пропонує для всіх представників людства поступову еволюцію в напрямі гуманістичного вибору.

За свідченням Т.Андерсона [6], американського дослідника творчості Сартра, найбільш повно зміст другої етики представлений в рукописі, переданому автором у травні 1964 р. в Рим на конференцію, присвячену проблемам етики. Цей рукопис ніколи не був опублікований, але зараз зберігається в Національній бібліотеці в Парижі і доступний для ознайомлення. Ця етика ґрунтується на онтології “Критики діалектичного розуму” і засвідчує перехід Сартра від індивідуалістичної позиції до колективістської. Оскільки, на його думку, усі людські практики вкорінені в головній потребі – пошукові людського самоздійснення, то він радить людям об’єднуватися заради цієї спільної мети. Відповідно, ми маємо допомагати іншим у досягненні їхнього самоздійснення, бо наше власне самоздійснення залежить від тих, хто також працює над досягненням цієї спільної мети.

В 1969 р. Сартр сказав своїм біографам, що друга етика “повністю” склалася в його голові і що залишається єдина проблема – написати її. На той час він відклав цю справу, оскільки інтенсивно працював над твором про Г. Флобера – “Ідіот в сім’ї”. На жаль, в 1974 р. Сартр втратив зір і відповідно – можливість читати і писати. Власне, саме через це друга етика так і не була написана та опублікована.

В останні роки свого життя в одному з нечисленних інтерв’ю Сартр говорив про те, що він почав працювати над створенням третьої етики. Головною особливістю цього нового варіанту етики мало стати те, що основою моралі тут визнається “ми”, а не “я”. Але “ми” тут слід розуміти онтологічно. Свідомості людей входять одна в одну на рівні онтології, існує взаємне проникнення між свідомостями. Цей фундаментальний онтологічний зв’язок Сартр називає “братерством”, оскільки люди належать до одного й того ж

виду. Такого роду онтологічний зв'язок с базовим і лежить в основі усіх соціальних зв'язків. З цього можна зрозуміти, що метою третьої, як і другої, етики с "відродження Людини", тобто успішна реалізація людської істоти.

Отже, можна простежити певну тенденцію розгляду цього питання в "філософії життя" та в екзистенціалізмі, яка полягає в тому, що суспільна мораль повинна мати вітальне (онтологічне) підґрунтя. Якщо у Ніцше ця інтенція лише заявлена, то Бергсон навіть виводить колективні форми співжиття людей з вітальної сили природи, яка утворила таку колективну форму життя, як людська спільнота. Загальна позиція Бергсона дозволяла припустити, що спільнотна єдність людей запрограмована, оскільки люди належать до колективних форм існування життя. А те, що в людей наявні ще й ворожість, несприйняття інших, то це тому, що окремі спільноти утворюють закриті системи. Звідси напрашується висновок: якщо люди усвідомлять, що вони в цілому як людство також становлять певну єдність, то зникнуть ворожість і підстави для війни. На думку Бергсона, на сьогодні вже існують окремі люди, які здатні відчувати імпульс "життєвого пориву", що здатність до безперервної креативної діяльності. І це дозволяє зробити передбачення щодо того, що попередня самодостатня людська спільнота – "закрите суспільство" – не є остаточною формою співжиття людей. Тобто для людства цілком можливий перехід до "відкритого суспільства", в якому будуть переважати "відкрита мораль" і "відкрита релігія".

Подібний підхід до моралі можна простежити і в екзистенціалізмі. Зокрема, ідея опертиса на "екзистенцію" як щось невимовне і водночас онтологічне (у Сартра – "феноменологічна онтологія") засвідчує пошук такого підґрунтя, яке вможливило автентичний вибір людського буття. Звичайно, при цьому екзистенціалісти уникають суто біологічного трактування онтологічного підґрунтя моралі. Сартр виступає проти реіфікації людини, оскільки екзистенція не зводиться до набору речовинних характеристик. Це скоріше сукупність проявів деяких екзистенціалів, серед яких основним постає екзистенціал свобода. Обтяжена своєю свободою людина виглядає ізольованою, навіть самотньою істотою, яка протистоїть об'єктивуючому тиску оточуючих. На думку Сартра, у стосунках з Іншим негативний вплив має його *погляд* ззовні, який зупиняє мою здатність до свободи, до неантїзації. Зрештою, маємо

визначальну несумісність у стосунках між людьми, яка постає у вигляді конфлікту: "Конфлікт – це первісний сенс буття-для-іншого" [5, 508]. Тому точиться постійна боротьба проти зовнішнього світу за відстоювання своєї самотності, унікальності.

В процесі подальшої еволюції поглядів Сартра ним була здійснена переорієнтація на онтологічне "Ми". Це дозволило йому зняти питання про визначальний первісний конфлікт між людьми і навіть стверджувати, що існує внутрішній онтологічний зв'язок між людськими істотами, оскільки вони належать до одного й того ж виду.

Усі розглянуті вище концепції зосереджують увагу на проблемі онтологічного виміру людського існування та його кореляції з соціальними нормами/цінностями. І хоча при такому тлумаченні виникає небезпека звести соціокультурні норми/цінності до біологічних чи фізіологічних потреб та реакцій, все ж не можна ігнорувати той факт, що деякі підстави для таких тверджень існують. Зокрема, відомо, що деякі нейрофізіологічні реакції людського організму, закріплені в корі головного мозку, визначають базові стосунки людини з навколишнім середовищем (агресія і ворожість або взаємодопомога і співпраця). Відповідно, звідси можна зробити висновок, що як ворожість, так і потреба в інших – це фундаментальні екзистенціали людського буття. Саме на такій підставі і проголошував Сартр тезу щодо наявності первісного (онтологічного) конфлікту між людьми (щоправда, при цьому зігнував іншу базову вітальну характеристику, а саме існуючу ще в первісній стійкості орієнтацію на підтримку інших). Звідси можна пояснити і подальшу зміну поглядів Сартра, оскільки пізніше він звернув увагу на іншу, так само закріплену в процесі еволюції фундаментальну властивість людини.

Отже, якщо орієнтуватися на базові екзистенціали людського буття, то правомірною виглядає як перша, так і друга позиція Сартра. До речі, сучасна культура експлуатує та експериментує як з агресивністю людини, так і з її потягом до інших, альтруїстичними інтенціями. Так само під час акцій руху "нових лівих" (які, до речі, палко вітав Сартр, вбачаючи в них уособлення спонтанного, справжнього вибору) мали місце як акти вандалізму, так і вияви справжньої творчості. Це доводить, що спонтанність як така ще не є гарантією справді гуманістичного вибору людини. Перебуваючи під впливом базових інтенцій, людина все ж повинна віддавати пер-

вагу альтруїстичним прагненням, хоча і з деякими застереженнями: з одного боку, рух в напрямі до співпраці може привести до нівелювання унікальних властивостей особистості, навіть до її відчуження, а з іншого – вгамування в собі імпульсу до боротьби може поставити під питання виживання людства в умовах, якщо з'явиться якась зовнішня загроза..

Втім, у процесі соціокультурної еволюції людини її природні потреби трансформувалися таким чином, що іноді їх симулякри набувають самодостатнього значення, і суспільство культивує їх незалежно від їхньої попередньої вітальної спрямованості. Зрештою, сфера соціокультурних напрацювань нівелює, заміщує або блокує базові інтенції людської природи, в результаті чого відбувається розхитування людської психіки з відповідними наслідками – різного роду психічними розладами. Оскільки подальший рух в цьому напрямі уявляється досить небезпечним, то відповідно звернення сучасної людини до пошуку автентичності постає як деяка альтернатива детуманізуючій культурі доби модерну.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994.
2. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Ницше Ф. Соч.: В 2-х тт. – М., 1990. – Т.2.
3. Ницше Ф. Так казал Заратустра. – К., 1993.
4. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота. Избр. произведения. – М., 1994.
5. Сартр Ж.-П. Буття і Ніщо. Нарис феноменологічної онтології.– К., 2001.
6. Anderson, T.C. Sartre's two ethics: from authenticity to integral humanity. – Chicago and La Salle, Illinois, 1993.

Лях В. Обґрунтування етики "інтегрального гуманізму" в "філософії життя" та в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра.

В статті аналізуються морально-етичні концепції представників "філософії життя" та екзистенціалізму, в яких здійснювалася спроба, спираючись на фізіологічні та феноменологічно-онтологічні інтенції людського існування, онтологічно обґрунтувати гуманістично орієнтовані норми та цінності. Простежена певна еволюція застосування цієї ідеї – від біо-природних (вітально-фізіологічних) чинників до феноменологічних інтерпретацій. Показана амбівалентність етвісних інтенцій людського буття.

Ключові слова: інтегральний гуманізм, первісні та штучні потреби, свобода, закрита та відкрита мораль/суспільство/релігія, автентичність, онтологічне братерство.

Лях В. Обоснование этики "интегрального гуманизма" в "философии жизни" и в экзистенциализме Сартра.

В статье анализируются морально-этические концепции представителей "философии жизни" и экзистенциализма, в которых предпринята попытка, опираясь на физиологические и феноменологическо-онтологические интенции человеческого существования, онтологически обосновать гуманистически ориентированные нормы и ценности. Прослежена определенная эволюция применения этой идеи – от био-природных (витально-физиологических) факторов к феноменологическим интерпретациям. Показана амбивалентность первоначальных интенций человеческого бытия.

Ключевые слова: интегральный гуманизм, первичные и приобретенные потребности, свобода, закрытая и открытая мораль / общество/религия, аутентичность, онтологическое братство.

Lyakh V. Grounds of the ethic's "integral humanism" in the "philosophy of life" and in the Sartre's existentialism.

In the article there have been analyzed some "philosophy of life" and existentialism representatives' moral-ethical theories which contain an attempt of finding ontological grounds for humanistically oriented norms and values, based on physiological and phenomenological-ontological intentions for human state of being. There have also been traced the evolution of this idea application – starting with biological-natural (vital-physiological) factors and up to the phenomenological interpretations. The ambivalence of human state of being primary intentions has been shown as well.

Key words: integral humanism, primary and artificial needs, freedom, inclusive and exclusive (moral/society/religion), authenticity, ontological fraternity.

Філософія, релігія, модерність: “важка свобода” Еманюеля Левінаса

Не буде пересбільшенням сказати, що престиж і вплив французької філософії ХХ ст. поза межами Франції забезпечила її відкритість чужому досвідові, часто чужому не лише французькій традиції, як це було у випадку екзистенціалізму, що виріс з німецької феноменології, а й філософії взагалі, прикладом чого є структуралізм, який постав з поєднання лінгвістики та бажання зрозуміти “примітивні” народи. І не лише відкритість, а й уміння зробити чужий досвід основою власної своєрідності. В цьому сенсі Еманюель Левінас є типовим французьким філософом: його своєрідність – та, яка забезпечила успіх його філософії у Франції і далеко поза її межами, визначена трьома джерелами – німецькою феноменологією, з якою він знайомиться чи не найпершим з усіх французьких філософів, російською літературою та юдаїзмом. Якщо перше і навіть друге джерело не можна вважати екзотичним для інтелектуального пейзажу Франції середини – другої половини ХХ ст., то останнє є доволі непересічним. Адже йдеться не про його єврейське походження – ми знаємо чимало чільних французьких філософів єврейського походження, однак на відміну від Левінаса вони не отримали релігійного виховання і, тим більше, не звертались до юдаїзму як до живої релігійної традиції, ставши філософами. Йдеться про юдаїзм як релігію і значення цієї релігії для думки Левінаса як філософа.

Мій виступ на конференції “Перечигування “Важкої свободи””, яка відбулася 4–9 липня 2010 р. в Тулузі, був присвячений темі “Сковорода і Левінас”. Ця тема зовсім не мала на меті чергове порівняння Григорія Сковороди з якоюсь постаттю західної філософії з метою модернізувати його вчення у перспективі однієї з сучасних філософських течій. Поверхові збіги та аналогії, які можуть стати предметом порівняння, в даному випадку є очевидними – від біблійної екзегези та етичного стрижня філософування до зв’язку з Харковом – містом, де Левінас навчався в гімназії і де колись вчителював та в околицях якого написав основні свої твори Сковорода. Однак як історик філософії я не вірю в плідність аналізу подібних збігів та аналогій поза їх контекстом. Постаць Сковороди у вітчизняному інтелектуальному просторі провокує на подібні порівняння

одночасно своєю цілісністю і багатовимірністю, яка робить його невленим для однозначних історико-філософських формулювань. Постать Левінаса, який у вітчизняному інтелектуальному просторі сприймається передусім, а часто і лише як феноменолог, у французькому інтелектуальному просторі також вражає своєю багатовимірністю і незводністю до звичних історико-філософських формул. Порівняння цих двох мислителів стало для мене способом випробувати власне переконання, згідно з яким і Сковороду, і Левінаса не можна осягнути, обмежуючи уявлення про них виключно їхніми філософськими поглядами з окремих питань, що порушуються в межах окремих філософських течій. На моє переконання, і вчення Сковороди, і вчення Левінаса виростають з переартикуляції взаємного зв'язку філософії та релігії (саме релігії чи релігійної настанови, або ж у термінах Левінаса “релігійної інтриги”, а не теології) у певній перспективі модерності. Зрозуміло, що і філософії, і релігії, і перспективи модерності для них різні. Однак, на мою думку, саме ці три елементи – значення релігії, розуміння філософії, ставлення до модерності конституують обидві постаті і є необхідними інструментами для їх історико-філософського осягнення. У цій статті я спробую продемонструвати значення цих напрямів аналізу для розуміння постаті Левінаса.

ФІЛОСОФІЯ І РЕЛІГІЯ

Тема співвідношення релігії та філософії як джерел натхнення і сфер інтелектуальної діяльності Левінаса постає одразу після появи його першої значної філософської праці – “Тотальність та безконечність” (1961). Звертаючись до цієї роботи трьома десятиліттями пізніше. Домінік Жаніко побачить у ній тенденцію, для розуміння якої запропонує концепт “теологічного повороту” (по аналогії з *linguistic turn*). Розуміючи ризикованість застосування цього концепту, у своїй книзі “Теологічний поворот французької філософії” Жаніко констатує, що “французькі феноменологічні студії, які проводяться серйозно і наполегливо (зокрема Полем Рікером та Мішелем Анрі) і стали відомими своєю надзвичайною оригінальністю (завдяки Емануелю Левінасу) незалежно від моди і гасел 1960–70-х рр., демонструють характер, плідність та когерентність якого стають зрозумілими лише у світлі недавніх здобутків. Цей характер безперечно не можна описувати виключно як теологічний “поворот”, так само як було б не виправданим твердити про перехід від атеїстичної феноменології (Сартра, Мерло-Понті чи навіть Дюфре-

на) до "спіритуалістської" феноменології" [9, 7]. Однак незважаючи на подібні застереження щодо усієї французької феноменології, Жаніко вбачає теологічний поворот у творчості ряду французьких феноменологів, серед яких Левінас посідає чільне місце. Вдавшись до "аналізу методологічних передумов, які уможливають (чи завдяки яким вважають за можливе) відкрити феноменологічне дослідження Абсолютної трансценденції, не зважаючи при цьому на Гусерлеву турботу про строгість та науковість", Жаніко констатує, що "Тотальність та безконечність" Еманюеля Левінаса є першим серйозним французьким філософським твором, де згаданий теологічний поворот в надрах феноменологічної інспірації є не лише цілком вираженим, але й експліцитно прийнятим" [9, 26].

Звинування Левінаса у відступі від принципів філософського дискурсу починають лунає ще в 1960-х. У 1964 р. Жак Деріда відрукував у часописі *Esprit* статтю "Насильство і метафізика. Есе про думку Еманюеля Левінаса", яка потім увійшла як окремий розділ в його роботу "Письмо та відмінність" (1967). Підтримуючи висновки Деріда, Жаніко заявляє про власну готовність "продемонструвати, що у Левінаса феноменологія водночас витісняється та використовується у зовсім не безневинний спосіб, який підтверджує, якщо заглибитись, сумніви, висловлені Деріда, і ставить під запитання (не більше і не менше) статус метафізики як дискурсу" [9, 32]. Однак якщо звернутися до біографії та бібліографії Левінаса, його теологічна чи релігійна орієнтованість ніяк не виглядає ні випадковим, ні довільним відхиленням феноменологічної думки "після" атеїстичної феноменології Мерло-Понті та Сартра. Левінас ніколи не приховував своїх релігійних переконань і, одночасно, завжди наполягав на тому, що його філософські роботи залишаються в межах філософського дискурсу. Зупинимось на цих двох пунктах.

Перші роботи Левінаса, присвячені феноменології, датуються 1929 і 1930 рр., коли у французькому академічному середовищі феноменологія була ще практично невідомою: ті, хто забезпечить її успіх після війни, передусім згадані Мерло-Понті та Сартр, на той момент ще не познайомилися з нею. Їм вдається зробити феноменологію однією з домінуючих філософських течій післявоєнної Франції, оскільки ці випускники найпрестижнішого навчального закладу, звідки зазвичай рскрутувалася університетська професура – *Ecole normale supérieure*, які після її закінчення здобули престижне звання *professeur agrégé*, одразу посіли необхідні для

цього академічні позиції. Окрім того, вони винайшли на основі німецької феноменології французький екзистенціалізм, що отримав надзвичайний резонанс у Франції та поза її межами, сприяючи тим самим престижу самої феноменології. Натомість Левінас, який у Німеччині кінця 1920-х рр. був студентом філософів, чиї імена щось говоритимуть французькому філософському загалу лише після Другої світової, по отриманні французького громадянства у 1931 р. працює у Всесвітньому єврейському союзі (*Alliance israélite universelle*) – організації, покликаній боротися за емансипацію євреїв, головним чином Близького Сходу і Середземномор'я, передусім шляхом поширення шкільництва французького типу, а після Другої світової стає директором школи з підготовки вчителів для Всесвітнього єврейського союзу.

Післявоєнні двадцятиліття у Франції зазвичай називають добою домінування трьох Г – Гегеля, Гусерля, Гайдегера, втім праці Левінаса-феноменолога губляться на фоні триумфу екзистенціалізму¹. В 1947 р. він публікує “Від існування до існуючого” та “Час та інший”, в 1949 – “Відкриваючи екзистенцію з Гусерлем і Гайдегером”. Ці роботи, які вочевидь замислювалися ще в період полону, стали прологом до оригінальних філософських праць Левінаса, які забезпечать йому визнання колег-філософів, передусім його докторської дисертації “Тотальність та бесконечність”. Завдяки захисту дисертації у 55 років Левінас нарешті “здобув місце під сонцем” [10, 190] – університетську кар'єру та академічне визнання². Спочатку Левінас викладає в університеті провінційного Пуатьє, з 1967 р. – в університеті Нантера в передмісті Парижа, а останні роки перед пенсією – в Університеті Париж-IV-Сорбона (1973–1976). Однак його інтелектуальні інтереси післявоєнного періоду не обмежуються філософією: в 1947 р. він починає вивчати Талмуд під керівництвом Шушані, а з 1957 р. починає виголошувати на регулярних Колоквіумах єврейських інтелектуалів свої коментарі до

¹ У ретельно реконструйованій інтелектуальній біографії Левінаса [10] Марі-Ан Лескурє показує, що філософська діяльність Левінаса цього періоду обмежувалася участю у неформальному філософському рухові, зокрема в діяльності Філософського коледжу, організованого його товаришем Жаном Валем, та публікацією книг і статей за активного сприяння останнього.

² Для порівняння: на два роки молодший Мерло-Понті стає *agrégé* з філософії в 1930, доктором словесності і професором університету – в 1945. В 1952 р., в 44 роки, сягає вершини академічної кар'єри та визнання – стає професором Коледж де Франс.

Талмуду, які виходитимуть окремими виданнями у видавництві *Minuit*: "Чотири талмудичні читання" (1968), "Від священного до святого: п'ять нових талмудичних читань" (1977), "Те, що за строфою: талмудичні читання та промови" (1982), "Нові талмудичні читання" (1996). Ці праці Левінаса, спеціально присвячені прочитанню Талмуду, з одного боку, цілком належать сфері релігії (щонайменше людині, незнайомій з юдаїзмом, їх важко прочитати і поцінувати) і є результатом діяльності Левінаса як "єврейського інтелектуала", а з іншого – не чужі його філософській еволюції та позиції. Відтак, хоча Левінас починає свої феноменологічні студії раніше ніж Сартр і Мерло-Понті, відсутність академічної позиції в 1940–1950-х рр. не дає йому змоги ні цілком віддатись філософській праці, ні належати до тих, хто визначає "обличчя" французької феноменології післявоєнного періоду¹.

Філософська еволюція Левінаса, яка починається зі знайомства з Гуссерлем та Гайдегером та пролягає через дистанціювання від думки останнього і через позиціонування стосовно скзистенціалізму Сартра, невіддільна від його релігійної еволюції та від історичних подій, які переживаються ним безпосередньо і відповіді на виклики яких намагається віднайти його релігійна та філософська думка. Коли він отримує академічне визнання і трибуни професійного філософа, його інтелектуальні інтереси сягають далеко за межі Гуссерлевої програми: "Тотальність та безконечність" написана людиною, що вже написала більшу частину есеїв, які разом складуть збірку "Важка свобода". Ця книга, що вийшла друком у 1963 р. у видавництві *Albin Michel* (серія "Присутність юдаїзму") і згодом доповнювалася пізнішими статтями, за словами самого автора у передмові до перевидання 1976 р. "включає есеї, які написані в період після Другої світової і які свідчать про юдаїзм, отриманий від живої традиції, що живиться роздумами над строгими текстами, живішими, ніж саме життя" [12, 11]. На відміну від згаданих "талмудичних читань", ця книга адресована ширшому колу читачів. В певному сенсі "Важка свобода" засвідчує також і шлях

¹ Щоб закінчити це порівняння, варто нагадати, що здобуттям широкої популярності одразу після Другої світової Сартр і Мерло-Понті завдячують не лише своїм академічним позиціям до і після війни (крім біографічних реконструкцій М.А. Лескюре див. також соціологічний аналіз цієї теми у Луї Пенто [16]), чого у Левінаса в цей період не було. Їхні перші фундаментальні праці - «Буття і ніщо» та «Феноменологія сприйняття» виходять відповідно в 1943 та 1945 рр., коли Левінас перебуває у таборі для військовополонених.

становлення засадничих концептів і головного спрямування філософії Левінаса, які отримали вираз уже в “Тотальності та безконечності” і будуть розвинуті у наступних творах. Чи робить це автоматично Левінаса релігійним філософом? У будь-якому разі сам Левінас так не вважав: Давід Банон звернув увагу на те, що “Левінас завжди надзвичайно турбувався про чітке розмежування своєї діяльності філософа та “єврейського мислителя”. На запитання з цього приводу він відповідав навіть з роздратуванням, що він є не єврейським філософом, а євреєм, який філософує. І, щоб уникнути будь-якого змішування, він віддавав свої єврейські тексти в одні видавництва, а філософські – в інші” [6]. Тут варто уточнити терміни: “єврейський філософ” – це релігійний філософ, що філософує в межах чи на основі юдаїзму (по аналогії з “християнською філософією”, яка була предметом дискусії у французькому філософському середовищі 1930-х рр.), однак “єврей, який філософує” у Левінаса зовсім не означає “філософа єврейського походження”. У “Важкій свободі” Левінас критично дистанціюється від спадщини західного єврейства, уособленого передусім французькими інтелектуалами єврейського походження – Леоном Брюнсквіком, Сімоною Вайль, Еріком Вайлем, Клодом Леві-Стросом, Реймоном Ароном, разом з їх способом ставлення до західної культури та до власного походження, точніше разом з їх способом мислити власне походження в оптиці західної культури. Для Левінаса бути євреєм, який філософує, означає прийняти своє походження в його релігійному вимірі і переосмислити власну історію (історію єврейства та особисту історію) разом з історією західного світу в оптиці юдаїзму як “живої традиції”. Звертаючись до юдаїзму в ситуації, коли цінності західного світу опинились під запитанням, Левінас намагається одночасно обернути значення цієї традиції для західного єврейства та переосмислити її роль для всього західного світу.

Дуже показовим з цього погляду є есе “Важкої свободи” “Між двома світами” (текст лекції, виголошеної у 1959), присвячене Францу Розенцвайгу – емблематичній фігурі єврейської думки ХХ століття, інтелектуальний і духовний спадок якого Левінас, здається, повністю приймає. Духовна та інтелектуальна еволюція Розенцвайга описується тут як послідовність двох рухів: “перший рух думки Розенцвайга – це перехід від ідеалістичної філософії до релігії, до життя, яке є релігією, до релігії як самої сутності буття” [12, 249–250], “другий рух – це перехід від релігії до юдаїзму” [12,

250]. Якщо спробувати розглянути Левінасів аналіз еволюції Розенцвайґа як ключ до розуміння еволюції самого Левінаса, то ми одразу виявимо суттєві розбіжності. Духовну та інтелектуальну еволюцію Левінаса по аналогії можна описати як рух “від філософії до юдаїзму, і від юдаїзму знову до філософії”. Цілком поділяючи погляди Розенцвайґа не лише на юдаїзм та релігію¹, а й на значення досвіду “релігії, яка є життям і самою сутністю буття” для філософії², Левінас інакше дивиться на філософію – “рух до юдаїзму” в його випадку не означає “руху від філософії”. Говорячи про “позицію єврея в політичній спільноті, яка вишлює з Розенцвайґової концепції юдаїзму”, Левінас цитує лист, де той описує свій персональний вибір, зокрема наводить його слова: “я не подаю [до захисту] дисертації, щоб [отримати право] викладати в університеті” [12, 255]. Сам Левінас захистив дисертацію і почав викладати філософію в університеті, будучи цілком сформованим мислителем, що, здається, цілком поділяв погляди Розенцвайґа майже на все, окрім філософії. Звичайно, для цих двох єврейських мислителів йдеться про різні філософії: для Розенцвайґа – це передусім Гегель та кантіанство, представлене постаттю одного з його учителів, Германа Когена, для Левінаса – передусім Гусерль і Гаїдегер. Для Розенцвайґа філософія, невід’ємна від долі західного світу, була виразом глухого кута еволюції останнього, для Левінаса це була вже нова філософія³, що усвідомлює цей глухий кут і шукає виходів з нього. Якщо для Розенцвайґа вихід з глухого кута полягає в поверненні до релігії, то для Левінаса повернення до релігії є необхідним, але не достатнім елементом такого виходу: іншим необхідним елементом є філософія. однак яка філософія?

Прагнучи розмежувати дві сфери своєї інтелектуальної діяльності, Левінас водночас у своїх прочитаннях юдейських текстів залишається філософом, а в філософії – “євресм, який філософує”. Це лише посилює підозри, концептуалізовані пізніше Жаніко, що філо-

¹ Левінас наголошує, що «ми зобов’язані Розенцвайґу тим, що він нагадав нам про поняття релігії, цілком відмінне від того, з яким бореться світська культура (laïcisme), і яке з самого початку покладається як таке, що виникає в організації буття на тому самому рівні, де виникає філософська думка» [12, 243].

² Хід думки Розенцвайґа, який Левінас описує як «уведення теологічних концепцій у філософію у якості онтологічних категорій» [12, 246], зовсім не чужий самому Левінасу.

³ Тут варто пригадати знамениту фразу з «Підпису» до «Важкої свободи» – «Гусерль дав філософії метод» [12, 374].

софія Левінаса є якщо не теологією, то щонайменше “релігійною філософією”. Водночас сам Левінас рішуче відкидає такі підозри і, навіть ставши справді славнозвісним філософом, вже нічим не пов’язаним з університетом, наполегливо намагається утриматися в межах філософського дискурсу у строгому його розумінні. Це було не просто у складному інтелектуальному пейзажі Франції другої половини ХХ ст., де назагал протистояли два стилі філософування – академічний та неакадемічний (у нас їх назвали б “академічною філософією” та “філософською культурою”), які розмежовувалися то як філософія як наука та філософія як література [1], то як академічний та пророчий стиль. В останніх термінах це протистояння аналізує Л. Пенто у книзі “Покликання і професія філософа. До соціології філософії в сучасній Франції” (2007). В ній він аналізує способи використання філософського капіталу 12 французькими філософами, яким у 1982 р. газета “Le Monde” запропонувала дати “відкритий урок” своїм читачам. Такий соціологічний підхід поділив їх на дві основні категорії: перша є категорією “академічної ортодоксії”, друга — категорією “філософських пророків”. Типовими представниками останньої на думку Пенто є Мішель Сер та Жак Деріда. Їх приклад засвідчує необов’язковість дотримання принципів строгого філософського дискурсу, бо такі академічно маргінальні та неортодоксальні для Франції мислителі як Сер та Деріда змогли здобути визнання не лише на батьківщині, а й далеко поза її межами, тоді як імена їх академічно визнаних і ортодоксальних колег зовсім не знайомі філософам поза межами Франції (детальніше див.: [2]). Випадок Левінаса в цьому аналізі є показовим, оскільки він, на думку Пенто, “здається, зумів реалізувати вишукане поєднання рис, невіддільних від кожної з категорій” [15, 257].

Це “вишукане поєднання” є характерною рисою філософування Левінаса: він намагається залишитися в межах академічного філософського дискурсу в той час як зміст його філософії відверто виходить поза межі передбаченого цим дискурсом; зокрема, він прагне подолати традиційне для Франції чітке розмежування між філософією та релігією як несумісними речами. Водночас Левінас не лише заперечував своє намагання подолати межу між ними, а й висловлював сумнів у самому існуванні цієї межі. У циклі бесід, записаних у лютому-березні 1981 р., які згодом вийшли книгою під назвою “Етика та безконечність”, відповідаючи на пряме запитання Філіпа Немо “Як узгоджуються у Вашій свідомості дві моделі

мислення: біблійна та філософська?", Левінас відповів: "А чи є необхідність їх узгоджувати? ... Тексти великих філософів, в прочитанні яких чільне місце посідала інтерпретація, мені здавалися скоріше ближчими до Біблії, аніж протилежними їй" [3, 17]. У відповіді на наступне запитання він окреслює характер свого філософування у перспективі, яка нас тут цікавить: "Ф.Н. Можна інтерпретувати Ваші твори як спробу узгодити основи біблійної теології з філософською традицією і її мовою. Було б добре, якби у Вас було щось більше, аніж мирне співіснування двох "бібліотек"? Е.Л. Я ніколи не ставив за мету відверто "узгодити" або "примирити" обидві традиції. Якщо вони виявились узгодженими, то це, мабуть, тому, що вся філософська думка ґрунтується на передфілософському досвіді, і що читання Біблії є для мене таким фундаментальним досвідом" [3, 19]. За цією простотою і очевидністю стоїть доволі непроста стратегія, яка, на мою думку, полягає у тому, щоб зберігати розмежування між філософською та релігійною думкою, перетворюючи одночасно кожен з цих двох елементів, які у французькому інтелектуальному контексті вважались несумісними і місце яких, щонайменше на початку 1980-х років, уважалася раз і назавжди визначеним.

РЕЛІГІЯ І МОДЕРНІСТЬ

Французька інтелектуальна ситуація не лише ХХ ст., а й, напевне, всього Нового часу, згідно з влучним виразом Еміля Пула, позначена протистоянням "двох культур": світської (laïque) і, в кінцевому підсумку, атеїстичної, матеріалістичної, наукової і раціоналістичної культури, породженої ще французьким Просвітництвом, – та католицької, яка представниками світської культури сприймається як "контр"-культура. У ХХ ст. ситуація загострилась із прийняттям закону 1905 р. про розмежування держави і Церкви, який легітимизував наявність двох соціальних та інтелектуальних просторів – світського та католицького, що у сфері освіти, наприклад, означає співіснування двох паралельних освітніх систем – світської і католицької. Традиція цього протистояння має серйозні інтелектуальні наслідки, передусім у площині розуміння співвідношення філософії та релігії: спроби їх поєднати (зокрема в переробі дискусії 1930-х рр. про "християнську філософію") закінчилися тим, що католицькі філософи (передусім неотомісти) стали необхідним, але маргінальним елементом французького інтелектуального пейзажу – елементом "католицької культури". Сьогодні,

звичайно, співіснування цих двох культур ніхто не мислить у термінах “війни”, хоча метафорфозні обох культур в персбігу ХХ ст. (йдеться передусім про “модернізацію” католицизму та “вихід з доби секуляризації”), хоч як парадоксально, не примирили їх. Більше того, ці еволюції навіть дають підстави констатувати формування “католицького гетто”: на думку Олів’є Монжена, який пропонує цей вираз, аналізуючи описану ситуацію, воно утворюється з огляду на те, “що для католицької культури більше не йдеться про адаптацію до “модерності”: усі соціологи приймають ідсю, що ми вийшли з доби секуляризації й що потрібно винаходити мову, здатну відбивати тривоги та очікування спохи. Проте католицька релігія опирається цьому контекстові та замикається на традиційному дискурсі” [4, 285].

Звідси впливає ряд серйозних обставин, цікавих у нашій перспективі. Передусім те, що будь-які зближення філософії та релігії у Франції противники (а часто і прихильники) такого зближення розглядають крізь призму протистояння двох згаданих культур, незалежно від того, про яку релігію йдеться насправді. Цим самим на філософа, що намагається залишити свій релігійний досвід чинним у свосму філософуванні, переносяться негативні чи позитивні очікування, сформовані “християнською філософією”, уособлюваною неотомізмом. Тут варто згадати ще одного відомого французького філософа, для якого “читання Біблії є фундаментальним передфілософським досвідом” – Поля Рікера. Як і Левінас, він не лише не вимагав для себе статусу релігійного філософа, а й, постійно працюючи у двох галузях – біблійної герменевтики та філософії феноменологічної інспірації, наполегливо наголошував на окремішності для нього цих двох галузей та на незалежному філософському характері своєї філософської думки¹. Втім, це не убезпечило Рікера від доволі неоднозначного ставлення до його філософії. Хоча Жаніко констатував, що “теологічний поворот вочевидь міститься *in ovo* в розмірковуваннях, до яких вдається Рікер, однак він утримується від того, щоб зробити цей поворот. Його методологічна точність підштовхує його до того, щоб помножувати герменевтичні застереження, які передують будь-якому переходу від фе-

¹ Варто пригадати лише історію з невключенням у книгу «Сам як інший» двох *Gifford Lectures*, присвячених «біблійній герменевтиці», відповідно до «давнього рішення», яке для себе ухвалив Рікер: «не змішувати нефілософські джерела своїх поглядів із аргументацією свого філософського дискурсу» [5, 76].

номенології до теології" [9, 13], – Рікера звинуватили у релігійній інструменталізації філософії з іншого боку. За свідченням Монжена, "незважаючи на декларації намірів Рікера і на псевдовіру, яку він завжди демонстрував щодо ідеї "християнської філософії", його філософську працю завжди підозрювали у тому, що вона надихається проектом християнської думки чи є "крипто-теологією" [13, 7]. Намагаючись пояснити "цей автоматизм, який не звертає уваги на рухи та реєстри, властиві думці Рікера", Монжен констатує: "для цього є численні підстави, пов'язані передусім з історичним контекстом і конфліктами "à la française": Рікер часто ставав заручником християнської інтелігенції, яка читала його в межах довільної і навіть заангажованої мережі інтерпретацій" [13, 8].

З огляду на згадані конфлікти "à la française", зовсім не випадково, що французькими філософами першої величини, які у своїй творчості зуміли все-таки спростувати звичні уявлення про зв'язок філософії та релігії, є протестант Рікер та юдей Левінас. Той релігійний досвід, який вони принесли в філософію (передусім досвід читання Книги, на їх переконання, цілком корелятивний філософській інтерпретації), за допомоги чітко продуманої та ретельно втілюваної стратегії розподілу релігійної та філософської діяльності допоміг їм не лише відмежуватися від спровокованих неотомізмом побоювань щодо підпорядкування філософського раціо релігійному авторитетові, а й відповісти на очікування, які покладаються на релігію у новому світі "після доби секуляризації", і на нові виклики модерності. Варто уточнити специфіку цих очікувань, що випливає з французької інтелектуальної та політичної історії, в перебігу якої був винайдений власний термін для позначення того, що поза межами Франції називають "секуляризацією". За твердженням Франсуази Шампйон, "в католицьких країнах знають семантичну серію "світський", "світськість" (laïque, laïcité), невідому в англосаксонських та германських країнах. В останніх знають терміни "секуляризація", "секуляризаційний", які в їхньому актуальному значенні позбавлені соціального сенсу в країнах католицької традиції" [7, 48]. Намагаючись узагальнити секуляризаційний досвід різних країн, Марсель Гоше пропонує термін "вихід з релігії", який претендує об'єднати два згадані типи досвіду та розглянути їх як стрижень становлення європейської цивілізації, де християнство відіграє роль "релігії виходу з релігії". Він підкреслює, що "запропонував говорити про "вихід з релігії",

щоб охарактеризувати рух модерності, уникаючи при цьому термінів “переходу до світськості” (laïcisation) чи “секуляризації”, і щоб реконструювати певний інваріант процесу, який “зачепив усі західні суспільства в різних формах” [8, 9]. Популярність погляду на католицизм, а разом з ним і на християнство в цілому, як на “релігію виходу з релігії”, обумовлені, на мою думку, поширеним у Франції підходом до релігії як до передусім політичного феномена¹. В межах цього підходу вираз “релігія виходу з релігії” означає “релігія секуляризації”, – а отже, той спосіб, у який на Заході відбуваються секуляризація та становлення модерності, пов’язується тут з особливостями християнства, а власне у Франції – з особливостями католицизму з його чітким розмежуванням сакрального та профанного просторів. Через це для багатьох французьких філософів, як світських, так і релігійних, поєднання філософії з релігією в контексті “виходу з доби секуляризації” означає передусім обертання згаданої схеми стосунків світської та католицької культур, а отже, капітуляцію проекту філософії як автономної критичної рефлексії і відмову від здобутків модернізації.

На мою думку, саме сприйняття християнства як “релігії виходу з релігії” є однією з причин того, що Рікер більшою мірою став мішенню ревнителів світськості філософії, аніж Левінас. Порівнюючи їх випадки у статті, присвяченій аналізу звинувачень Рікера у “християнському філософуванні”, Жан-Луї Шлегель починає з того, що “Емануеля Левінаса практично не критикували за його сврейство. Йому практично не докоряли тим, що він є автором “сврейської філософії”, хоча він не приховував своїх біблійних чи талмудичних джерел натхнення. І хоча Домінік Жаніко, робота якого стала класикою жанру, зарахував його до тих, хто здійснив “теологічний поворот феноменології”, його назагал вважали надзвичайно глибоким та оригінальним філософом ХХ століття. ... Коротше кажучи: бути євреєм у своєму філософуванні не є проблемою чи вродженим дефектом у випадку Левінаса; це стає проблемою лише для тих, хто дотримується суто “іманентного” уявлення про філософську думку чи, як у випадку Жаніко – про феноменологію” [17, 156]. Окрім згаданого ставлення до християнства, цим привілесм Левінас, на мою думку, завдячує ще двом обставинам:

¹ Гоше наголошує: «вихід з релігії не означає виходу з релігійного вірування, це вихід зі світу, де релігія є структуруючим чинником, де вона визначає політичну форму суспільства чи організацію соціального зв’язку» [8, 13].

провідній ролі, яку саме юдаїзм відіграв у тому, що П'єр Нора назвав "Релегітимацією релігійного" у Франції [14], а також власним зусиллям з уписування юдаїзму в сучасний історичний контекст і демонстрації його значення як релігійного досвіду у новому світі кризи західної цивілізації. Для того, щоб ці зусилля були плідними, окрім акценту на читанні Книги як досвідові, близькому до філософського, йому потрібно було показати, що юдаїзм, зовсім не відкидаючи досягнень модерності, передусім індивідуалізму, робить індивіда відповідальним перед Іншим (на противагу комунітаризму традиційних християнських релігій та безвідповідальності модерної європейської людськості). Достатньо повну панораму цих зусиль Левінаса ми бачимо вже у "Важкій свободі", де він намагається продемонструвати передусім, що юдаїзм не є архаїчною, партикулярною і партикуляристською релігією, яка лише передус християнству, а також, що він не є чужою Європі релігією, – як основа усіх інших монотеїзмів, юдаїзм становить невід'ємну частину європейської цивілізації і світосприйняття. Більш того, існування юдаїзму не до, а поруч із християнством має особливий сенс, якому належить проявитися саме тоді, коли західне єврейство та західна цивілізація нарешті зможуть повернутися обличчям до справжнього юдаїзму, – цей сенс полягає в особливому месіанському, а не есхатологічному баченні історії, яке здатне прийти на зміну скомпрометованому секулярному есхатологізму.

Ця стратегія була настільки успішною, що, за словами Пенто, зусилля Левінаса створювали враження, ніби "юдаїзм не є просто релігією, оскільки він пропонує людськості загальні метафізичні принципи, доступні шляхом філософського розмірковування" [12, 42]. Про ці "метафізичні принципи" юдаїзму Левінас говорить у багатьох текстах "Важкої свободи" (і не тільки – зрештою це принципи того, що можна назвати філософським вченням Левінаса). Зокрема в "Юдаїзмі та жіночому" (1960) він твердить: "в юдаїзмі моральне завжди має значення онтологічного фундаменту" [12, 52]. Саме ця риса юдаїзму, на його думку, забезпечує його універсальне значення: в "Релігії дорослих" (1957) він наголошує, що "роль, яку відіграє етика в релігійному зв'язку, дає змогу зрозуміти сенс єврейського універсалізму. Істина є універсальною, коли має значення для будь-якої розумної істоти. Релігія є універсальною, коли вона відкрита усім. В цьому розумінні юдаїзм, який прив'язує

божественне до морального, завжди хотів бути універсальним” [12, 38]. Універсальним, незважаючи на відвертий партикуляризм ідеї обраного народу, проте за висновком Левінаса у “Ізраїлі та універсалізмі” (1958) “ідею обраного народу не потрібно розглядати як виклик. Вона є свідомістю не виняткових прав, а виняткових обов’язків. Вона є цариною моральної свідомості як такої” [12, 231]. Водночас ця моральна свідомість стосується не лише індивідуального, а й суспільного виміру: у статті “Єврейська думка сьогодні” (1961) Левінас твердить, що “її фундаментальне послання полягає у тому, щоб звести сенс будь-якого досвіду до етичного відношення між людьми – закликати до персональної відповідальності людини, в якій вона відчувала б себе обраною та незамінною, щоб реалізувати людське суспільство, де люди ставились би один до одного як люди” [12, 209]. Це дає змогу Левінасу запропонувати власне розв’язання “основного питання” французького конфлікту “двох культур”: у статті “Світськість та думка Ізраїлю” (1960), яка не увійшла до “Важкої свободи”, він твердить, що юдаїзм є релігією, яка не протистоїть світськості: “якщо партикуляризм якоїсь релігії стає на службу миру настільки, що ті, хто її сповідує, відчувають відсутність цього миру як відсутність свого Бога, якщо суб’єктивне покликання, яке відрізняє цього вірного від його близьких чи від його віддалених, не робить його ні тиранічним, ні агресивним, а більш відкритим і більш гостинним – релігія поділяє ідеал світськості. *В юдаїзмі конфлікту не може виникнути, оскільки для нього зв’язок з Богом ніколи не встановлюється поза зв’язком з людиною*” (курсив Левінаса) [11, 159–160].

Тут не місце оцінювати, наскільки таке прочитання юдаїзму Левінасом-філософом, в якому чітко проступають риси філософського проекту Левінаса і яке пропонує своєрідну “релігію етики” (Ізамбер) чи “інтелектуальну релігію” (Пенто), відповідає самому юдаїзму як релігії і, тим більше, наскільки такий спосіб прочитання є чинним для інших релігій. Однак не можна не помітити, що таке наближення релігії до філософії є зворотною стороною відкриття філософії релігійному досвідові. Саме зв’язок з релігійним досвідом (чи його відсутність) і є, на мій погляд, предметом аналізу тих же “Важкої свободи”, які присвячені випадкам ставлення окремих філософів (передусім єврейського походження – Спінози, Брюнсквіка, Сімони Вайль, але не тільки) до релігії. Чи може ця відкритість філософії релігійному досвідові слугувати

однією з моделей філософування сьогодні, в добу "виходу з доби секуляризації"? Триумф філософій Левінаса і Рікера у Франції 1980-х рр.¹, а згодом і поза її межами, свідчить, що така відкритість є щонайменше запитаною, незважаючи на те, що "нефілософські джерела" їх філософування у рецепціях їх філософій часто ігнорують. Сьогодні, коли філософи, соціологи, теологи все більше починають говорити про "постсекулярну добу", зокрема в контексті постмодерної ситуації, цей аспект їх філософій заслуговує на увагу. Він щонайменше свідчить, що релігійний досвід стає викликом для сучасної філософії раніше, ніж констатують ситуацію постмодерну чи постсекулярну добу, і причини цього виходять далеко за межі внутрішньофілософських сволоцій. А отже модерна філософія має потенціал реагування на виклик "релігійної інтриги" без того, щоб перетворюватись на теологію, релігійну філософію чи відмовлятися від принципів модерного філософського проекту у будь-який інший спосіб. Філософія здатна врахувати релігійний досвід та релігійні переконання того, хто філософує, не підпорядковуючи філософський дискурс зовнішнім йому чинникам і залишитись вірною власним принципам, подолавши цим цьому агностицизм модерної філософії. Приклад Левінаса свідчить, що для того, щоб дві великі "бібліотеки" – філософська та релігійна узгоджувалися між собою, ні філософія, ні релігія не повинні відмовлятися від великих здобутків модерності, зокрема від універсалістської перспективи (і всього, що з нею пов'язано – толерантності, прав людини тощо), яка, зрештою, є вираженням універсального покликання людини, якому сьогодні загрожує не лише "бездуховність", а її партикуляризм релігійних фундаменталізмів.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Йосипенко О.* Філософський дискурс: між наукою і літературою // Філософська думка. – 2011. – №1.
2. *Йосипенко С.* Професія і покликання філософа у сучасній Франції // Філософська думка. – 2010. – №1.
3. *Левінас Е.* Етика і Безконечність: Діалоги з Філіппом Немо. – К., 2001.
4. *Моп'єсен О.* Виклики скептицизму. Зміни інтелектуального пейзажу Франції. – К., 2011.
5. *Рікер П.* Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість. – К., 2002.
6. *Vanon D.* Levinas, penseur juif ou juif qui pense // Noesis. – 2000. – №3. [En ligne] URL: <http://noesis.revues.org/index7.html>.

¹ За свідченням Моп'єсена, Левінас є «автором, який разом з Полем Рікером упродовж десятиліття користується найпоказовішим визнанням» [4, 290].

7. *Champion F.* Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire // *Le Débat.* -- 1993. -- №77.

8. *Gauchet M.* La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité. -- Paris, 1998.

9. *Janicaud D.* Le tournant théologique de la phénoménologie française. -- Combas, 1991.

10. *Lescourret M.A.* Emmanuel Levinas. -- Paris, 1994.

11. *Levinas E.* Les Imprévues de l'histoire. -- Montpellier, 1994.

12. *Levinas E.* Difficile liberté. -- 4ème cd. -- Paris, 1995.

13. *Mongin O.* Note éditoriale // *Ricoeur P.* Lectures 3. Aux frontières de la philosophie. -- Paris, 1994.

14. *Nora P.* Relégitimation du religieux // *Le Débat.* -- 1988. -- №50.

15. *Pinto L.* La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine. -- Paris, 2007.

16. *Pinto L.* La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier. -- Paris, 2010.

17. *Schlegel J.L.* Chrétien, forcément chrétien // *Esprit.* -- Mars-avril 2006. -- №323.

Йосипенко С. Філософія, релігія, модернізм: "Важка свобода" Емманюеля Левінаса.

Розкривається значення специфічного взаємозв'язку філософії та релігії у перспективі модерності для історико-філософського осягнення постулату Е. Левінаса. Розгляд здійснюється в контексті інтелектуальної ситуації Франції ХХ ст.

Ключові слова: філософія, релігія, модернізм, юдаїзм, інтелектуальна ситуація, "постсекулярна доба".

Йосипенко С. Философия, религия, модернизм: "Трудная свобода" Эмманюэля Левинаса.

Раскрывается значение специфической взаимосвязи философии и религии в перспективе модерности для историко-философского постижения фигуры Э. Левинаса. Рассмотрение проводится в контексте интеллектуальной ситуации Франции ХХ в.

Ключевые слова: философия, религия, модернизм, юдаизм, интеллектуальная ситуация, "постсекулярная эпоха".

Yosipenko S. Philosophy, religion, modernity: Emmanuel Levinas's "Difficult Freedom".

The subject of the article is meaning of a particular relationship of philosophy and religion in the perspective of modernity for the historical and philosophical comprehension of E. Levinas. The author puts this problem into the context of the intellectual situation of 20th-21st centuries in France.

Key words: philosophy, religion, modernity, Judaism, intellectual situation, "postsecular age".

Тема іншого: пострадянський контекст

Так трапилося, що для низки філософів пострадянських країн осмислення творчості Е. Левінаса (перші переклади якого з'явилися тут лише в останні роки ХХ ст.) виявилось чимось значно більшим, ніж просто черговим епізодом ознайомлення зі здобутками сучасної філософської думки Заходу. Завдяки певним обставинам попереднього розвитку Левінас міг бути сприйнятий тут як авторитетний учасник внутрішніх дискусій – сказати б, як “дійова особа” драми вітчизняної філософської самосвідомості. На передумовах і особливостях зазначеного сприйняття творчого доробку Е. Левінаса в пострадянському контексті я і хотів би тут зосередитися. В цьому зв'язку мають бути розглянуті такі питання:

1. Відкриття і окреслення теми Іншого в радянській філософії 70–80-х рр. ХХ ст.

2. Типологічне зіставлення поглядів Левінаса і Г.С. Батищева – представника філософської думки згаданої доби, в працях якого тема Іншого знайшла, як уявляється, найяскравіше втілення.

3. Деякі особливості засвоєння і осмислення творчої спадщини Левінаса в контексті сучасної пострадянської (зокрема, української) філософії.

Історія радянської “філософії людини” 60–80-х рр. минулого сторіччя не позбавлена певної інтриги. В цілому ця філософія розвивалася, звичайно, на базі марксизму, причому це її загальне марксистське спрямування відчувалося “зсередини” як наслідок не стільки примусу, скільки причетності до спільної традиції, яка на той час іще зберігала неабиякий евристичний потенціал. В цьому зв'язку слід зауважити досить значний ступінь оригінальності, притаманний низці концепцій того часу. Справа зовсім не зводилася до ідеологічного протиборства “твердокам'яних” марксистів, з одного боку, і палких дисидентів, зорієнтованих на західні взірці, – з іншого. В тодішньому мисленнєвому просторі могли формуватися досить самобутні ідеї та погляди; виявлення цих самобутніх моментів – можливо, найцікавіше завдання в галузі досліджень радянської філософії згаданої доби.

Одним з найважливіших зрушень у тодішньому нашому філософському середовищі якраз і постала тенденція відходу від моно-

логічної парадигми, загалом типової для пізнього радянського марксизму. Методологічною опорою монологізму слугувала в ті роки, передусім, марксистська концепція діяльності, що пов'язувала в єдиний комплекс ідей суб'єкт-об'єкту дихотомію, нафос самотвердження суб'єкта й редуцію актуальних міжсуб'єктних зв'язків до тоталізуючих (як сказав би Левінас) форм соціальної активності. Відповідно й альтернативні щодо усього цього спроби запровадити діалогічний підхід і взагалі актуалізувати тему Іншого в осмисленні людської суб'єктивності здійснювалися або в царинах, маргінальних щодо головного дисциплінарного зосередження тодішньої марксистської думки (історія і семіотика культури, логіка науки, психологія, етика), або у відкритій чи більш-менш замаскованій полеміці зі згаданою концепцією субстанціалізованої діяльності. Показово, що автор чи не найбільш послідовної і глибокої версії діяльнісного осмислення існування людини, Генріх Батишев [1], згодом, переживши розчарування в марксистському активізмі, став оригінальним мислителем діалогічного спрямування; мова про нього у нас іще попереду.

Що спонукало пізньорадянську філософську думку, та й тогочасну духовну культуру загалом, до повороту в бік Іншого й до сприйняття відповідних засад у своєму дискурсі про людину? Не слід недооцінювати, звичайно, стимулююче значення опублікованих у 60–70-ті роки давніх текстів М.М. Бахтіна [5] (ідея “поліфонічного роману”), О.О. Ухтомського [12] (поняття “домінанти на обличчя Іншого”, “заслуженого співрозмовника”), М.М. Пришвіна [11] (розуміння художньої творчості як *раз-личення*) – так само як і латентний вплив західноєвропейської думки ХХ ст., що таки пробивалася до наших мислячих співвітчизників і потроху ставала їхнім ідейним надбанням. І все ж мені видається важливим підкреслити, що діалогізм пізньої радянської доби мав і власні джерела натхнення. Пробуджений ще часами “відлиги” романтичний дух відкривав перед тодішніми молодими людьми незвідані переживання і простори, – як це трапляється навесні, коли наново усвідомлюєш, як далеко простягається світ навкруги, – прищеплював їм своєрідний потяг до інакшості в найрізноманітніших галузях людського досвіду, від туризму і мандрівництва усілякого гатунку до історії культури і духовності, яку починали освоювати з завзяттям першовідкривачів. Кисень відкритого спілкування зі світом поступово збагачував і тодішню радянську гу-

манітаристику, зокрема, й філософію. Крок за кроком втрачали присмак екзотики і засвідчували своє присутнє значення теми культури, свободи, спілкування, любові. Філософський дискурс в цілому набував дедалі помітніших етичних і педагогічних акцентів – на відміну від попередньої доби неподільного панування в ньому теорії діяльності, гносеології й естетики.

Згадані зрушення від початку, звичайно, ще не відзначалися методологічною чіткістю; вельми бідним, порівнюючи з західними аналогами, був фаховий словник нашого тодішнього філософування. А проте ключові питання тодішнього порядку денного опрацьовувалися послідовно і конкретно. Спроби такого просування від марксистського культу “діалектичної єдності” в бік визнання “інакшості Іншого” привертала особливу увагу тодішньої філософської молоді; поступово, але неухильно ці спроби наближали час відкритого розмежування не тільки з монолізмом діяльнісного розуміння людини, а і з марксистською (принаймні, радянсько-марксистською) схемою осмислення людської дійсності в цілому.

Серед учених-гуманітаріїв, чий внесок в утвердження діалогічної парадигми і розкриття теми Іншого був на той час найбільш значним і помітним, мають бути названі наукознавець і філософ культури В.С. Біблер (який, зокрема, розробляв ідею “мисленнєвого діалогу” як основи творчого мислення [6]); історик Л.М. Баткін (тема Ренесансу як “культури спілкування культур”), відомий дослідник у галузі семіотики і структурного літературознавства Ю.М. Лотман (концепція багатомовності культури, запровадження опозицій “автокомунікація” – “повідомлення”, “естетика тотожності” – “естетика відмінності”) та ін. Проте, як уявляється, найбільш виразно суть тенденції, про яку йдеться, репрезентує творчість московського філософа пізньорадянської доби Генріха Степановича Батищева (1932–1990).

Пропрацювавши все своє доросле життя в московському Інституті філософії, Генріх Батищев пройшов складний і динамічний шлях ідейного розвитку. В духовно-світоглядній галузі цей шлях вів від типового марксистського атеїзму до захоплення східними духовними практиками і, далі, до православного християнства; у власне філософській царині – від розробки ідеї діяльнісної сутності людини до оригінальної концепції “глибинного спілкування”. При цьому, треба сказати, на кожному з етапів ідейної еволюції Батищева його відрізняла особлива сила і наполегливість

філософського мислення – якість, що її зовсім не часто можна було подибати в тодішньому професійному середовищі. Саме глибина Батищева як мислителя передусім, на мій погляд, і виправдовує нинішній інтерес до його досліджень і роздумів.

Ясна річ, що принциповість і філософське безстрашся Батищева робили його становище працівника радянської ідєологічної установи вельми вразливим. Часто-густо він не мав можливості друкуватися в столичних виданнях; головну його працю було видано лише через 7 років після його смерті [4]. До того ж, Генріх Батищев належав до числа філософів, самий характер мислення яких прирікає їх на невтомну боротьбу з мовою. Численні неологізми Батищева не одразу розкривають свій сенс навіть для російськомовного сприйняття; тим, певно, важче їх перекладати. Не дивно, що на Заході, наскільки я можу судити, постать Батищева досі залишається менш відомою, ніж, наприклад, постаті Мамардашвілі або Ільєнкова. І це, як на мене, теж є вагомою причиною, аби сьогодні привернути увагу до творчості цього непересічного філософа пізньорадянської доби.

Отже, в чому можна вбачати перегук між Левінасом і Батищевим – мислителями з такими різними традиціями і поглядами, такою песхожою долею?

2. Твердити з певністю, що Батищев до кінця своїх днів нічого не чув про Левінаса, я, звичайно, не можу. Втім, коли дещо й чув, це аж ніяк не могло вплинути на створення ним власної концепції спілкування. Головні його джерела – це, безперечно, Маркс, Бахтін, класики світової та радянської психологічної та педагогічної думки. Тим більш вражає співзвучність Батищева й Левінаса в принциповому для них обох пункті – в утвердженні асиметричного характеру міжсуб'єктних стосунків і пріоритетності Іншого як початку власне етичної орієнтації в світі. На думку московського філософа, передуючи будь-яким настановам взаємності, перед людським Я висувається моральна альтернатива: або самоутвердження за рахунок Інших (начало т.з. *своєцентризму*; пор. *conatus essendi* у левінасівському висвітленні) – або визнання зверхності Іншого над собою (т.зв. принцип *другодомінантності* – пор. у Левінаса притаманний Іншому “вимір висоти” [7, 217]). Тільки в останньому випадку, за переконанням Батищева, стає можливим справжнє духовне і моральне пробудження особистості.

Прикметно, що вчення про другодомінантність Батищев розгортає в полеміці зі своїм шанованим вчителем – М.М. Бахтініним [3]. На думку Батищева, бахтінська концепція діалогу не містить належних засторог проти редукції діалогічності до формальної “угоди про рівність” усіх можливих позицій, “холодної угоди самоствердження (самоутвержденцев) про вирівнення прав на самоствердження” [3, 133, 137]. Аби запобігти такій небезпеці, філософія діалогу має, за переконанням Батищева, розв’язати нетривіальне завдання сполучення засад плюралізму та “ціннісної вертикалі”, поза якою діалог втрачає свій духовний сенс. Таке сполучення передусім і уможливорюється відданням переваги Іншому, тобто запровадженням ідеї *другодомінантності*, яка утримує водночас і міжсуб’єктність спілкування, і його ціннісну скерованість. В даному зв’язку батищевська *другодомінантність*, повторюю, відчутно нагадує левінасівське асиметричне “звернення до Іншого”. Зустріч обох мислителів на зазначеному перехресті “думки про Іншого” видається подією значущою. Дивлячись із цього вихідного пункту, можна, гадаю, чіткіше роздивитися і деякі спільні або близькі за напрямом лінії у творчості Левінаса і Батищева. Окрім загальної зосередженості на темі Іншого, це, зокрема:

– спільне відштовхування від дуже виразно окресленої обома мислителями, кожним – у свій власний спосіб, парадигми буттєвого самоствердження суб’єкта (левінасівські *conatus essendi*, “еґологія теперішнього”, батищевська модель атомізованого суб’єкта діяльності);

– вкоріненість філософії Іншого у відповідному релігійному підґрунті, юдейському у Левінаса (юдаїзм як “релігія зрілих людей” [8, 329–341]), православному – з відчутними елементами російського космізму – у пізнього Батищева. Кільканадцять років тому кембриджський дослідник Ф. Блонд видав збірник есеїв, присвячених творчості визначних філософів останніх сторіч і нашої сучасності, під назвою “Постсекулярна філософія” [14]. Йдеться в ньому про те, як філософія, що зростала на секулярному раціоналізмі, своїми шляхами прямує до відкриття Бога. Серед розділів цієї книги – стаття про Е. Левінаса “Бог та феноменологія”. Якби укладач знав про Г. Батищева, нарис про нього, на мій погляд, також міг би прикрасити згадане видання. Принаймні, видається важливим, що новітня філософія Іншого, філософія спілкування і в російському своєму варіанті виявляє помітну схильність ставати

філософією постсекулярною. Очевидно, ця схильність має свої метафізичні підстави, оскільки запроваджуване і Левінасом, і Батищевим розуміння Іншого спонукає, кажучи загалом, дивитися “вгору”;

– наполегливий опір тенденціям поглинення людської індивідуальності і світу її спілкування Системою, поглинення Інакшого Тотожним. Останній мотив, як відомо, є особливо характерним для Левінаса. “Собітотожне” або “Те саме” (*le Même*) для нього – онтологічний устрій, який не просто приборкує інакшість, а її підпорядковує її суб’єктові влади. Тож пізнати дещо як “те ж саме” означає позбавити його справжньої самобутності, зробити крок до оволодіння ним.

Подібно до Левінаса й Батищев попереджає індивіда про небезпеку “скам’яніти в самототожності” [4, 325], також маючи на думці необхідність зберегти сприйнятливість до голосів Інших і захистити їх від “своємірства”. Проте, на відміну від автора “Тотальності й Безкінечного”, Батищев не поширює свої застороги проти “Систем” з її “свосмірством” на ставлення до “тотальності” загалом. Завдяки напруженому онтологізму філософа (про який далі), тотальність раз у раз набуває у нього цілком позитивних рис Гармонії, Світопорядку тощо, і Батищев дбає про збереження цієї її позитивної буттєво-космічної перспективи;

– глибока етична скерованість думки обох мислителів починаючи від самих її основ. Левінас, як відомо, саме етику розглядав як “першу філософію”, “*philosophia prima*”, іменував її “зоряним шляхом” метафізики [7, 72]. Що до Батищева, то й для нього тема Іншого є водночас метафізичною і етичною, ба навіть педагогічною. Свого часу він був чи не найпопулярнішим філософом в середовищі передових вітчизняних педагогів; його статті в “Учительской газеті” (протягом 1988 р. було опубліковано 11 таких статей) користувалися значним успіхом у тодішньої інтелігентної аудиторії. “Життєбудівний” пафос, який відзначає педагогічні міркування Батищева, сам по собі не дуже нагадує етичну настирливість Левінаса, проте, як уявляється, веде у напрямі, до певної міри паралельному щодо спрямування французького мислителя;

– філософський інтерес до нового, до майбутнього, до нових поколінь; про-спективний характер філософського бачення в цілому. У Левінаса це знаходить вияв у його концепції “плодючості” (*fecundité*) [7, 258–260], в аналітиці часу, у вимозі пізнання без

маєвтики [7, 103–106] тощо; спільною основою усього цього по-стас згадане вище відстоювання прерогатив Інакшого проти “Того самого”. Ну а Батищев, можна сказати, весь був спрямований до майбутнього; вельми показовою у цьому відношенні є його *антропологія дитинства*. Батищев вважав, що для сучасних дорослих людей дитинство, хоч як це парадоксально, залишається “погано розвіданою країною” [4, 38]. Здійснене московським філософом дослідження “непроминальних цінностей заповідного дитинства” досі вражає своєю проникливістю і свіжістю [4, 38–44].

Поруч з усім зазначеним, не дивно, що між Батищевим і Левінасом існували й глибокі відмінності. Серед найважливіших з них маю назвати:

– космологізм Батищева/антропологізм Левінаса. Відомо, що Інший у Левінаса – це, за визначенням, ніхто інший, як Інша людина. Тим часом увага Батищева скерована на нескінченний Універсум з усіма відомими і невідомими нам проявами життєвості і духовності; в цьому сенсі Батищев – безперечний спадкоємець російського космізму. Саме йому належить чи не найсміливіший виступ проти антропоцентризму в філософській літературі радянської доби [2]. Міжлюдські зв'язки залишаються, за Батищевим, замкненими і недосконалими, аж поки не спрямовуються назустріч позалюдським Іншим. Таким чином, є підстави відзначити виразний екологічний вектор думки Батищева – на контрастному тлі “гуманізму Іншої людини”, що його подибуємо у Левінаса;

– онтологізм Батищева/левінасівське розмежування онтології та етики. Редукуючи онтологію до “егології теперішнього”, Левінас, відповідно, характеризує етичну спрямованість як розрив з “порядком буття”, залучення до виміру “інакше, ніж бути”. На противагу до цього, Батищев є мислителем цілком онтологічним, його етика вписується в загальний план світобудови, в напрочуд глибоку інтуїцію буттєвості як такої (альтернативну, до речі, щодо будь-якої “егології”). І в цьому відношенні теж, звичайно, дається ознаки наступницький зв'язок Батищева з давньою російською філософською традицією, онтологічний акцент якої відзначався багатьма дослідниками (див., напр.: [13]).

Такі лінії зіставлення можна, на мій погляд, провести між Левінасом та Батищевим.

Щодо спроб звернення до теми Іншого в тодішній українській філософії, зокрема, в доробку “київського філософського кола”, то

мушу сказати просто: до середини 70-х рр. я таких спроб не знаю. Принаймні, патхненниками і вчителями для представників молодшої на той час філософської генерації поставали в цьому відношенні саме згадані вище російські мислителі – Батищев, Біблер та ін., а перед ними – Бахтін та Ухтомський.

3. Сформована таким чином іще за радянських часів традиція звернень до теми Іншого відповідала внутрішнім потребам розвитку нашої тодішньої філософської думки, та й культури загалом. Тому не дивно, що зрештою вона здобула тут право на присутність, здобула своє незамінне місце в суспільній свідомості. І це, гадаю, одна з причин того, що Левінас (ознайомлення з яким у нас розпочалося незабаром) виявився для нашого середовища автором, сказати б. внутрішньо очікуваним. Обумовлена власним нагромадженням досвідом сприйнятливість до філософії Левінаса ще, втім, не означає відсутності специфічних складностей на шляху її осягнення. Позірна близькість і очевидність деяких підходів до Левінаса може затуляти від нас справжню своєрідність левінасівської думки, що все ж таки визріла в зовсім іншому філософському та культурному контексті. Тож поваги до інакшості Іншого вимагає від нас у даному разі сама філософія Левінаса, її власна присутність у нашому світі.

Наступні причини специфічної актуальності, що нині її набуває філософський спадок Левінаса для нас, пов'язані вже з безпосередніми реаліями нашого нинішнього досвіду.

По-перше, треба враховувати, що пострадянський простір – це, перефразуючи Х.Л. Борхеса, сад культур, що розходяться. Порівнюючи з радянськими часами ми маємо сьогодні дуже великий, гострий і часто-густо болючий досвід чужості – чужості окремих особистостей, релігій, національних культур тощо. Цей досвід здатен спонукати і незрідка справді спонукає або до ненависництва щодо Інших, або до постальгії за епохою, коли всі видавалися “своїми”. Левінас, як і філософія Іншого загалом, у даній ситуації “підказує” нам життєво важливу річ: як, поважаючи інакшість Іншого і дистанцію, яка відділяє нас від нього, саме завдяки цьому вибудовувати з ним позитивні й змістовні стосунки.

По-друге, цілком очевидно, що маятник суспільних настроїв і преференцій рухається нині у нас, порівнюючи з попереднім радянським періодом, у протилежний бік. Відповідно в сьогоднішній Україні можна спостерігати істотне підсилення егоїстичних на-

лаштувань, замкненості, нетерпимості – зазначені тенденції знаходять, на жаль, чітке соціологічне підтвердження (див., напр.: [9; 10]). Гаслом часу стає приземлений своєкорисливий прагматизм. Левінас за цих обставин нагадує нашому мислячому загалу про шляхетний бік людського ества, допомагає втримати або відновити довіру до високих цінностей духовності, жертвовності, святості, до простого і основоположного змісту людської доброти. Таким чином він немовби повертає нас до себе самих, до кращих традицій нашої власної культури – знайомих йому, до речі, не з чуток. Можливо, саме цей аспект звернення до Левінаса є підстави вважати найважливішим для нас сьогодні.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Батищев Г.С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М., 1969.
2. *Батищев Г.С.* Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) // Диалектика и этика. – Алма-Ата, 1983.
3. *Батищев Г.С.* Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М.М. Бахтина) // М.М. Бахтин как философ. – М., 1992.
4. *Батищев Г.С.* Введение в диалектику творчества. – СПб., 1997.
5. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. 3-е изд. – М., 1972.
6. *Библер В.С.* Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). – М., 1975.
7. *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное // *Левинас Э.* Избранное : Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000.
8. *Левинас Э.* Трудная свобода. Очерки по иудаизму // *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. – М., 2004.
9. *Магун В., Руднев М.* Жизненные ориентации населения: сравнение Украины с другими европейскими странами // Украинское общество в европейском пространстве / Под ред. Е. Головахи, С. Максва. – Киев; Харьков, 2007.
10. *Паниотто В.* Динамика ксенофобии и антисемитизма в Украине (1994–2007) // Социология : теория, методы, маркетинг. – 2008. – №1.
11. *Пришвин М.М.* Записи о творчестве // Контекст'1974 : Литературно-теоретические исследования. – М., 1975.
12. *Ухтомский А.А.* Письма // Новый мир. – 1973. – №1.
13. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение // *Франк С.Л.* Духовные основы общества. – М., 1992.

14. Post-Secular Philosophy / Between Philosophy and Theology / Ed. by Phillip Blond. – London; N.Y., 1998.

Малахов В. Тема Іншого: пострадянський контекст

Досліджуються специфічні обставини формування інтересу до теми Іншого в радянській філософії 70–80 рр. ХХ ст. Здійснюється порівняльний аналіз концепції Іншого в філософській творчості Е. Левінаса і підходу до зазначеної теми в пострадянському контексті.

Ключові слова: тема Іншого, марксистська концепція діяльності, пізньорадянська філософська думка, діалогічна парадигма, другодомінантність, постсекулярна філософія.

Малахов В. Тема Другого: постсоветский контекст.

Исследуются специфические обстоятельства формирования интереса к теме Другого в советской философии 70–80-х гг. ХХ в. Проводится сравнительный анализ концепции Другого в философском творчестве Э. Левинаса и подхода к указанной теме в постсоветском контексте.

Ключевые слова: тема Другого, марксистская концепция деятельности, позднесоветская философская мысль, диалогическая парадигма, другодоминантность, постсекулярная философия.

Malakhov V. The topic of the Other: the post-Soviet context.

The author investigates particular circumstances of the formation of interest for the topic of the Other in Soviet philosophy in 1970–80's. The article contains a comparative analysis of the concept of the Other in philosophical works by E. Levinas and the approach to this issue in the post-Soviet context.

Key words: the Other, Marxist concept of the activities, late Soviet philosophical thought, dialogical paradigm, "dominance of the Other", postsecular philosophy.

Е. Левінас: урок буття “для іншого”

Буття та свідомість однаково загадкові. Ми визначаємо одне через інше, не осягаючи суть їхнього зв'язку. У кожній спробі їх мислити залишається до кінця нез'ясований зміст, те, чого не охоплює думка, щось прийняте на віру. Обидва необхідні, коли йдеться про наше бажання розуміти себе і світ. Буття немов є до свідомості, але достеменно саме свідомість є, без неї буття невідоме. Буття – найзагальніший горизонт свідомості, який вміщує все, що для нас є, охоплене і лише потенційно можливе. І самі для себе ми є. Буття – первинна єдність нас і всього суцього. Ідея буття представляє нескінченність всесвіту і обгруповує існування кінцевих істот, справжність кожної миті та реальність будь-якого місця. Ми потребуємо буття як очевидної основи і певності всього, що схоплює наше мислення. Ми не розуміємо поза буттям нічого, будь-що ми розуміємо в сенсі “як воно є”. Тому це не забаганка вигончого інтелекту. Розуміння має на увазі буття. І воно виявляється у повсякденному триванні свідомого існування, в опікуванні тим, щоб бути.

В людському усвідомленні розрізняється буття в цілому, охоплює, і буття окремих суцщих, причетне. Буття в цілому – гранично широке поняття. Індивідуальне існування не додає нічого до його змісту, але випробовуючи можливості бути, воно отримує свій сенс і ризикує, навпаки, його втратити. Власне кажучи, цілісність буття – це всеохоплююча здатність бути, присуття у найменшій частині всесвіту. Кожне суще, оскільки воно є, репрезентує буття в цілому. Повнота буття в її актуальному усвідомленні вимірюється за глибиною і багатством змісту спроможністю конкретної людини проітияти та інтегрувати сукупність суцього. Людина розкриває буття й усвідомлює себе єдиною істотою у світі, для якої воно існує принаймні як ідея. Оскільки буття в усій його завбачуваній повноті неосяжне, ми можемо вірити в існування іншої, абсолютної, суб'єктивності, яка покладе його цілісність.

Свідомість людини є самим буттям, засвідченим індивідуально. Це буття, що ось таким чином, “тут”, стало собі відомим. Свідомість можливо приймати за точку відліку, місце-знаходження буття. Мислити – це існувати, констатувати буття. Пам'ятаємо: мова –

“дім буття”. Питання у слові, яке було спочатку. Чи починається свідомість із себе, сприймаючою “для себе”, чи, навпаки, зі сприйняття іншого, коли самість постає відображенням, буттям “для іншого”? Яким с “ось-буття” – від початку власним чи прийнятним, дарованим? Зрозуміло, що ми з’являємося до того, як узяти на себе буття, і, в певному сенсі, віддаємо його в кінці власного існування. Ми є “для себе” в інтервалі між початком та кінцем. Але ми не замкнені “в собі”, заміряємося на більше, на присутнє “поза” нами і визначаємо себе, відрізняючи від іншого, трансцендентного буття. Як писав Ж.П. Сартр: “людська реальність є буттям, яке завжди поза своїм буттям тут” [3, 554]. Це буттєва перевага і нестача водночас. Ми розуміємо себе у спрямуванні до іншого, існуємо, маючи цілі, проєктуючи своє буття поза тим, що є тут. Ми усвідомлюємо свою свободу вибору, але, радикально розвиваючи цю думку, наш вибір відбувається між буттям та не-буттям, в сенсі рішення чому бути і чого не буде. Людська свідомість онтологічно винна за відмову, необране і втрачені можливості. Буття “для себе”, таке, що *поза своїм буттям тут*, себе позбувається, втрачає своє перебування “ось-тут”. Бути – це мати місце, тримати його, що неможливо безвідносно до буття іншого. Свідомість власної присутності “тут” потребує буття “для іншого”. Хоч би що ми вирішували у конкретний момент, ми обираємо між буттям “для себе” та буттям “для іншого”. Це два способи буття, два способи розкриття його сенсу: нетотожність та ототожнення, свобода “від” та свобода “для”. Буття “для себе” проєктує світ намірів, задає міру буття в цілому. Буття “для іншого” – сприймаюче, його сенс у зв’язку з іншим. Обидва вектори не є сталими, змінюють один одного, але їх вибір визначає якість конкретного моменту і є предметом відповідальності.

Буття “для себе” виявляє те, що людська свідомість існує у спосіб бажання бути. Ми бажємо буття в цілому, вичерпно. Лише для одиничності можлива цілісність. Ми шукаємо свої буттєві витoki, зв’яємо свій шлях за ідеєю буття в цілому. Водночас ми наповнюємо його змістом. Спрага буття є рушієм будь-якого конкретного бажання. Буття – це сутність людського бажання. Поки існує бажання, існує персональне буття. Навіть Бог мислиться особистісно, як той, хто має волю, бажає. Людське бажання буття “для себе” “проєктує бути Богом” [3, 570]. Але доведений до логічних наслідків у його виокремленості цей спосіб існування приречення

на поразку. Це існування у світі власних намірів наражається на опір буття в самій людській істоті, що є носієм свідомості, у її тілесній конституції, у хворобах і обмеженостях, нарешті в бутті інших свідомостей, природному бутті, що охоплює людський світ. Стверджувати себе абсолютно – це заперечувати інше, інакшість, навіть буття в собі, хоча б ціною власної асиміляції, озовнішніння. Свідомість "для себе" буття розростається до обрив буття в цілому, але з негативним знаком в сенсі нетотожності йому. Буття, що становить єдиний зміст людського бажання і якого свідомість прагне поза своїм "ось-буттям", неминуче залишається іншим, тим, що неможливо привласнити цілком, довічно, собі. Свідомість абсолютизованого буття "для себе" зрештою виявляється нічим іншим, крім самого бажання.

Буття "для себе" завжди недостатнє, потребує наповнення іншим. Існує межа "для себе" буття в іншому і можливості сприйняти інше буття, не втрачаючи себе. Відчуття неповноти, неможливого – це туга, яку ми відчуваємо в словах М. Гайдеггера: "Ми існуємо і поки ми існуємо, ми завжди очікуємо чогось. Нас кличе Щось як ціле. ... Туди до буття в цілому, тягне нас у нашій ностальгії. Наше буття є цим тяжінням. Ми завжди вже так чи інакше спрямовані до цього цілого чи, краще, ми на шляху до нього. Але "нас тягне" – це означає, нас одночасно щось певним чином тягне назад, ми перебуваємо в певній відтягуючій тяготі. Ми на шляху до цього "в цілому". Ми самі ж і є перехід, "ні те, ні інше". Що таке це наше вагання між "ні те – ні те"? Ні одне, ні, таким же чином, інше, вічне "мабуть, і все-таки ні, і однак". Що таке цей неспокій неодмінної відмови? Ми називаємо це кончечністю" [4, 330–331]. Кончечність – це спосіб буття "для себе" у перспективі його неминучої втрати в іншому бутті, це відкриття непозбутнього іншого, неохопленого й непривласненого, але також іншого у вимушеному зреченні, в розставанні зі своєї волі чи всупереч їй. Це – потреба цілісності і, водночас, її нереалізованість до кінця. Це зрештою недосяжність для людини буття Бога, яке Ж.П. Сартр описав як "ідеал свідомості, яка була б основою свого буття-в-собі завдяки чистій свідомості самої себе" [3, 570]. Свідомість, спрямована поза своє буття "тут", але ніколи – поза буття в цілому, не може бути Богом, більше того, не може його зустріти "для себе". Бог завжди присутній "тут" і "поза" буттям в цілому. Смертні пересилують

смерть в рішучості бути собою “тут”, до кінця і водночас у бажанні безсмертя, яке шукає опори поза буттям.

Людська свідомість не породжує буття, вона намагається утримувати його “для себе”. Її власне – це дистанція, простір між полюсами початку і кінця існування, які їй не належать. Вона існує, розтискаючи рамки поточного моменту, даного їй буття. Конечність – це свідомість буття в ситуації, але це й прагнення іншого виміру “поза” буттям. Це усвідомлення власного “я” “між Богом і небуттям” [2, 75], “я”, яке заміряється на більше, ніж те, що є “тут”, у кожному виборі, без гарантії досягнення бажаного. Натомість поза нашою волею наближається те, що “поза” буттям, кінець даного “тут”. Йдучи шляхом звершень і здобутків, ми свідомі щодо перспективи втрати себе в радикальному “поза-бутті”. Конечність – це існування, в якому живе страх втратити “ось” свого буття, згаснути в бутті-до-кінця, але це й мужність утримувати можливість кінця буття у полі зору. Це бажання іншої цілісності, яка не задається з кінця. В цьому сенсі конечність відкриває межі “для себе” буття, необхідність іншого його вектора.

Замкненість на бутті “для себе” всотус здатність до трансцендування. Нерозкриті буття “в-собі” тяжіє над “для себе” буттям. Відтак прагнення буття “собі” бере в полон людську спроможність бачити поза собою. Захоплені власним існуванням, ми не помічаємо справжню іншість буття щодо нас і поряд з нами: в потребі іншої людини, у “втягнутій шії тварини”, у перетвореній на життєве середовище людини природі. Ми не чуємо й не зустрічаємо інших, адже буття “для себе” проминає можливість бути “тут”, відповідати на поклик, зупинитися, щоб бачити. Коли весь зв’язок буття у його спрямуванні до кінця полягає у тому, щоб утримати себе, свою тотожність, яка під загрозою, весь світ втрачає значення. Буття в цілому “для себе” втрачає сенс, оскільки сенс є зв’язком, а не розривом. Особисте буття, замкнене в модусі “для себе”, спрямоване до смерті, обертається на соліпсизм.

Буття “для іншого” розмикає самотність людини перед буттям поза нею. Необхідна самість буття “для себе” у поєднанні з відповідальністю перед іншим буттям формує людську особистість. Звичне співвідношення буття “для себе” і “для іншого” визначає етос людини. У кожного своя межа, де ці два вектори змінюють один одного: “для себе” опановує буття, має його центр у собі, “для іншого” сприймає буття, коли інший є його джерелом. Ж.П. Сартр,

визначивши людину як "бачення буття" [3, 569], довів до останніх очевидностей бачення буття "для себе", коли існування іншого породжує конфлікт, дилему бути паном або рабом, коли існування власне, кінець-кінцем, приречене на поразку перед іншістю буття в цілому. Перспектива буття "для іншого" може теж виглядати радикально. Еманюель Левінас писав про заручництво по відношенню до іншого, про те, що ми завжди винні, займаючи чиясь місце під сонцем. Водночас бути "для іншого" – це не втрачати себе, що було б легко, це важкість "не для себе" буття. Свідомість "для іншого" не спрямована на "схоплення" буття, існує не намірами, інтенціями, не прагне собі бути Богом (Сартр), але є у відповіді іншому, "в Бозі" (Левінас). Вбогість існує іншим, нічим у собі, не наполягаючи на бутті "для себе". Вона нескіченна й безмірна. Це повнота не привласненого, але причетності, повнота відкритості. Це свобода бути "тут" без жаги опанування того, що тобі не належить. Тут джерело свободи непротиставлення свідомості буттю. Прагнучи буття "для себе", ми нищимо буття "в собі". Вбогість не себе шукає, і для неї можливе "царство Боже", буття заповідане.

Ми повертаємося до думки про зв'язок буття і свідомості, в сенсі істини, пізнати яку закликав Христос, і яка має зробити нас вільними. Це не є свобода від важкості буття, оскільки "для себе" ми залишаємо відповідальність, але це свобода бути "для іншого", яка не "для себе" обирає буття і не в собі шукає сили його знести. Е. Левінас відзначав, що Бог приходить до нас у думці про іншого; у його визнанні як важливішого за нас ми чуємо поклик Творця, того Іншого, для якого ми існуємо. Іншого кожен відкриває по-своєму, не остаточно, мірою здатності його зустріти, не лише у спрямованості до іншої людини, але й до природи, всесвіту. Ми іноді готові на самопожертву, коли буття іншого важить більше, ніж наше особисте, або волиємо забути себе заради Творця. Вся повнота буття концентрується тоді в його індивідуальному прояві, або вся буттєва неосяжність відступає перед блаженством причетності Творцю. В самій ідеї Творця цілісність буття долається, точка опори поза буттям в цілому релятивізує людське бажання буття, наполягання на бутті "для себе". Попри релігійний контекст його роздумів, Е. Левінас показав буття "для іншого" передусім як царину етики. Моральна свідомість не привласнює буття, вона налаштована на прийняття буття іншого, радше ніж на його заперечення. В цьому способі буття засвідчене добро, яке не вимагає віроспо-

відання. Етика не є релігією, але що таке релігія без етики, чи буде вона людською? Де людському покладено край, де Авраам здіймає ніж над Ісаком, там настане кінець етичних міркувань.

Буття “для іншого” можливе у спосіб відкритості. Між ницістю наполягання на власному бутті, коли ми втрачаємо світ, і переважачою нас цілісністю буття, у якій ми втрачаємо себе, є наша відкритість. Це відкритість буття “тут” і “поза” ним, відкритість для зустрічі. Існуючи “для себе”, ми обмежені своєю метою, зрештою кінцем власного буття, і таким чином замкнені в інтенції, але й роз’єднані з власною присутністю “тут”. Відкрити іншого ми можемо саме “тут”, не проскуючи буття, але його сприймаючи, готові бачити те, що приходить з царини “поза” нашого власного буття, те, чому належить бути. Відкритість – це готовність зустрічатися.

Зустріч з’єднує моменти можливого поза нашим буттям і нашим власним буттям “тут”. Зустріч – це подія спів-буття “тут”. Для зустрічі необхідно приймати іншість буття, без чого ми не бачимо нічого, крім самих себе. Вона вимагає готовності змінити власні наміри, поступитися іншому. Натомість сприймати іншого лише в межах його ролі або потрібної функції означає не помічати його присутність “тут”, позбавляти його власного місця. Відкритість передбачає моральний вибір. Існує можливість пройти повз іншого, не помітивши його, не давши йому частку свого місця у бутті. Тоді й формальне вітання буде паролем, аби йти далі. Навіть вітання, словами чи без них, може бути засобом утримати дистанцію, коли відсутня відкритість буттю іншого. В цьому сенсі обмін інформацією, надання вказівок чи порожні розмови не стають зустріччю. Зустріч як моральний феномен – це зупинка буття “для себе”, зміна вектора на буття “для іншого”.

З точки зору етики відкритість та замкненість не є однозначними відповідниками моральності чи її протилежності, і потребують міри. Левінас звертає увагу на те, що буття “для іншого” не є способом розчинитися в іншому бутті. Залишається межа непосредності, несиметричності, коли ти винен іншому більше, ніж він тобі. Вона полягає у збереженні границь відповідальної особистості. Щоб брати на себе турботу іншого, потрібно собою залишатися; щоб віддавати, потрібно чогось набувати, зберігати в собі, хоч і не “для себе”. Бути “для іншого” – це дбати про буття, бажати буття, але не “для себе”. Моральній оцінці підлягає не саме бажання, а його спрямованість.

Визнаючи етику за першу філософію, яка не є надбудовою над онтологією, Е. Левінас вивільнив можливість етичного погляду на людське буття поза інтелектуальною необхідністю виводити з нього моральність чи доводити необхідність моральності на підставі онтологічних аргументів. Буття людини не лише замкнене в цілісності, заданій "з кінця", але й відкрите для сприйняття іншого, іншого буття поза межами власного. Етика розмикає буття у людській здатності вважати смертність іншого суттєвішою за власну. Моральна здатність не бути байдужим до іншого не походить з буття самого по собі. Її витік у тій загадковій взаємопов'язаності буття та свідомості, де вони не становлять одне, але скоріше потребують Іншого, для якого є і буття в цілому і людська свідомість. Це джерело буття та свідомості неможливо пізнати, але й неможливо заборонити бути йому відкритим, свідомим його існування. З цієї відкритості походить моральна відповідальність.

У повноті своєї присутності, де буття і свідомість у тобі становлять одне, ти зустрічаєш іншого. Чи відкритий ти бути "для іншого"? Ти зустрічася його в особі того, хто поряд, чий тягар буття ти можеш поділити або пройти повз, використати його як засіб на своєму шляху. Це залежить від тебе. Твоя моральність – це можливість буття "тут", яка перед лицем іншої людини може бути відкритою чи втраченою. Як писав Емануель Левінас: "Людина – це єдина істота, яку я не можу зустріти, не виражаючи одночасно ставлення до цієї зустрічі" [1, 11]. Моральна відповідальність перед буттям іншого – більшою мірою можливість, ніж обов'язок: можливість здобути бажану точку опори поза власним буттям. Твоє існування – це шлях, що був би нічим, крім прямування до кінця, якби не зустріч з іншим, що обертає порядок буття, і вже не ти, а той, хто поруч з тобою, "не має померти", і вже його потреба, його радість варта того, щоб жити, і заступає твою тугу за буттям "для себе". Свідомість як бажання буття "для іншого" не приречена на поразку, оскільки немає міри для буття іншого. Безмірна і його втрата. Ми не можемо бути за іншого, коли ми втрачасмо його назавжди. Ми лише беремо на себе його відсутність. І тоді вже не на самоті, яка межує із втратою сенсу, але відповідаючи тим, хто з нами був, і даючи звіт перед тими, хто нас пам'ятатиме, ми прямуємо до обр'ю, де зникає важкість буття і свідомості.

Цей нелегкий шлях від завжди недостатнього зусилля бути до повноти сприйняття і ставлення до іншого, ніж наше "для себе"

буття, подорож свідомості від феноменів буття до царини етики, у свій спосіб проходить, напевно, кожен із нас. На цій дорозі слово Е. Левінаса, іншого, хто вже пройшов попереду, дарує неочікувані й ширі відкриття.

ЛІТЕРАТУРА

1. Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. – К., 1999.
2. Мерло-Понти М. Феноменологія восприяття. – СПб., 1999.
3. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. – М., 2002.
4. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993.

Мулярчук С. Е. Левінас: урок буття "для іншого".

Спіраючись на висновки філософії Е. Левінаса, автор статті осмислює шлях від індивідуального "зусилля бути" до повноти сприйняття Іншого як спосіб подолання екзистенційних суперечностей людського буття і падання останньому власне етичного виміру.

Ключові слова: буття, буття "для себе", буття "для іншого", кінечність, відкритість, етика.

Мулярчук Е. Э. Левинас: урок бытия "для другого".

Опираєсь на висновки філософії Е. Левінаса, автор статті осмислює шлях від індивідуального "усилля быть" до повноти восприяття Другого як спосіб подолання екзистенціальних протиріччій людського буття і придання останньому власне етичного виміру.

Ключевые слова: бытие, бытие "для себя", бытие "для другого", конечность, открытость, этика.

Mulyarchuk E. Emmanuel Levinas: a lesson of life "for the Other".

Based on the findings of philosophy by E. Levinas, the author reflects on the path from the individual "effort to be" to a complete perception of the Other as a way to overcome existential contradictions of human existence and to give it an ethical dimension.

Key words: being, being "for the self", being "for the Other", finiteness, openness, ethics.

Толерантность как регулятив отношений церкви и государства

I

Осуществление принципов религиозной толерантности сопряжено со многими трудностями, обусловленными спецификой социальной политики, разнообразием религиозных направлений и конфессий, а также особенностями психологии верующих. В этом смысле можно говорить о толерантности как о “вечной” проблеме, более или менее объективное и эффективное решение которой во многом зависит также от глубины исследования исторического опыта, предшествующего и сопутствующего формированию представлений о ней. В частности, обстоятельств, сопровождавших начало церковной реформы Петра Великого, характера трансформации принципа веротерпимости в последующие столетия, особенностей соотношения принципов веротерпимости и толерантности.

Обстоятельства начала церковной реформы, на первый взгляд, хорошо известны и достаточно глубоко изучены. Однако некоторые её аспекты уже давно воспринимаются стереотипно и поверхностно, в результате чего объективная картина отношения государства к религии и Церкви в XVIII–XX вв. зачастую оказывается понятой превратно. А это накладывает отпечаток и на объективность оценки этих отношений в современном мире.

При изучении религиозной реформы Петра основное внимание уделяют, как правило, одной её стороне – тому обстоятельству, что Православная церковь лишилась главы с упразднением патриаршества, что фактически иерархом (“крайним Судией Духовной коллегии”), которому приносили присягу члены Синода, стал сам Пётр; тогда же был приостановлен процесс канонизации выдающихся деятелей Православия.

При этом из виду упускается другая сторона проблемы, проясняющая, почему царь так поступил. Однако только с учётом единства всех этих обстоятельств церковная реформа выглядит объективно, доказывая свою историческую необходимость. В противном случае мы представляем её себе как пример только лишь узурпации государством духовной власти, предельного ограничения

внутренней свободы подданных с помощью регламентации их поведения и т.д.

Как известно, в России церковная реформа Петра была не первой. Изменить структуру и характер отношений Церкви и государства уже пытался патриарх Никон. Нельзя сказать, что затея не удалась; но результаты его усилий оказались неожиданными для всех, поскольку *своими силами* Церковь не в состоянии осуществлять реформы внутри своих структур. Любые изменения всегда будут происходить лишь в направлении усиления догматизации и консерватизма религиозной идеи. Что и подтвердил опыт Никона: как известно, патриарху удалось провести реформу лишь в содержании религиозной доктрины; что же касалось главной его цели – перемен в отношении роли и места Церкви в обществе, – здесь сил патриарха оказалось недостаточно, и он не смог преодолеть авторитет политической власти.

В результате не только усилились внутренние противоречия религиозной доктрины и Православной Церкви, но всплыли скрытые ранее противоречия взаимоотношений Церкви и государства, которые не могли не быть учтены Петром. Он сразу понял, что реформа Церкви может продуктивно осуществляться *только со стороны, как внешняя*, потому что догматическая структура сама по себе не способна к изменениям; при этом она осознаёт их и требует осуществить не меньше, чем любой другой тип мироотношения. Поэтому не должно удивлять то обстоятельство, что настоящим реформатором Церкви во все времена способно было выступать только государство как носитель власти. Очевидно, также не будет большим преувеличением признать, что государство на протяжении всей человеческой истории неоднократно давало представителям Церкви возможность проявить себя в светской социальной сфере и тем самым расширяло её авторитет и влияние далеко за пределы религиозного сообщества.

Сущностью церковной реформы Петра стало расширение функций религий, для России нетрадиционных, за счёт ограничения роли Православия. Иными словами, обратной стороной церковной реформы, которой не всегда придают должное значение, стало *введение принципа веротерпимости*. Этот принцип стал, пожалуй, одним из немногих, относящихся к разряду *действительных "свобод"*, утверждённых Петром. Необходимость же этой свободы объективно была обусловлена тем, что царь искал поддержки об-

шегосударственным реформам, и найти её он вряд ли мог в массовом сознании православных. Её могли оказать только сподвижники и фавориты, иностранцы и немногочисленные иноверцы-подданные российской короны. Некоторого сочувствия можно было ожидать и со стороны старообрядцев, которым Пётр в 1702 г. пообещал духовную автономию и тогда же сдержал слово.

Таким образом, Пётр ввёл в общественную практику один из важнейших принципов государственной жизни, не потерявший актуальности до сегодняшнего дня: *утверждение принципа веротерпимости (а в последующие столетия и свободы версиповедания) по определению не может осуществляться автономно, как внутреннее дело Церкви; в этом случае это мероприятие теряет смысл. Оно должно выступать одним из средств успеха политического курса государства.* Однако полагать, что Петра заботило духовное состояние своего народа лишь постольку, поскольку это отвечало государственным интересам, то есть сближению России с Европой, тоже не вполне верно. Царь был слишком умён, чтобы не видеть связи между одним и другим. К тому же, будучи человеком весьма эмоциональным, он не был лишён определённой *сердечности* (иногда парадоксально заставлявшей его поступать противоположным образом). Поэтому все его действия были лишь по содержанию практичны и техничны; по форме же они были чувственны, и это чувство было любовью к России как к персоне. Вот почему Пётр был настолько уверен в эффективности государства в процессе воспитания, что нисколько не сомневался в его абсолютно позитивном влиянии на состояние религии и общественных умонастроений.

Тем самым царь подтвердил одну из закономерностей исторического развития: противоречие не устраняется, а выплывает в новой сфере деятельности с удесятерённой силой. Действительно, одна успешно решённая проблема породила множество других. Благодаря принципу веротерпимости возросло доверие отдельных социальных групп, в Россию привлекались иностранцы; но при этом веротерпимость вызывала недоверие в других социальных группах, обязывая государство усиливать контроль за состоянием религиозных институтов и религиозных чувств. Так было везде и всегда, Россия в этом смысле не стала исключением.

Тем не менее, в начале XVIII в. этот шаг Петра нисколько не выглядел экстраординарным, но, напрогив, был практичным и реа-

листичным; предваряясь конкретным планом, он был обречён на успех. В 1702 г. был издан Манифест “О вызове иностранцев в Россию с обещанием им свободы вероисповедания”. Согласно этому документу разрешалось не только беспрепятственно исполнять инославные обряды, но и покупать землю для строительства культовых сооружений. Как подтверждение этому, в 1704 г. на территории Петропавловской крепости рядом с кафедральным собором появилась лютеранская кирха Св. Анны. 12 декабря 1705 г. Пётр подписал Указ о разрешении строительства в российских городах каменных католических храмов. И это при том, что существовал запрет на возведение светских каменных сооружений в иных городах, кроме Петербурга.

Конечно, преувеличивать степень религиозной свободы при Петре не стоит. *Его заслугой было утверждение только принципа веротерпимости, но никак не религиозной толерантности и уже тем более не свободы вероисповедания.* В этом плане взгляды царя не отличались большой прогрессивностью: грандиозные прогрессивные шаги в этой связи были сделаны задолго до его появления¹. Даже вопрос веротерпимости Пётр рассматривал непослдова-

¹ За 1400 лет до него Медиоланским эдиктом от 15 июня 313 г. император Константин постановил: «Еще ранее полагая, что свободы в религии стеснять не должно, что, напротив, нужно предоставить права заботиться о Божественных предметах уму и воле каждого, по собственному его произволению, повелели мы и христианам соблюдать веру, согласно избранной ими религии. ... Я – Константин-Август и Ликийский-Август подвергли обсуждению все, что относилось к общественной пользе и благополучию... в ряду прочего, что казалось нам для многих людей полезным, в особенности признали мы нужным сделать постановление, направленное к поддержанию страха и благоговения к Божеству, именно, даровать христианам и всем свободу следовать той религии, какой каждый желает, дабы находящееся на небесах Божество ... могло быть милостиво и благосклонно к нам и ко всем, находящимся под нашею властью. Итак, мы постановили ... принять такое решение, чтобы вообще никого не лишать свободы следовать и держаться соблюдаемой у христиан веры, и чтобы каждому дана была свобода следовать той религии, какую сам считает наилучшею для себя, дабы верховное Божество, почитаемое нами по свободному убеждению, могло проявлять во всем обычную милость и благоволение к нам. Посему надлежит ... знать, что нам угодно было, чтобы по устранении всех совершенно ограничительных, которые можно было усматривать в данном тебе ранее указе касательно христиан ... чтобы это было устранено, и ныне каждый из желающих содержать религию христиан мог делать это свободно и беспрепятственно, без всякого для себя стеснения и затруднения. Объявить это со всею обстоятельностью ... мы признали нужным, ... что мы и христианам даровали права свободного и нео-

тельно, проводил её в жизнь более стихийно, чем планомерно. Здесь всё зависело от воли монарха. Показательно, что эта свобода касалась преимущественно иностранцев: известен изрядный случай, когда царь выступил крестным младенца, родившегося в лютеранской семье. Православным же под страхом смерти было запрещено менять веру¹.

Таким образом, Пётр попытался совместить существование государственной религии с негосударственными, но никак не собирався уравнивать все религии в правах перед государством. Скорее, распределял различные права среди различных религий. При всём благоволении к иностранцам, царь оставался главой Православного государства, “Третьего Рима”, и во всех государственных документах Православная вера была обозначена как “наиглавнейшая и наипервейшая”.

Опирался ли царь в своих действиях на взгляды кого-нибудь из европейских философских и политических авторитетов? Зная его любознательность, это вполне можно допустить. Пётр неплохо знал произведения Дж. Локка и не мог не быть знаком с позицией философа по поводу веротерпимости: “Не различие во мнениях, которого нельзя избежать, но отказ от терпимости по отношению к тем, кто держится иного мнения, породил все свары и войны, которые были в христианском мире и имели поводом религию”². Правда, Пётр вряд ли мог согласиться с таким утверждением английского философа: “забота о душах не может быть вверена попече-

граниченного содержания своей религии. Видя же, ... что и другим также предоставлена, ради спокойствия нашего времени, подобная же полная свобода в соблюдении своей религии, так что каждый имеет право свободно избрать и почитать то, что ему угодно; это нами постановлено с тою целью, чтобы не казалось, что нами нанесен какой-либо ущерб какому бы то ни было культу или религии...” [8].

¹ Сегодня подобную политику называют «регулируемым плюрализмом».

² См.: [2, 179]. О том, что с мнением Локка в России были знакомы, читаем у А.М. Панченко: «...Книги Локка представлены в библиотеках сподвижников Петра – в частности, у графа А.А. Матвеева, у А.Ф. Хрущева, сложившего голову на плахе вместе с Артемием Вольнским в последний год английского царствования. Вторая часть знаменитого трактата Локка «О государственном правлении» была переведена на русский – и очень толково – около 1720 г. в кружке эрудита князя Д.М. Голицына, переведена и одобрена в предисловии, согласно которому автор «показует начало и основание гражданства кратко и порядочно, но все по резолю». Нового перевода наш читатель дождался только в 1960 г., в двухтомнике философских произведений Локка» [3].

нию гражданских властей, потому что их власть состоит лишь во внешней силе. Истинная же и спасительная религия состоит во внутренней убежденности души, без которой ничто не угодно Богу” [2, 146]. Наверняка царь выборочно использовал суждения мыслителей просвещённого Запада – лишь те, которые совпадали с его собственными представлениями о том, что несёт пользу русскому человеку, а что нет.

Однако не стоит и преуменьшать значение и размах церковной реформы, которая для начала XVIII в. действительно была примером того, как интересы различных инославных религиозных представительства могли мирно согласовываться между собой. Царь пытался для всех неправославных религий найти место в обществе и поставить их в равные условия перед государством; на то время это было немаловажным шагом. Можно с уверенностью утверждать, что те мероприятия, которые в отношении Церкви проявлялись как *насилие*, по отношению к отдельным подданным проявлялись как *свобода*. Точнее, *воспринимались* отдельными подданными как свобода. Государство впервые стало выступать гарантом, “третьей силой”, ограничивавшей права религии и Церкви, но расширявшей права граждан. Утверждением Святейшего Синода, в равной мере представлявшего интересы всех религий, была заложена *традиция межцерковного и межрелигиозного диалога*, получившая распространение и безоговорочный авторитет уже в наши дни.

Сформулированные Петром принципы не были забыты; характер реформ царя был таков, что они могли продуктивно развиваться и дополняться при последующих российских монархах. В 1769 г. Екатерина Вторая подписала Жалованную грамоту Санкт-Петербургской Римско-католической церкви, где подтверждался принцип веротерпимости, право на строительство культовых сооружений, освобождение от “тягот полицейских”. Однако планомерному и последовательному процессу государственной политики всегда мешал налёт “вольности” в отношении к различным религиям. Чаще всего это порождало представление о деспотичности монархов, но иногда производило обратное и не менее ложное впечатление их излишней либеральности. Так, известно, что когда в 1773 г. папа Климент XIV обнародовал Энциклику об уничтожении Ордена иезуитов, Екатерина Великая не дала ей ходу на территории России, и здесь иезуиты продолжали беспрепятственно осуществлять свою миссию. Но в целом религиозная политика Екате-

рины также не была лишена предвзятости: к примеру, императрица многое сделала для того, чтобы препятствовать массовому въезду евреев на территорию империи. Можно сказать, что тенденция “личного предпочтения” одних конфессий перед другими, сдержанно проявившаяся у Петра, в политике Екатерины существенно усилилась. В отличие от неё, Пётр незуитов не жаловал, доверяя больше представителям традиционных орденов доминиканцев, францисканцев и капуцинов. Но и евреев не преследовал, и даже приближал к себе тех, кто перешёл в Православие и верно служил делу реформ.

Начиная с XIX века, пёстрая религиозная картина России дополняется восточными доктринами. В 1910 г. в Петербурге появился буддийский храм – дацан, первое на территории Европы культовое сооружение этой религии. А в 1913 г. к 300-летию Дома Романовых в Петербурге была открыта Соборная мечеть. Однако важнейшим явлением в истории отношений религии и государства стал Указ 17 апреля 1905 г., отменявший уголовную ответственность за пропаганду неправославной веры и означавший действительный переход на принципы религиозной толерантности в отношениях между верующими и государством.

II

Главным историческим уроком неоднократно менявшихся взаимоотношений Церкви и государства в Петровской России стало осознание необходимости формирования *толерантного* отношения к негосударственным структурам, среди которых Церковь по сей день занимает ведущее место. Разумеется, процесс воплощения принципов толерантности охватывал развитие многих сфер общественного бытия и потому был отягощён множеством исторических ошибок, многие из которых оказывались непоправимыми. Вот лишь некоторые вопросы, возникающие при изучении опыта становления религиозной толерантности XVIII–XX вв.: можно ли устранить непоследовательность государственного отношения к церковным структурам? что из себя в действительности представляет феномен религиозной толерантности – декларативность, безразличие к пестроте религиозных направлений или единственно возможную адекватную политику государства в отношении к Церкви? Наконец, отдельную проблему составляет формирование толерантных отношений между представителями различных религиозных конфессий и направлений.

Причины непоследовательности отношений Церкви и государства на протяжении всей истории являются независимыми от воли и желания отдельных представителей этих сторон, действующими согласно объективным законам исторического развития. Однако это осознаётся далеко не всегда и не всеми. Как правило, представители Церкви и либерально настроенных общественных кругов склонны во всём обвинять властные структуры. Однако при этом фактически не замечается или сознательно игнорируется то обстоятельство, что тенденция предвзятого отношения к религии в немалой степени определена *сущностью самой религии*. Можно сказать, что в характере религии, в содержании большинства религиозных доктрин заложена “страдальческая” судьба, определённая противоречием между *личным и индивидуальным чувством* веры и *отчуждёнными* от массы верующих и неверующих *церковными структурами*. Сохранить объективность в отношении религиозных чувств крайне сложно, в особенности, если это отношение со стороны такого абстрактного образования, как государство. Показательно, что религиозная реформа Петра воспринималась современниками многолико и непоследовательно: со стороны православного народа – как “нарушение традиций” (демонстративная негативность оценки), со стороны сторонников государственных реформ – как “свобода вероисповедания” (демонстративная позитивность оценки), а со стороны государства – как “веротерпимость” (скрытая негативность оценки).

Это означает, что между православным народом и государством не может быть никаких *последовательных рациональных* отношений, кроме *властных*, то есть *отношений неравенства*. Все иные отношения могут возникать только между государством и Церковью. Но и в этом случае отношения вряд ли могут строиться на адекватном взаимном восприятии. Государство отчуждённо рассматривает Церковь как конкурента, претендента на общественное влияние и власть, поскольку не может воспринимать непосредственный, индивидуально-чувственный способ отношения к миру, какой даёт вера. Иными словами, государство воспринимает лишь одну сторону религии – Церковь, и относится к ней как *подобной себе*, и значит, настороженно. С другой стороны, религия сама во многом провоцирует такое отношение к себе: в ней заложена способность относиться к миру необъективно, посредством веры, а это даёт основание воспринимать её самое *исобъективно*. Со своей

стороны, Церкви ничего другого не остаётся, как перенимать у государства приёмы деятельности. Поэтому государство и Церковь поставлены в условия постоянного преодоления взаимных недоразумений.

Возможности продуктивного развития взаимоотношений Церкви и государства далеко не исчерпаны. Однако окончательная стабилизация и гармонизация этих отношений вряд ли сможет когда-нибудь стать реальностью. И дело здесь вовсе не в том, что государство и Церковь не в состоянии воспринимать друг друга адекватно, поскольку для этого необходима какая-то внешняя причина – так сказать, нужен “кто-то”, кто примирил бы их. Неадекватность взаимоотношений коренится также в особенностях самого феномена толерантности, то есть имеется также и *внутренняя* причина невозможности достижения взаимопонимания Церкви и государства. Потому что сам феномен толерантности был порождён отчуждёнными, превращёнными отношениями.

Существуют различные подходы к определению толерантности вообще и религиозной толерантности в частности. Сложности, связанные с определением, обусловлены, по крайней мере, двумя причинами. Во-первых, тем, что толерантность сочетает в себе традиционные и законодательные способы установления взаимоотношений. Во-вторых, тем, что этот феномен изначально формировался не в отдельной предметной сфере, а сразу в нескольких – в политике, морали, праве¹. Многие исследователи склонны воспринимать это как положительное явление, подтверждающее жизнённость и практическую направленность толерантности: “Понятие толерантности формировалось на протяжении многих веков, и этот процесс продолжается до сих пор. Накапливая разносторонние значения, термин “толерантность” стремится соответствовать действительности, в которой многообразные проявления нетерпимости требуют новых средств преодоления. Так что “копилка” то-

¹ Имеются, правда, и другие мнения: «...Проблема толерантности впервые возникла в западной цивилизации именно на религиозном уровне, а религиозная толерантность положила начало всем другим свободам, которые были достигнуты в свободном обществе» [7]. Очевидно, это положение основано на том, что вера – опыт иррациональный, который невозможно передать нарративным путём; поэтому другая вера долгое время представлялась пределом «другого». Однако прежде чем появилась вера, уже были представления о «чужих» в первобытнообщинном мире. И с этими «чужими» нужно было строить позитивные отношения, а не только воевать.

лерантности постоянно пополняется” [5]. Поэтому время от времени возникает потребность дать новое обобщённое определение толерантности или уточнить старое в связи с возникающими в обществе новыми отношениями. Однако не трудно увидеть за этим чисто содержательную процедуру, в процессе которой сущность толерантности не только не проясняется, но и окончательно может перестать быть понятной.

Вот пример такого определения, претендующего на нормативность. Согласно Декларации принципов толерантности (подписана 16 ноября 1995 г. в Париже 185 государствами-членами ЮНЕСКО, включая и Россию), это “...уважение, принятие и высокая оценка богатого разнообразия наших мировых культур, форм выражения и путей человеческого бытия. Она воспитывается знанием, открытостью, коммуникацией и свободой мысли, совести и верований. Толерантность есть гармония в различии. Она не есть лишь моральный долг, но также политическое и правовое требование. Толерантность как добродетель, создающая возможность мира, вносит вклад в замещение культуры войны культурой мира” [1, 18].

Подобное определение не только не сглаживает, но, напротив, высвечивает внутренние противоречия, свойственные толерантности. Это свидетельствует не только о субъективном её непонимании, но и об объективной внутренней противоречивости феномена толерантности. Противоречие нарастает в отдельно взятых проявлениях, в особенности в сфере религии, что и является источником различий толкования и практического применения толерантности в этой области. Религиозная форма толерантности является средоточием наиболее сильных социальных противоречий, поскольку сфера религиозного опыта построена по принципу взаимной обусловленности контрастных форм мироотношения – чувств и разума, традиции и закона. Поэтому принцип толерантности стихийно и противоречил сущности религии, и отчасти совпадал с нею; осознанно же был направлен на преодоление этого противоречия. Это всегда приводило к тому, что толерантные отношения могли быть столь же непредсказуемы, как и отношения нетолерантные.

III

Для адекватного понимания сущности религиозной толерантности необходимо, среди прочего, уяснить, каким образом она соотносится с феноменом веротерпимости. Изучение исторического опыта России в этой связи порождает различные выводы. Посколь-

ку термины “(религиозная) толерантность” и “(веро)терпимость” имеют единую этимологию (от лат. *tolerantia* – терпение), создаётся впечатление, что они являются синонимами, различие между которыми обусловлено лишь особенностями перевода с одного языка на другой и постепенно стирается под воздействием времени: *“Толерантность или терпимость (выделено мной – М. С.), стремление и способность к установлению и поддержанию общности с людьми, которые отличаются в некотором отношении от преобладающего типа или не придерживаются общепринятых мнений. Толерантность – трудное и редкое достижение по той простой причине, что фундаментом сообщества является родовое сознание. Мы объединяемся в одной общности с теми, кто разделяет наши убеждения, или с теми, кто разговаривает на том же языке или имеет ту же культуру, что и мы, или с теми, кто принадлежит к той же этнической группе. В сущности, общность языка и чувство этнической близости на всем протяжении человеческой истории выступают в качестве оснований сообщества. В то же время мы склонны враждебно или со страхом относиться к “другим” – тем, кто от нас отличается”* [7].

Если это действительно так, тогда представления о развитии мирового опыта религиозной толерантности основываются на том, что *веротерпимость – это первый шаг или первое проявление религиозной толерантности, которая со временем проявилась более полно и последовательно.*

Однако есть и прямо противоположное мнение. И основывается оно на том, что термины “(веро)терпимость” и “(религиозная) толерантность” имеют ярко выраженное эмоциональное различие: “...понятие “терпимость” не только не отражает полноты “толерантности”, но и может быть прямо противоположно ему. Русский глагол “терпеть” имеет негативную окраску: терпение всегда пассивно и означает лишь внешнее сдерживание своего отношения (“я его еле терплю”), никак не меняющее самой позиции нетерпимости” [5]¹. И если это так, то процесс становления принципа толерантности уже представляется совсем иначе: *принцип веротерпимости предшествует установлению принципа религиозной толерант-*

¹ Здесь, конечно, можно поспорить. Достаточно обратиться к толковым словарям В. Даля и С. Ожегова, чтобы убедиться в амбивалентном спектре значений слова «терпеть»: это не только «внутренне раздражённое и мрачно ожидающее состояние», но ещё и «милосердие» и «снисхождение».

ности, причём, первый далеко не всегда перерастает во второй. Вот и у А.М. Панченко, признанного авторитета в области изучения русской культуры, находим: ““Веротерпимость составляла одну из славных основ империи, созданной Петром I”. Это сказано Герценом, а он понимал толк в таких делах” [3]. Именно “веротерпимость”, а не “свобода вероисповедания” и не “толерантность”.

Что же касается “толерантности”, она изначально была не просто опытом уживания рядом нескольких чужих, а попыткой преодоления неприязни между ними. Это подтверждают слова, приписываемые Вольтеру: “Я не согласен с тем, что вы говорите, но пожертвую своей жизнью, защищая ваше право высказывать собственное мнение”. Это же даёт основание утверждать, что в современных языках термин “толерантность” применяется самостоятельно; специалисты даже утверждают, что прямого перевода этот термин больше не имеет [6].

Таким образом, анализ сущности принципов веротерпимости и толерантности подводит к мысли о том, что они не только не обуславливают друг друга, а развиваются в истории совершенно автономно; это подтверждают те ситуации, когда целенаправленное проведение в жизнь принципа веротерпимости исключает проявление религиозной толерантности и наоборот. И если происходит ситуация перерастания веротерпимости в толерантность, это вопрос случая.

Очевидно, различия между веротерпимостью и толерантностью носят не содержательный, а формальный характер. Иными словами, они обусловлены отношением общества или отдельных его представителей или групп не к тем, кого считают “чужими” или по крайней мере “аномальными” (это разделение будет всегда), а к самим феноменам “чуждости” и “аномальности”, спецификой их оценки. Веротерпимость выражает отчуждённый аспект отношений к чужому и аномальному, аспект насильственного примирения, поскольку не может избавиться от смысла, которым наделяется чужой. Веротерпимость выступает способом замещения одних отношений другими в том случае, если отношения невозможно выстроить напрямую. К примеру, переводит отношения демонстративной неприязни на уровень скрытой неприязни. Толерантность же выражает аспект “присвоения” отношений, аспект уважения, так как содержит ярко выраженный позитивный настрой, стремясь доказать не просто возможность принятия отношений такими, ка-

кими они есть, а получать от этого удовольствие. Путь к достижению этой цели лежит через изучение (не обязательно усвоение) особенностей религиозного опыта. Эта задача особенно сложна, поскольку, начинаясь на уровне государственной политики, принцип толерантности распространяется до уровня индивидуальных опытов граждан.

В вопросе установления неотчуждённых отношений противники толерантности видят её уязвимое место. В отличие от веротерпимости, которую признают одной из добродетелей, толерантность, как ни странно, таковой признаётся далеко не всеми. Видимо, поэтому попытки наладить отношения между Церковью и государством с помощью утверждения различных церковных и религиозных свобод не только не улучшали состояние этих отношений, но и порождали множество новых проблем. Во все времена демократическое отношение к полнрелигиозности вызывало с обеих сторон неоднозначные чувства: для многих *веротерпимость или толерантность, порождённые политическим расчётом, не совместимы с добродетелью* [4]. Процесс осознанного выстраивания отношений с религиозной сферой – то слабое место, в котором религиозные чувства теряют непосредственность и бескорыстность и начинают выполнять несвойственные для себя функции. К примеру, ныне представители различных конфессий часто садятся за стол переговоров не только ради совместной разработки каких-то пацифистских установок, но и для решения вопросов передела церковной собственности или для обсуждения возможности поддержки на выборах той или иной политической силы.

Поэтому довольно часто можно услышать или прочитать броские, запоминающиеся лозунги вроде: “толерантность в вопросах веры – путь к безверию”, “толерантность и СПИД – одно и то же”. Известно мнение Честертона: “Толерантность – добродетель тех, кто ни во что не верит”. Эти заявления имеют вполне реальное основание и потому вряд ли должны восприниматься как осуждения. Ведь принципы веротерпимости и толерантности являются по преимуществу политическими, то есть должны реализовываться в обществе независимо от того, как настроены его отдельные представители. А потому вопросы веры для государства *не должны стоять на первом плане*, у него другая функция – прежде всего обеспечение внутренней безопасности и законности человеческого общежития.

Веротерпимость *не является последовательно рациональным* способом формирования общественных отношений и потому *не является критерием свободного* мироотношения (= происходит как будто “из-под палки”, по принуждению). И это не удивительно, поскольку политика веротерпимости в основном формируется *стихийно*; можно сказать, что государство как будто “само” оказывается перед необходимостью введения мероприятий веротерпимости. В случае с Петром так и было. В этом смысле политика веротерпимости свойственна государствам, находящимся в переходном состоянии или состоянии политического становления. Толерантность же (и религиозная в том числе), напротив, с самого начала выступает как осознанно формирующийся феномен и потому может рассматриваться как критерий *свободы* общественных отношений. Государство, где принципы толерантности реализуются на практике, является сложившимся, самостоятельным и лидирующим на политической арене, потому что для реализации этих принципов нужны согласованные усилия всех общественных слоёв. В то же время нельзя сказать, что эти принципы реализуются *самим* государством; оно только лишь является *основанием для их* реализации.

Эти различия позволяют сделать вывод о том, что веротерпимость является сугубо политическим и правовым феноменом, а толерантность стремится выйти за рамки политики в социальную сферу. Это подтверждает то обстоятельство, что в современном мире все формы толерантности реализуются наиболее эффективно не со стороны государственных кругов (это уже является предписанием), а со стороны общественных организаций. Государство же выступает *инициатором политики веротерпимости и толерантности*, предписывающей всем гражданам без исключения придерживаться правил и норм общежития, независимо от духовных интересов и склонностей. На этом основании можно утверждать, что религиозная толерантность, в отличие от веротерпимости, выступает также последовательным моральным опытом.

Всё вышесказанное даёт основание полагать, что возможности развития взаимоотношений Церкви и государства в духе толерантности бесконечны; именно поэтому полная стабилизация и гармонизация этих отношений вряд ли сможет когда-нибудь стать реальностью. Скорее, это идеал, существующий в обществе как вечный регулятор отношений между различными социальными группами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Декларация принципов толерантности ЮНЕСКО // Толерантность и ненасилие: теория и международный опыт. – Екатеринбург, 2000. – Ч. 1.

2. Локк Д. Письмо о веротерпимости // Локк Д. Избр. филос. произв. : В 2т. – М., 1960. – Т. 2.

3. Панченко А.М. Пётр и веротерпимость
//<http://www.aha.ru/~stnikola/PITER.htm>

4. Сьюэлл Э. Веротерпимость как основа международной стабильности и национальной безопасности //
// <http://www.rusoig.ru/print/01/01/index.html>

5. Темичева Е. Толерантность в России: “свои” и “чужие”. Толерантность как условие существования
//<http://www.hgo.org/actions/nazi/toler/1.htm>

6. Толерантность (Википедия – свободная энциклопедия)
//<http://ru.wikipedia.org/wiki>

7. Толерантность (Энциклопедия “Кругосвет”)
//<http://www.krugosvet.ru/articles/10/1001072/1001072a1.htm>

8. <http://www.junefifteenth.com/archives/20>

Савельева М. Толерантність як регулятив стосунків Церкви і держави.

На матеріалі російської історії, починаючи з церковної реформи Петра I, розглядається процес формування засад віротерпимості і толерантності в стосунках між Церквою і державою. Аналізується сутнісне співвідношення вказаних засад.

Ключові слова: толерантність, віротерпимість, держава, Церква, свобода віросповідання.

Савельева М. Толерантность как регулятив отношений Церкви и государства.

На материале российской истории, начиная с церковной реформы Петра I, рассматривается процесс формирования основ веротерпимости и толерантности в отношениях между Церковью и государством. Анализируется сущностная взаимосвязь указанных начал.

Ключевые слова: толерантность, веротерпимость, государство, Церковь, свобода вероисповедания.

Savelyeva M. Tolerance as a regulative idea for the relations of Church and State.

On the material of Russian history, beginning with the church reforms of Peter I, the author considers the development of foundations of religious tolerance and relations between the Church and the State. She examines the essential relationship of these principles.

Key words: tolerance, toleration, state, church, freedom of religion.

Колаборація у “просторі смерті”: до питання про сутність моральної колізії митрополита Андрея Шептицького

По їхніх плодах ви пізнасте їх.
Мт. 7. 16

Ім'я митрополита Андрея Шептицького позначає один з найважчих, найтрагічніших водорозподілів української долі ХХ ст. Навколо нього тісно зійшлися лютий морок, ненависть, жорстокість – і крихка, неймовірна, але тим переконливіша в своїй безпосередній появі доброта. Постає митрополита – в епіцентрі складних, просякнутих потоками крові стосунків українців, вірних Греко-католицької церкви, з поляками, “сов'єтами”, німцями, євреями. Вірність світлу Христову незмісимо й неподільно сплітається в образі цього церковного служителя з досвідом гірких духовних страждань і розпуки. Хто він, митрополит Андрей, який тягар прийняв він на себе, що свого – доброго а чи злого – доклав до тієї доленосної констеляції подій, стосунків і енергій, в осередді якої опинився?

Звісно, маємо усвідомлювати, що головним болючим і відкритим питанням, пов'язаним з постаттю і діями Андрея Шептицького, так, певно, й судилося назавжди лишитися болючими й відкритими – вже через те одне, що неможливо усунути самий феномен відкритості, і як скасувати феномен болю? Так, у тому місці історичного простору, куди Бог поставив митрополита Андрея, нагромадилося чимало болю, і з цим вже нічого не поробиш, так само як і з тим, що сприймати цей біль люди й народи будуть кожен по-своєму, що суперечки й незгоди навколо нього, його джерел і сенсу триватимуть.

Тим важливішим видається раціональне осмислення того з досвіду діяльності митрополита Андрея, що може і повинно стати предметом такого осмислення – повинно і тому, що цього вимагає від нас обов'язок справедливості, і тому, що певні висновки з досвіду, про який ідеться, можуть виявитися важливими для нашого сьогодення, і, зрештою, через те, що колізії, пов'язані з постаттю Андрея Шептицького, без перебільшення сягають шекспірівських масштабів, спонукаючи ще і ще раз повертатися до спокоєвничої

проблеми морального призначення і відповідальності людини, яка діє в конкретних часах великої історії.

З-поміж аспектів порушеної теми ми для нашої невеличкої розвідки обрали проблему колаборації – як уявляється, досить-таки істотну в перспективі поступового наближення до суті шойно згаданих колізій. Реальні підстави для зацікавлення цією проблемою, як-то кажуть, перед очима: як відомо, за часів фашистської окупації митрополит Андрей неодноразово висловлював підтримку гітлерівському режимові, йшов на практичну співпрацю з ним. Разом з тим, ним особисто, а також за його вказівками й розпорядженнями був організований порятунок близько 150 євреїв. Є свідчення й інших його добрих справ, пов'язаних з турботою про вірних своєї церкви, залагодженням конфліктів, піклуванням про збереження культурних цінностей. Все ж факт колаборації з німцями в діяльності митрополита Андрея часів Другої світової війни заперечувати неможливо; зокрема, саме він викликав відмову єрусалимського Інституту Яд Вашем присудити Шептицькому почесне звання Праведника світу¹. Розгляд поведінки митрополита під цим кутом зору здатен, як уявляється, пролити деяке світло й на проблему колаборації в цілому, що продовжує залишатися по-своєму актуальною і для радянського, і для нашого нинішнього суспільства.

Головним джерелом для розкриття реальних спонук, характеру усвідомлення та морально-екзистенційного сенсу співпраці митрополита Андрея з окупаційним режимом нам слугуватиме, передусім, його листування 1941–1944 рр. [2]. Крім того, ми звертатимемося до унікальних матеріалів, віднайдених Ж.М. Ковбою у Центральному державному архіві вищих органів державної влади і управління України, впорядкованих і виданих нею – зібрання записів, звернень і послань митрополита Андрея та розпоряджень Митрополичого Ординаріату за ті самі роки [3]. Виходимо з того, що названі підбірки текстів є досить репрезентативними стосовно завдань нашої розвідки. За ними можна простежити свосвідність сприйняття Шептицьким поточних проблем тодішнього життя, усвідомлення ним ситуації, що складалася навкруги, динаміку його думок, переживань і рішень. Але перед зверненням до цих текстів доречно вдивитися пильніше в саме поняття *колаборації*: його попереднє осмислення має надати нам дороговказ у наших подальших розшуках.

¹ Аналіз конкретних аргументів Інституту Яд Вашем див.: [5].

Як твердять словники, слово “колаборація”, французькою *collaboration*, походить від латинського дієслова *collaborare* – працювати спільно, співпрацювати. Звідси первинне значення відповідного іменника – співробітництво. У Франції в 1940 р., а згодом і по всій Європі колаборантами, як відомо, почали називати тих, хто пішов на співробітництво з фашистським режимом. Вже відзначалося, що певною мірою звинувачення в колабораціонізмі може стосуватися й митрополита Андрія. Дуже важливо – якою саме мірою.

Якщо колаборація – це співробітництво, то звідси випливає, що характер різновидів колаборації повинен істотним чином визначатися категоріальною структурою самого феномена співпраці. Себто для розуміння і, відповідно, оцінки тих чи інших конкретних випадків колаборації принципового значення набуває те, чи йдеться про співробітництво на основі спільності цілей, або ж тотожності цілей, чи тільки на рівні вживаних засобів, при тому, що цілі виявляються різними. Якщо ж співпраця з окупаційним режимом постане лише як засіб і втілюється у певній сукупності засобів або тактичних прийомів дії, до яких вдається колаборант, – важливо і те, якими мотивами він при цьому керується, і як співвідносяться значені мотиви і засоби, і звичайно, те, яким виявляється конкретний результат такої співпраці.

Якщо розглянути під цим кутом зору діяльність митрополита Андрія Шептицького, передусім слід констатувати, що він ані поділяв цілі німецько-фашистського режиму, ані симпатизував тим радикально-націоналістичним силам в самій Україні, власні цілі яких були більшою або меншою мірою подібні до цілей нацистів у Німеччині. Щодо першого, тобто сприйняття власне ідеології гітлеризму, то цілком очевидно, що навіть офіційні вітання “побідоносної німецької армії” у перші дні і місяці війни [2, 924, 935–936; 3, 8–9] були продиктовані аж ніяк не спільністю ідеологічних настанов, а лише відчуттям вдячності за “освободження” українського народу з-під ярма “московської більшовицької імперії” [2, 935], в котрій митрополит Андрей мав-таки підстави вбачати силу, ворожу очолюваній ним Церкві й українству загалом. З плином часу часткова солідаризація змінюється на відчуття зростаючої дистанції і, зрештою, на недвозначний осуд нацистської влади та її ідеологічних засад, як у листі митрополита Андрія до Папи Пія XII від 29–31 серпня 1942 р., де прямо сказано про те, що

“німецький режим є можливо до більшої міри, ніж більшовицький режим, злим, майже диявольським” [2, 982]. З енергією твердого, вистражданого переконання Шептицький пише про нацистську систему правління: “Ця система надмірного егоїзму... зовсім божевільного національного шовінізму, ненависті всього, що є чесним і гарним, ця система становить щось настільки феноменальне, що остовпіння можливо є найпершим почуттям у того, який побачив цього монстра” [2, 985]. Тож є підстави погодитися з Ш. Редліхом: “Так, були й такі українські політичні, військові і, можливо, релігійні діячі, котрі схвалювали нацистську ідеологію і дії стосовно євреїв. Шептицький не був одним із них” [5, 217].

Що ж стосується другого із згаданих зіставлень, тобто зіставлення з поглядами прибічників власне українського радикального націоналізму, то досить – якщо триматися матеріалів листування – просто порівняти стиль і тональність послань таких людей до митрополита Андрея (див., напр.: [2, 972–974]) і його власних звернень до них. Показовим є у даному відношенні й зміст деяких документів із зібрання записів, зокрема, документ №17, в якому митрополит закликає “наївних українських патріотів” відмовитися від “повороту до поганства” і виразної тенденції “усунути Христа і поставити батьківщину на його місце”, символом чого він вважає носіння відзнаки тризуба без хреста й “заступлювання словом “Слава Україні” відвічну похвалу віддавану Христу: “Слава [сусу] Христу!”” [3, 38].

Втім, уже з цілковитою наочністю незгода митрополита Андрея з нацистськими або близькими до них практиками національного самоствердження і, відповідно, з ціннісно-цільовими засадами таких практик постає в його проповідницькій діяльності, його наполегливих, невтомних закликах до додержання Божої заповіді “не убий” і пересторогах “перед політичною і національною ненавистю” [2, 958, 993; 3, 45–46, 68, 81–82]. Митрополит засуджує як вбивства українцями “безвинних братів своїх українців” [3, 45], так і взаємні жорстокості українців і поляків (Див.: [2, 956–958, 960, 999–1001]) (показово, хоча й збагнено, що прямих протестів проти вбивств українцями євреїв ми у Шептицького не знаходимо), – а над усе застерігає проти “злочину чоловікоубійства” як такого, про яку б людину не йшлося, – і можна спостерігати, як наголос на загальнолюдських, морально-релігійних аспектах засудження вбивств і жорстокості раз у раз “витискує” з писань митрополита Андрея національно-зорієнтований підхід до цієї болючої теми.

Вочевидь с підстави твердити, що саме обстоювання заповіді “не убий”, а також засудження проявів насильства, жорстокості, нетерпимості, захист за страшних умов, що склалися навкруги, “почуття справедливості та людяності” [2, 984] – окреслює лінію принципового протистояння Андрея Шептицького ідеології нацизму і тій системі цілей і цінностей (точніше сказати, антицінностей), яка цю ідеологію втілювала. Як у своїх посланнях, так і в листуванні й поточних записках митрополит Андрей повсякчас наголошує на тому, що вбивство людини – це “гріх, що кличе о пімсту до неба” [3, 46] (зауважимо, що цитований документ був складений іще 5 жовтня 1941 р., тобто значно раніше за оприлюднення в листопаді 1942 р. пастирського послання “Не убий”). Усвідомлюючи “грізну вагу” цього злочину і небезпеку, яка “міститься в самому факті мешкання в громаді чоловіковбивців” [2, 993], митрополит Андрей наполягає на спеціальних зверненнях з цього питання Митрополичого Ординаріату та Архієпархіального Собору 1942 р., закликає сповідників “при злочині чоловікоубійства” завдавати “так тяжку покуту, щоби нещасному злочинцеві до смерті пригадувала людську кров неповинно пролиту” [3, 68].

Таким чином, у нас, здається, є всі підстави стверджувати, що на рівні спільних або тотожних цілей та ціннісних орієнтацій принципових засад і мотивів для співпраці з нацистським режимом у Андрея Шептицького не було. Це, однак, не усуває питання про колаборацію на рівні засобів, тобто про використання лояльності до окупаційного режиму, підтримки тих або тих його заходів, виконання певних розпоряджень тощо як засобу для досягання власних цілей. Для підтвердження наявності такої “прагматичної” колаборації, так само як і для суджень про характер її усвідомлення аналізовані нами тексти Шептицького справді дають чимало. Заради справедливості варто, напевно, відзначити, що для колаборації такого ґатунку з довоєнною Радянською владою у митрополита Андрея і очолюваної ним Церкви було значно менше підстав – через державний атсізм, який панував у СРСР, та загальну заїдєологізованість Радянського режиму (Див., напр.: [2, 920–921, 939–943])¹.

¹ Слід, звичайно, зважати й на те, що митрополит Андрей ще задовго до події 1939–41 рр. мав чітке сприйняття «сов'єтів» як режиму «людоїдського» і «безбожницького», чимало знав про реальні злочини цього режиму (зокрема спричинювання голоду в Україні) і засуджував його з цілковитою недвозначністю.

А от за часів німецького правління така колаборація стає річчю здійсненою. Відновлюється церковне життя, видається можливим бодай якомсь боронити інтереси Церкви і віруючого люду – а задля цього виявляти послух існуючій владі. Налаштованість на таке сполучення "вірності для... Церкви", "послугу для Влади" і "усильної праці для добра Батьківщини" декларується вже в посланнях митрополита Андрея Шептицького від 1 липня [1, 516] та 5 липня 1941 р. [2, 924]. З часом, мірою зміцнення окупаційного режиму, перспективи згаданого сполучення вимальовуються менш оптимістично: так, уже 30 серпня 1941 р. в листі до нунція Ротти Шептицький не без тривоги пише про те, що "тягарі війни є дуже великі і ми заставлені допомагати німецькій армії, яка нас визволила від більшовицького режиму, щоби вона успішно завершила війну, яка, дай Боже, зліквідує раз і назавжди атеїстичний і войовничий комунізм" [2, 942].

Згодом вимушений, позбавлений позитивних перспектив на майбутнє характер співпраці з німцями дедалі більше дається взнаки; виникає потреба робити застереження стосовно умов такої співпраці: так, 14 серпня 1942 р. митрополит без усякої патетики закликає "духовенство і вірних непротивні Божому законуvi зарядження влади совісно виповняти" [3, 97]. З окремих документів можна бачити, що починаючи вже буквально з перших тижнів німецько-фашистської окупації, Андрей Шептицький у ряді випадків опікується тим, щоби якомога чіткіше відділити власні наміри і "послугу" Церкви від цілей і відповідальності німців. Так, у своєму зверненні від 20 липня 1941 р. Шептицький пише (йдеться про здачу хліба представникам окупаційної влади): "Команда німецької армії просить мене поручити Вс. Духовенству проголосити народові відозву німецької господарської комісії. Тому поручаю Отцям душпастирям, щоби по богослуженні і поза церквою перечитати зібраному народові ту відозву" і т.д. [3, 16]. Коли ж даний текст було опубліковано в газеті під заголовком "Відозва митрополита Андрея Шептицького до хліборобів", Шептицький негайно готує спростування: "... Це письмо не є відозвою Митрополита до хліборобів, але письмо, яким на прохання команди пору-

Центральна думка його пастирського послання 1936 р. «Осторога перед загрозою комунізму» – «хто помагас комуністам у якій-небудь їх роботі, зраджує тим самим свій нарід» [1, 489]. Про це теж не можна забувати при будь-якій серйозній розмові про колаборацію митрополита Андрея з німцями.

часться духовенству перечитати і пояснити вірним відозву Господарської німецької комісії” [3, 19]. Не менш яскраво прагматичний характер стосунків з німцями, бажання зберігати дистанцію щодо їхніх намірів засвідчується і текстом, у якому Митрополичий Ординаріат закликає всіх священників повідомити, “до якого ступеня вони можуть уникнути немилу і перед народом компромітуючу участь в стяганню податків і контингентів і оскільки можливе народові в тих справах помагати...” [3, 53].

Втім, обставини життя трапляються різні, як, певно, і ступінь тиску з боку окупаційних властей, тож не дивно, що ми знаходимо й приклади, протилежні до щойно наведених. Як, зокрема, підписане Шептицьким 6 вересня 1941 р. застереження проти “більшевицьких агентів”, що закликають до саботажу німецької армії. організують боївки, баламутять людей. Діяльність цих агентів, – наголошує Шептицький, вже не посилаючись ні на яку “німецьку команду”, – може “укр[аїнській] справі нанести необчислимі шкоди” [3, 37]. Тон даного звернення жорсткий, безкомпромісний: або з німцями, або з “більшевиками”. Цей тон примушує згадати інвективи митрополита проти агентів “кривавої Москви” ще з довоєнних часів (пор.: [1, 486–501]). Проте і тут, якщо вслухатися, можна відчутти суто прагматичну настанову колаборації з німцями, хоча й представлену в дещо інший спосіб.

Неважко, звичайно, уявити, яким тягарем стає для душі і совісті Шептицького колаборація з нацистським режимом на час його (вже цитованого вище) листа до Папи Пія XII – і пізніше. Але безпосередніх натяків на це ми в листах і записах митрополита Андрея більше не знаходимо. Він узагалі був з тих людей, що вміють мовчати...

Які ж власні мотиви зробили для Шептицького суб’єктивно неминучою співпрацю з режимом, злочинність якого він сам, принаймні з деякого моменту, добре усвідомлював?

Передусім не варто забувати, що свідомість власної суб’єктивності, власного Я була для митрополита Шептицького невіддільною від усвідомлення потреб і тривог його духовної пастви – і відповідальності за неї. Змолоду Роман Шептицький (тоді іще не Андрей) раз і назавжди обрав свій шлях у житті – шлях, що зробив його носієм високого духовного сану, главою Української Греко-католицької церкви. Надалі привілею надто широкого вибору у нього вже не було. Політичний статус митрополита УГКЦ був та-

кий, що уникнути співпраці з існуючою владою, виявив лояльності щодо неї він міг би, хіба що перейшовши на нелегальне становище, – а цієї можливості для нього не існувало реально, та й з морального погляду існувати не могло. "Щасливий Архипастир щасливого стада", як охрестила його одна, можливо, трохи наївна кореспондентка [2, 938], він був обтяжений безнастанним піклуванням про поточне життя Церкви, її вірних та й усієї української народності. До того ж, це піклування, невіддільне, повторюємо, від внутрішніх спрямувань самої його суб'єктивності, йому, принаймні з 1939 р., доводилося здійснювати (якщо скористатися терміном М. Тауссіга) у своєрідному *просторі смерті* – зловісному континуумі негарантованого, позбавленого рис сталості існування під поглядом актуально присутньої Смерті.

Поведінку митрополита Андрея Шептицького під час фашистської окупації навряд чи можна зрозуміти, не враховуючи своєрідне взаємонакладання зазначених чинників. Відповідальність за ближніх (передусім, за вірних Церкви і, зрештою, за українську спільноту загалом), що її ніс митрополит Андрей, – відповідальність некласична, нелінійна; видатний філософ ХХ ст. Е. Левінас недаремно вбачав у такій відповідальності виток феномена заручництва [4, 344–345]. Несучи відповідальність за іншого, я не можу ані раціонально-послідовним чином вибудовувати цілісну лінію власної поведінки (як у випадку відповідальності тільки за себе), ані домагатися моральної несуперечливості, взаємоузгодженості різних векторів цієї поведінки (заради порятунку ближніх часто-густо доводиться, як відомо, говорити неправду, свідомо "замилувати очі" переслідувачам, навіть чинити несправедливість стосовно інших своїх ближніх або далеких тощо). Водночас, зрима присутність смертельної загрози спонукає надавати на цьому тлі особливої ваги будь-яким проявам моральності *hic et nunc*, особливо цінувати будь-які спалахи конкретної доброти незалежно від їх віддалених ідейно-ціннісних контекстів – саме як миттєве, на дану мить, дану Божу днину здолання зла, темряви, смерті.

Брати на себе тягар відповідальності за своїх ближніх важко завжди, а надто тоді, коли знаєш про їхню недоброту і жорстокість, їхні "гріхи, що кличуть о пімсту до неба". Шептицький, як духовний діяч і сповідник, про це знав. Може, й через це він знаходить у 1942 р., в найчорніші часи війни, такі проникливі слова для розмови про страждання і "біль душі" Пречистої Діви Марії, яка зро-

зуміла звернене до неї передсмертне слово Христа як заклик прийняти усіх людей, в заміну свосму Синові, “за рідних дітей” – ба навіть і ворогів Христових, тих, хто мучив і розпинав Його, – і стати “Матір’ю людства”: “Вараву, Юду сином називати і любити серцем матері – чи можеш і тої жертви від мене вимагати?.. Матір Твоя, Христе, має стати матір’ю Юди і Варави – чи ж це можливо?” [3, 73, 75, 76]. Слід припустити, що митрополит Андрей мав душевний досвід, який робив його сприйнятливим до цієї містерії всесвітнього заступництва – однієї з принципових підвалин християнського життєствалення загалом.

Втім, будь-який “близький” зокрема є людиною конкретною. Як зазначалося, Шептицький передусім відчував свій обов’язок перед своєю паствою – віруючими УГКЦ та перед українським народом. Більш докладне уявлення про “близьке коло” митрополита Андрія можна скласти на основі низки його тогочасних звернень: “Серцем звертаюся до молодих, що їх насильно забрали до червоної армії, і до старих, що дома лишилися і плачуть за своїми, до тих, що беруть участь у боях з одного чи другого боку, до тих, що мучаться в таборах полонених, до тих, що з нашого краю виселені до Басарабії або румунської частини полудневої України, до тих, що на роботах далеко на заході, чи в боях далеко на сході, до тих, що їх недуга тримає в шпиталях і до тих, що позбавлені свободи, вкінці й до всіх українців по містах, містечках і селах Галичини, Буковини і далекої України, а особливішим способом до всіх, що терплять, що в смутку і непевності... до всіх, з якими Бог злучив мене в’язами крові, любови, душпастирської праці, сусідства чи спільної долі, а передовсім до тих, що супроти них маю сповняти важкий обов’язок душпастирської любови і праці” [2, 995–996].

Це написано в грудні 1942 р. Ще через рік: “...Мої побажання для міст і сіл, для батьків і дітей, для старих і молодих, для тих, що терплять по шпиталях і в неволі, для тих, що в чужині в далекому Райху чи в таборах, для тих, хто на фронтах серед боїв і в нашій СС-дивізії, в краю і за границею, в далекій Франції, Альзації, Голляндії і для тих, що не мають навіть у святочний день Божого слова в рідній мові” [2, 1009].

Справді-бо, така візія “своїх”, близьких, отари, пастирем якої ти є, може розкратити серце.

Ну, а як же стосовно євреїв? Вони ж, либонь, інші, і віра, і доля в них інша, і СС-дивізії своєї в них нема, і шлях до смерті ще значно коротший?

Не варто заплюшувати очі на те, що Андрей Шептицький таки поділяв деякі антисемітські упередження, властиві його середовищу. Вже в листах воєнного часу митрополит згадує "комуністичну і жидівську молодь", що буцімто подавала поганій приклад богобоязливому учнівству Галичини [2, 940], "жидівські банди", які, мовляв, "безкарно діють в краю" [2, 957]; знаменно, що це пишеться в час, коли масове винищення євреїв гітлерівцями та їхніми припідприємцями ні для кого, а тим більше для Шептицького, не могло вже бути секретом.

Проте упередження ще не складають переконань. А як християнський пастир, Андрей Шептицький віддавна був переконаний – і спеціально писав про це ще у своєму посланні "Найбільша Заповідь" у 1901 р. – що любити слід також і чужинців, іновірців, ворогів, бо й "нехристияни, люди цілковито чужі, яких зовсім не знаємо і не знатимемо... і вони є братами нашими!" [1, 55–57]. Хоча, тут-таки додає молодий Шептицький, "певна річ: Святим обов'язком християнина більше любити ближчих собі, – своїх рідних, – ніж чужих" [1, 56].

Можна бути певним, що самий перебіг подій 1941–1944 рр. вчив відкрити для моральних повчань совісну душу митрополита Андрея бачити в гнаних і страждених свреях не таких уже "цілковито чужих" і віддалених від епіцентру християнської любові людей. Чого вартий у сенсі такого навчання – навчання чужим болем – хоча б епізод, про який згадує львівський рабин Давид Кахане, врятований Шептицьким від неминучої смерті. Якось восени 1943 р., розмовляючи з равом Давидом, що о тій порі саме переховувався в його резиденції, митрополит запитав його, чи замислювався він над тим, в чому корені ненависті до євреїв, як у давні часи, так і нині – і вказав на вірш 25 глави 27 Євангелії від Матвія: "А ввесь народ відповів і сказав: "На нас Його кров і на наших дітей!"". Наступного дня, однак, Шептицький викликав пригніченого Кахане до себе. "Наша вчорашня розмова не давала мені заснути, – сказав він. – Я щиро каюся і дуже шкодую про те, якого спрямування вона набула. Я не повинен був цього казати. При випробуваннях, що випали на вашу долю, коли єврейський народ стікає кров'ю і гинуть тисячі ні в чому не винних людей, я не повинен був торкатися цієї

теми. Я знаю, що наша розмова дуже схвилювала вас, і прошу у вас пробачення” [6, 182–183].

...А ще задовго до цього, 23 травня, в день чергового побиття львівських євреїв, Кахане, прокравшись на гору св. Юра у пошуках порятунку, розповідав митрополитові про страшні речі, що діються в гетто, – і бачив, як по обличчю цієї мудрої літньої людини, церковного ісрарха, що поряд з іншими мовами знав і іврит і ніколи не забував надати бідним євреям матеріальну допомогу перед святом Песах, котилися сльози... [6, 156–157, 161].

Тож і євреї, виходить, не “чужі”, а ближні. І передусім, можливо, саме вони, оскільки вони – в страшній, смертельній небезпеці. Й за них, як за власну паству, теж потрібно відповідати, ризикувати спокоєм, свободою, а може, й життям...

Своєю чергою, завдання порятунку євреїв висувало нові спонуки до колаборації, породжувало нові проблеми, що вимагали залагодження стосунків з окупаційним режимом. Треба було продовжувати гру, замішану на умовчаннях, натяках, виконанні розпоряджень “команди”, на потаємній солідарності з гнаними і невсипуцій турботі про них – про “своїх” і “чужих”, близьких і далеких, аби відстояти для них у цьому страшному світі бодай крихту добра, – на піклуванні про історичну пам’ять народу та його скорби (останні дні перед приходом радянських військ, вже майже напередодні власної смерті, митрополит проводить у пивниці Митрополитичого дому, поруч з архівами, з думкою про їх “заховання” задля “будучої епохи” [3, 123–130]), на страхі перед новими окупантами і непозбутній надії на те, що цього разу з ними, можливо, вже якось пощастить налаштувати ліпші стосунки...

Отже, чи не зраджують засоби, до яких вдається колаборант, його мотивів?

Звичайно, підпис митрополита Андрея під зверненням, у якому він вітає “побідоносну німецьку армію”, залишиться стояти назавжди. (Потім він, щоправда, всигне ще привітати “побідоносну червону армію” [2, 1022]). Маємо, принаймні, визнати: у “просторі смерті”, де далекосяжні раціонально обгрунтовані сподівання втрачають свою прозорість, саме позиція прагматичного колабораціонізму незрідка постає досить-таки надійною основою для елементарно добрих вчинків; це ми і бачимо на прикладі Андрея Шептицького. Переконливе свідчення цього – півтори сотні врятованих львівським митрополитом та під його наглядом єврейських життів.

Звичайно, для поведінки такого гатунку потрібна своя, особлива мужність, мужність, якою не був обділений митрополит Андрей. Мужність придушувати голос власного обурення, власного сумління. Мужність дослухатися до кожного несподіваного кроку, кожного виття мотору на вулиці. Мужність, незважаючи на прозорі попередження (див., напр.: [2, 976]), послідовно робити свою справу. Мужність зі спокійною душею чекати на власний арешт – що при "сов'єтах", що під "великим Німецьким Народом та Його Великим Фюрером" [2, 936]. Мужність писати листи просто до Ріббентропа й Гімmlера – аби "Іхні Ексцеленції" подбали, бачте, про українські справи. Мужність приймати до свого серця нестерпні, несумісні з життям суперечності страшної доби, бути заступником за тих і за інших – і при цьому чітко усвідомлювати: "насправді, все те, що можна зробити, є нічим" [2, 985].

* * *

Моральні проблеми, що їх висуває перебіг реального людського життя, незрідка набувають такого рівня складності, якій чи не позбавляє сенсу спроби їх теоретичного осмислення, – складності, що межує з граничною простотою. Унікальний шлях митрополита Шептицького ні для кого не може бути ані взірцем, ані навіть виправданням – совість кожного знає свої накази. У кожного свій шлях, своя правда, своє покликання, але це не виправдовує й загальний релятивізм, бо кожен справжній шлях – це шлях до Абсолюту, і етика, зрештою, має бути для всіх одна – або її взагалі не існує. На її несхибних терезах, десь там, наприкінці всіх шляхів, будь-яке справжнє добро, хоч би як воно виявлялося, постас добром, будь-яке зло – злом, будь-яка зрада – зрадою, будь-яка справжня любов – любов'ю; передчуття цієї єдиної, а разом з тим і надскладної людської правди доносять до нас наша совість і наш моральний розум. Скільки б не ламалося й надалі списів довкола трагічної постаті Андрея Шептицького, очевидним видається принаймні одне: він зумів-таки прийняти на себе, сфокусувати у власній душі одну з найбільших, найгрізніших напруг останнього сторіччя – і спрямувати її на порятунок реальних людей. З огляду на цей його досвід, ми у нинішньому збуреному світі отримуємо дешифрування певності, дешифрування світла.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Андрей Шептицький, митрополит. Життя і діяльність: Документи і матеріали 1899–1944.* – Т. II: Церква і суспільне питання. – Кн. 1. Пастирське вчення та діяльність. – Львів, 1998.

2. *Андрей Шептицький, митрополит. Життя і діяльність: Документи і матеріали 1899–1944.* – Т. II: Церква і суспільне питання. – Кн. 2: Листування. – Львів, 1999.

3. *Андрей Шептицький, митрополит. Документи і матеріали 1941–1944 / Упорядник Жанна Ковба. Наук. редактор Андрій Кравчук.* – К., 2003.

4. *Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное.* – М.; СПб., 2000.

5. *Редлих Ш. Моральные принципы в повседневной действительности: Митрополит Андрей Шептицкий и евреи в период Холокоста и Второй мировой войны // Єгупець.* – №16. – К., 2006.

6. *Щоденняк Львівського гетто. Спогади рабина Давида Кахане.* – К., 2003.

Чайка Т. Колаборація у "просторі смерті": до питання про сутність моральної колізії митрополита Андрея Шептицького.

Предметом розгляду є суперечлива постать митрополита Андрея Шептицького – колабораціоніста з нацистською окупаційною владою і рятувника багатьох людей, проводиря своєї духовної пастви у найтяжчі для неї часи. На прикладі моральної колізії митрополита Андрея досліджуються особливості етичної орієнтації поведінки у "просторі смерті".

Ключові слова: колаборація, "простір смерті", відповідальність за інших, заступництво, людяність.

Чайка Т. Колаборація в "пространстве смерти": к вопросу о сущности нравственной коллизии митрополита Андрея Шептицкого.

Предметом рассмотрения выступит противоречивая фигура митрополита Андрея Шептицкого – коллаборациониста с нацистскими оккупационными властями и спасителя многих людей, предводителя своей духовной паствы в самые трудные для неё времена. На примере нравственной коллизии митрополита Андрея исследуются особенности этической ориентации поведения в "пространстве смерти".

Ключевые слова: колаборація, "пространство смерти", ответственность за других, заступничество, человечность.

Chaika T. Collaboration in the «space of death»: the question of the essence of the moral conflict of Metropolitan Andrey Sheptytsky.

The subject of the article is the controversial figure of Metropolitan Andrey Sheptytsky – a collaborator with Nazi occupation authorities and the savior of many people, the leader of his spiritual flock in its most difficult times. On the example of the moral conflicts of Metropolitan Andrey the author investigates significant features of ethical orientations in the «space of death».

Key words: collaboration, «space of death», responsibility for Others, intercession, humanity.

Нотатки до філософії людяності в епоху смислів, що зникають

Мій виклад торкатиметься кількох інтелектуальних подій. Ці події с різними за змістом, культурно-історичним масштабом і значенням, однак саме вони, як на мене, можуть слугувати полем випробування основного питання статті: що відбувається з людиною в умовах *деструкції* або *узурпації смислу*? Це питання можна сформулювати і в інший, більш конкретний, спосіб: чим для людини обертається стагнація або втрата *смислотворення* з погляду її буття?

Контекстом цього питання є думка, що смисловий простір (культурний, соціальний, політичний тощо) не є чимось невід'ємним від людини і від людського співжиття. Співіснування людей може бути позбавленим смислу, а сам "ціннісно-смисловий універсум" (визначення Сергія Борисовича Кримського) втрачається: не модифікуватись у нове з притоком обставин і ситуацій, що витісняють попередній стан справ, а саме втрачатись.

Що таке "фундаментальне зникнення смислу", показала історія людства ХХ ст. Свідки двох світових війн, геноцидів і голодоморів говорять не тільки про страхітливі обставини тих літ, людські жертви, витончені тортури тощо, а про радикальну й незворотну зміну в самому людському світосприйнятті. Її спровокував той факт, що *смислу може не бути*. Причому цей факт стосується не тільки царини психології, історії, політики, соціології, а, в тому числі, царини філософської антропології: виявилось, що творення й підтримка смислового простору є тим екзистенційним "завданням", завдяки якому людина здійснюється як людина. Й, відповідно, одна з ключових ролей людського соціуму полягає у забезпеченні умов *безперервного смислотворення*.

Втім, ця думка ще вимагає свого підтвердження. Ми ж почнемо з початку – тих подій-пресупозицій, що складають тло нашого основного питання.

Перша подія – з нашого сьогодення. Це вихід книги сучасного італійського письменника Алесандро Баріко "Гомер. Іліада" (2004), де вирішується неабияк за своєю амбіційністю завдання: переказати основні сюжети гомерівського епосу прозою, аби зробити "Іліаду" придатною для публічного читання. Твір Баріко при-

вернув увагу не тільки неординарністю свого задуму і цілою низкою естетичних знахідок, але й авторськими роздумами з приводу загальнолюдського зачарування війною. Так, зокрема, італійський письменник зазначає: "... Ми, безперечно, живемо у такий час, коли прояви варварства, що тисячоліттями були пов'язані з військовими діями, стали частиною нашого повсякденного життя... З якихось надр, які вже, думалось, не відкриваються, знову з'явився на поверхні землі увесь цей жорстокий і блискучий інструментар, що з вікопомних часів був приналежністю людства, що воює" [2, 164].

"Іліада" – літературний пам'ятник війни. Який сенс приділяти сьогодні стільки уваги тій давній історії? Баріко відповідає на це так. По-перше, "Іліада", будучи написана переможцями, з великим співчуттям передає почуття переможених. Працюючи над текстом, Баріко відкрив для себе незвичайну здатність греків бути голосом всього людства, а не тільки самих себе. По-друге, цей пам'ятник війни спромігся розказати про наполегливе прагнення миру. Як пише Баріко: "Читач перестав ненавидіти ці нескінченні зібрання й вічні суперечки тільки тоді, коли починає розуміти, що вони насправді означають: цими суперечками воюючи намагаються відтягнути, наскільки це можливо, сам бій. Герої поеми нагадують Шахразаду, що розмовами відтягує страту... Слово -- це зброя проти війни. Міркуючи над військовими планами, вони не воюють, а... рятуються від битви. Вони всі приречені на смерть, але розтягують свою останню цигарку на цілу вічність і "палють" її за допомогою слів" [2, 167]. Можна сказати, що розмова є протилежністю реальній фізичній сутичці. Крім того, слово є найефективнішим антидотом для отруєного війною світу, адже слово як *логос* і як *свідчення* нейтралізує, змирює і зв'язує деструктивні сили *хаосу*.

Ми беремо твердження про слово як "зброю проти війни" в якості першої ключової тези наших розмислів.

Друга подія, на яку мені хотілося б звернути увагу читача, – це потужний потік свідомств, що надходить з історичного, літературного й навіть філософського "фронту", про специфічну й незворотну деформацію у світосприйнятті людини, яка відбулась у досвідченні катастрофи Першої світової війни. Саме тоді людство було поставлено перед фактом, що *смысловий простір може зникати*. Ідея безперервного саморозвитку Духу, характерна для гегельовської філософії історії, – ідея, що насправді передбачає наївну віру в перманентну "присутність" смислу, – зіткнулась з неочіку-

ваною перепорою: смисл не є чимось раз і назавжди приналежним світу й людині – світ і людина можуть жевріти *без смислу*.

Ось декілька спорадично віднайдених прикладів.

I. У дослідженні Єгора Фальова “Герменевтика Мартіна Гайдегера” є невеличке спостереження щодо “духовної ситуації часу”, яка зумовила характер Гайдегерового філософування. Суть цієї ситуації полягає у світоглядній кризі небаченого й нечуваного до тієї пори масштабу: “В той час у Європі дуже багато людей, що мислять, відчували дещо на кшталт “інфляції реальності”: речі ставали порожніми, безсенсовними, такими, що через свою ефемерність щезають” [7, 58]. Чому таким актуальним стало Гайдегерове питання про смисл буття людини? Тому що з інфляцією реальності і зі смисловим спустошенням речей *Dasein* втрачає екзистенційну основу для самозасвідчення і самопідтвердження. Речі вже не ті, що раніше. Вони більше не є добротними, самодостатніми сутностями, але перетворюються на власний ерзац, в якому домінує чиста функціональність. Коли речі втрачають смисл, життя також стає спорожнілим. Крім того, Перша світова війна показала, як швидко знецінюється людське життя, стаючи “витратним матеріалом” воєнно-промислової машини. Людина може жевріти, але не *бути* в значенні повноцінного людського життя. І це повертає нас до фундаментального філософського питання, яке стало ключовим у творчості Гайдегера, – що значить для людини “бути” і в чому полягає “справжність” і “автентичність”?

II. Олександр П’ятигорський у своїй кембріджській доповіді 1975 р., присвяченій творчості Бориса Пастернака, також говорить про ситуацію повсюдного витончення смислового простору на початку ХХ ст. Відбулось дещо зворотнє до платонівського “полювання за смислом” – останній почав іти у небуття. Роман “Доктор Живаго” передає відчуття краху, катастрофи, про що як своїми віршами, так і своїм життям свідчить головний герой роману Юрій Живаго. Так, зокрема, П’ятигорський відзначає: “Живаго не часто заглядав до кипучого казану двадцятих років зі свого горишно-підпільного напівбуття. Чому ж? Що йому заважало? Одна дуже проста річ. У всьому, що там робилося, говорилося, писалося, малювалося, гралося, – у всьому цьому для нього не було жодного смислу. Можливо, його там взагалі не було?” [6, 388–389].

На думку П’ятигорського, не всі збагнули, про що в романі йдеться і яка руїна насувається. Засвідчена доктором Живаго ка-

гастрофа була не загибеллю культури, а загибеллю духа, що згодом призвела і до руйнування культури. Пастернак показав у своєму романі *втрату дійсності*. Що з Живаго відбувається? Відповідь є простою до примітивності: з ним нічого не відбувається. Доктор Живаго не є людиною життя, а радше пастернаківським “гомункулом”, що потрапляє до девальвуючої реальності, у якій зрештою вже просто нема чому відбуватись.

Звідки в романі простежується цей початок безглуздя? П’ятигорський вважає, що зміну реальності можна зафіксувати вже відразу після повернення Юрія Андрійовича з фронту. Тоді в романі можна помітити, що смисл почав залишати багато ідей, з-поміж них – ідею виняткової долі Росії. Тоді ж безглуздо стало заявляти про себе як про історичну дійсність. У романі це виявилось у ледь помітній переміні: люди стали говорити і робити безглузді речі.

Безглуздя обертається для людини чимось, про що й не гадалось раніше: *розлюдненням*. В ході громадянської війни заперечення попередньої соціальної дійсності, попередньої культурної традиції та попереднього способу життя стало перетворюватись в заперечення людського в окремій людині. Як пише Пастернак: “Людські закони цивілізації закінчилися. В силі були звірячі. Людині снилися доісторичні сни печерного віку” [5, 396]. Спостерігаючи картину всезагального озвіріння, як у червоних партизанів, так і у колчаківців, Живаго бачив “частки якихось невідомих, інопланетних існувань, помилково занесених на землю”, бачив дещо “нетутешне і трансцендентне” [5, 397]. Головний герой роману зрозумів, що там, де йде війна, смисл просто не може існувати.

III. У цьому контексті доречно згадати роман Михайла Булгакова. Його Майстер плакав за порожньою оболонкою духовного, за домівкою, в якій вже ніхто не живе. Життя Майстра було бідним на події, адже в умовах агонізуючої реальності не тільки смисли, але й події закінчуються.

З цієї точки зору цікаво розглянути персонаж Воланда в романі. Булгаковський Воланд бешкетує в “полі недійсності” (на противагу гетевському Мефістофелю, в якого були реальні жертви й сильні суперники). Величезним досягненням інтуїції Булгакова є те, що він показав зло як дещо автентичне на тлі “непролазної” відсутності реальності. Виявляється, що і Майстер, і Маргарита не мо-

жуть належати Воланду, оскільки перебувають у “полі недійсності”.

Також досягненням письменника є віднайдення для своїх героїв місця поміж світлом і темрявою – місця спокою. Тут людина відпочиває від мук, спричинених недійсним, адже ця недійсність не просто є бездушною, але жорстокою і садистичною. Мають пройти епохи, доки людина відпочине.

Однак яка людина?

Тут інтуїція письменника торкається теми розлюднення. Живучи в епоху девальвованої дійсності, людина є фундаментально дезорієнтованою на глибинному скзистенційному рівні. Адже як бути включеним у світ і позиціонувати себе в світі, якщо світ зникає? І тому достатньо дотику до реальності добра чи зла, аби людина стала безумною. Божевільними стають Майстер і Маргарита, доторкнувшись до правди про Христа. Після розмови з Воландом стає душевно хворим Іван Бездомний. Тисячі людей втрачають розум тільки через нестривале зіткнення з темним воландівським бешкетуванням. Можна сказати, що Булгаков відкрив “механізм” перетворення напівдійсного “сірого обивателя” на справжню людину ціною клінічного божевілля.

Твердження про смислову інфляцію дійсності, в якій людина стає фундаментально дезорієнтованою, оскільки не може вибудувати до цієї дійсності *позицію*, є другою ключовою тезою, що організує наші нотатки.

Третя подія, на яку мені хотілося б звернути увагу, – це вихід філософської трилогії Джорджо Агамбена “*Homo sacer*”. Міркуючи про те, ким є сучасна людина, Агамбен у якості точки відліку до власних розмислів взяв поняття римського права *homo sacer* (“священна людина”), що означає викинутого поза межі соціуму індивіда. *Homo sacer*, що здебільшого таврується соціумом як злочинець, є настільки “поза межами” будь-якого соціального механізму, що не може виступити навіть у ролі ритуальної жертви (як у випадку з “козлом відпущення” Рене Жірара). натомість будь-якої миті його можна безкарно вбити.

Ми звернемося до третього тому цієї трилогії – “Що залишається після Освенціма: архів і свідок” [1], а саме – до експліцитного філософського дослідження, що таке *розлюднення* в умовах табору смерті. Агамбенівський *homo sacer* тут розглядається у контексті граничної деградації людини, що дійшла до стану “живого

мерця”. На табірному жаргоні цей “живий мерць” отримав визначення “мусульманин” (*der Muselmann*). Йдеться про людину, що втрачає людську подобу і фактично заживо стає чисто біологічною функцією. Причому йдеться не тільки і не стільки про кордон між життям і смертю, скільки про демаркаційну лінію між людиною і не-людиною. “Мусульманин” – це істота, що тільки за зовнішніми біологічними показниками належить до людського виду, а насправді людиною вже перестала бути (як і, наприклад, медичний неолорт – так звана “людина-рослина” чи “людина-овоч”).

Чому цю групу в’язнів називали саме *Muselmann*? Дані щодо походження цього жаргонізму є доволі суперечливими. В якості пояснення Агамбен наводить буквально визначення арабського слова *муслім*, що означає людину, беззастережно віддану Богу. Це людина у владі абсолютного фаталізму. За іншою версією, так цих в’язнів називали через зовнішній вигляд: вони ходили, нагинаючись до землі, з напівзігнутими, на східний манер, колінами і нерухомим, як маска, обличчям. Свідок Вольфганг Софськи вважає, що цей жаргонізм з’явився саме в Освенцімі. В інших таборах він звучить інакше: “В Майданску... для означення “живих мерців” використовувалося слово *Gamel* (верблюд); в Дахау їх називали *Kretiner* (недотепи), в Штутгофі – *Krüppel* (каліка), в Маутхаузені – *Schwimmer* (малося на увазі, що вони дрейфують до смерті), Ноєнгамі – *Kamele* (верблюди чи, в переносному значенні, недотепи). в Бухенвальді – *müde Scheichs* (тобто розслаблені); нарешті, в жіночому таборі Равенсбрюк їх називали *Muselweiber* (мусульманки) чи *Schmuckstücke* (висюльки, брязкальця)” (Цит. за: [1, 46]).

Ось декілька замальовок, що дійшли до нас.

“У так званому *Muselmann* – табірною мовою цим словом називали в’язня, що залишив будь-яку надію і с залишеним своїми товаришами, – згасала та область свідомості, в якій протистоять добро і зло, шляхетне і низьке, духовність і бездуховне. Він перетворювався на ходячий труп, на осередок фізичних функцій тіла, що агонізує” [1, 42] (*Жан Амері*).

“Їх важко назвати живими, важко назвати їхню смерть смертю. перед лицем якої вони не відчують страху, адже занадто втомилась, щоб її усвідомлювати” [1, 45] (*Прімо Леві*).

“Їх готовність до смерті була, однак, не виявом волі, а навпаки, результатом її руйнування. Вони давали подіям іти своїм ходом,

адже всі їхні сили були зламані і перетворені на ніщо” [1, 46–47] (*Євген Козон*).

“В’язень перетворювався на “мусульманина” в тому випадку, якщо відкидав усі почуття, всі внутрішні застереження щодо власних вчинків і доходив стану, коли міг прийняти все, що завгодно... Ті, хто вижив, зрозуміли те, чого раніше не усвідомлювали: вони мають останню, але, можливо, найбільш важливу людську свободу – за будь-яких обставин обирати своє власне ставлення до того, що відбувається” [1, 59]. Зречення мінімальної області свободи має своїм наслідком втрату останніх крихт усвідомленої поведінки й людського образу. “В’язні перетворювались на мусульман, коли вже ніщо не могло викликати в них емоційної реакції... Хоча вони відчували голод, відповідний сигнал не досягав мозку в достатньо виразній формі, щоб спричинити дію... мусульмани вже не могли реагувати на прояви співчуття” [1, 60–61] (*Бруно Бетельгейм*).

“...Під питання ставилася сама здатність бути людьми... Саме це почуття переживали в’язні табору постійно й безпосередньо” [1, 62–63] (*Роберт Антельм*).

Є свідчення, що посмертно “мусульман” не можна було називати “трусами” або “тілами”, але тільки *Figuren* – фігури, ляльки. Адже смерть такої вже-не-людини втрачала, власне, характер людської смерті. І це є одним з найбільш шокуючих уроків Освенціма, цього колосального експеримента з *розлюднення*. Якщо під час Першої світової війни і в міжвоєнні роки людство, переживаючи досвід військових сутичок та “інфляції реальності”, вже могло знати про смислову девальвацію людського життя, то з виникненням таборів смерті воно дізналось про дещо нечуване й нове: про смислову девальвацію смерті – аж до того, що її вже не можна називати “смертю людини”. Відтак, ситуація табору, що продукує *не-людину*, – це не тільки неможливість жити, але і неможливість вмирати.

З огляду на “мусульманина” парадигма винищення постає у новому світлі. Освенцім – це не тільки і навіть не стільки табір смерті, скільки майданчик для проведення нечуваного досі експерименту. Тут, по той бік життя і смерті, “єврей перетворювався на мусульманина”, а людина – на *не-людину*. Не знаючи про “мусульманина”, не можна зрозуміти, що таке Освенцім.

І це ставить (зокрема – до філософії та антропології) страшне питання: де та межа людяності, перетин якої веде до втрати образу людини? Чи існує особлива “людська” природа, яку можна

відділити від біологічної природи? Після Освенціма стає очевидним, що значення терміну “людина” істотно зміщується – настільки істотно, що трансформується смисл того, що значить “бути людиною”.

Третьою важливою тезою наших нотаток є те, що людина може *розлюднюватись*. Це означає не тільки біологічну й смислову інфляцію її життя, але біологічну й смислову інфляцію її смерті.

Які висновки можна зробити на основі цих нотаток?

Насамперед – те, що *людськість* людини і здатність, яку можна було б назвати *продукуванням смислу*, є глибинно спорідненими і взаємно обумовленими.

По-друге, *людськість* людини, її внутрішня сутність і образ, ґрунтується на здатності робити вибір, тобто реалізується в стичній площині й передбачає стику як свою передумову. (Це означає, що смисл людини, її “людськість”, цілком доречно розглядати і як “людяність”.)

По-третє, людина не є даністю, а радше *заданістю*, тобто людина – це не тільки завершена істота, скільки процес. Непомітно для себе і щодня ми, люди, обираємо себе в якості “людей”. Наш життєвий світ, наша культура, освіта й спілкування, наші щоденні маленькі плани, а також великі багатоетапні проекти можуть бути розглянуті як режими підтримки *людськості*.

По-четверте, сьогоднішня філософська думка може цілком відповідально досліджувати феномен *розлюднення*. Причому цей процес слід розуміти не в якості метафори, а буквально – в якості реальної антропологічної загрози.

На порядку денному стоїть дослідження культурно-історичних і соціальних передумов, що започатковують процес розлюднення. І наш перший побіжний розгляд цієї теми показав, що одним з найбільш загрозливих і фундаментальних антилюдських факторів є *війна як незворотна деструкція смислу*, як патологія дійсності, де сили хаосу панують над логосом і можливістю осмисленого слова.

ЛІТЕРАТУРА

1. Агамбен Д. Ното сасст. Что остаётся после Освенцима: архив и свидетель. – М., 2012.
2. Барикко А. Гомер. Илиада. – М., 2007.
3. Булгаков М. А. Мастер и Маргарита : Роман. – К., 1988.

4. Крымский С. Б., Чайка Т. А. Сергей Крымский: Наш разговор длиною в жизнь. (Цикл интервью Т.А. Чайки). – К., 2012.

5. Пастернак Б. Доктор Живаго : Роман. – СПб., 2003.

6. Пятигорский А. Непрскращаемый разговор. – СПб., 2004.

7. Фалёв Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. – СПб., 2008.

Карачевцева Л. Нотатки до філософії людяності в епоху смислів, що зникають.

Стаття являє собою спробу осмислити, що таке “інфляція дійсності”, з якою зіткнулось людство в ХХ ст., а також зрозуміти її наслідки для людини, зокрема – її роль як головного провокатора процесу розлюднення.

Ключові слова: людяність, деструкція смислу, втрата дійсності, війна, розлюднення.

Карачевцева Л. Заметки к философии человечности в эпоху уходящих смыслов.

Статья представляет собой попытку осмыслить, что такое “инфляция действительности”, с которой столкнулось человечество в ХХ ст., а также понять её последствия для человека, в частности – её роль как главного провокатора процесса расчеловечивания.

Ключевые слова: человечность, деструкция смысла, утрата действительности, война, расчеловечивание.

Karachevtseva L. Some notes to the philosophy of humanity in the epoch of vanishing meanings.

The article is an attempt to understand of what “inflation of reality” means. This “inflation” is that phenomenon which was faced by humanity in the XXth century. The article is also an attempt to understand the effects of this “inflation” and, in particular, its role as the main provoker of the process of dishumanizing.

Key words: humanity, destruction of sense, loss of reality, war, dishumanizing.

Національна держава, влада й усталення інфрамистецтва

Технологічна вбудованість мистецтва у прагматику релігії, політики, комунікативній дії загалом є його родовою рисою і водночас родовим тягарем. В одній із своїх праць Мартін Гайдегер говорить про збіг значень таких понять як *поезія, мистецтво і технологія*, пов'язуючи походження мистецтва з розгортанням процесів технологічного вдосконалення у будь-якій сфері людської діяльності. Суто технологічний характер мистецької апеляції добре корелює із словами *ремесло, майстерність, майстер*. А спричинені романтичною свідомістю нескінченні історичні дискусії стосовно ґрунтовної різниці між ремісником і творцем, концепції мистецтва для мистецтва – це лише невдалі спроби подолати цей родовий тягар мистецтва. Проте нині ми переживаємо добу, коли мистецтво починає дедалі більше перетворюватись на суму політичних технологій, суму владних технологій і стає практично невидимим для ока, не озброєного аналітичною оптикою, що її прийнято пов'язувати з теоріями, які сформувались на базі так званого дискурсу постмодерну. Отже, гадаю, є всі підстави говорити про існування *інфрамистецтва* та його стосунку до актуальних культурно-політичних проблем сьогодення.

Прикметно, що концепт національної держави, так само як і процес усталення національних держав на європейських теренах, набирає сили у той самий час, коли набирають сили уявлення про мистецтво як про автономну сферу людської діяльності. Кантівська незацікавленість судження смаку, надаючи феноменам естетичного статусу невіддільності, тим самим окреслювала ідеал новітнього європейського індивідуалізму, встановлювала межі влади суспільності. Так само і концепт національної держави містить у собі прагнення інституціалізованої мережі колективного індивідуалізму. Але якщо саме мистецтво здебільшого відіграв роль засадничого принципу й обґрунтування історії, відкриває й установлює моделі історично-неминучого буття, то національна держава є однією з найвиразніших, якщо не найвиразнішою моделлю такого буття. У цьому сенсі мистецтво як таке відкриває й робить можливими усілякі легітимацийні моделі.

Повсякчас тематизуючи ту чи ту сторону дійсності, воно завжди відсилає сприймача до віддаленого і недоступного поза тематизацією плану, надає цьому плану чинності. Упродовж довготривалого часу роль другого плану відігравала “сакральна організована дійсність” (Гадамєр). Мистецтво при цьому відігравало роль легітимаційного ресурсу, що аж ніяк не слугувало гарантією визнання другого плану. Більше того, воно лише запрошувало до інтерпретації, провокувало, збуджувало механізми ідентифікації, що своєю чергою, базувались на впізнаванні зв'язку (*religare*) й на почутті страху перед небажаним огромом сакралізованої дійсності. Одним з найвиразніших прикладів сакральної ідентифікаційної процедури були боввани єгипетських сфінксів, які уособлювали у формі унаочненої пам'яті всюдисущий нагляд держави жерців. Загалом без унаочнених чи вербалізованих образів годі уявляти сакральну легітимацію як таку. Отже є підстави думати, що мистецтво завжди поставало як перетворена форма влади і контролю цілого життєвого контексту через систему інституталізації прийомів, технік тощо. Втім це зовсім не означає, попри міцну і давню традицію, визначальну належність мистецтва до царини ідєології. Проте для будь-якої ідеології є характерним розрізнення автентичного і позірнього, відповідна ієрархізація сенсів, ґрунтована на цьому розрізненні. Справді, ідеологія не є моделлю соціальної поведінки. Вона лише окреслює ціннісний горизонт, відповідно до якого вибудовуються такі моделі. Але мистецтво не є саме по собі ціннісним горизонтом, адже воно не нав'язує стандарти соціо-політичної поведінки. Зазвичай воно удієвлюється як медіум і у цьому сенсі засвідчує свою декоративну і “периферійну” суть [5, 86–87]. Візьмемо для прикладу будь-який твір охоронної літератури або живопис “соціалістичного реалізму”. Самий той факт, що сакралізована дійсність подається за допомогою специфічного операційного арсеналу, техніки (скажімо, діалог чи зображення з розподілом символів добра і зла), рішуче відрізняє твір мистецтва від агітаційних наративів історичного матеріалізму. Мистецтво ніколи не агітус, але завжди позначає і провокує – як ми вже говорили, збуджує легітимаційні механізми стосовно вразливого і невизначеного контексту символізованих у творі мистецтва подій.

Декоративна складова мистецтва насправді виявляється його сутністю, що конститує онтологічний горизонт подій. Легітимуючись лише через певний контекст і не маючи закорінення в автен-

тичному та “власному” ґрунті, твір мистецтва покладає залишок, залишається відкритим для нового контексту. Роз’яснювальним прикладом тут може послужити пошесть посткомуністичної доби – колекціонування мистецьких творів соціалістичного реалізму (живопису, скульптури тощо). Понервах спадає на думку проста економічна мотивація колекціонерів: “зростання антикварної цінності втраченого світу” спонукає вкладати гроші в “радянську” старовину. А тим часом художні твори, позбавлені сталого ідеологічного контексту, виявляють свою фундаментальну якість – сягати за новоутворений ціннісний обрій. І саме ті характеристики, які вказують на технічний родовід твору мистецтва – скажімо, психологізовані паноптикуми російського передвижництва чи “аналітична” колористика імпресіонізму, – відіграють роль інституційної бази нового бачення.

Лише поверхова соціальна психологія може припустити, що колекціонування творів соцреалізму спричинене тугою за “втраченим раєм”. Справжні причини ностальгії в іншому. Мистецтво нещодавнього минулого – це досконалий агрегат ідентифікації, який чітко визначав маршрут соціальної поведінки у добу тоталітаризму. І це саме той агрегат, якого вкрай бракує у теперішньому часі. Власне, без мистецтва, яке позначає ціннісні віхи ідеологічної тотальності, праця самоідентифікації уповільнюється, а то й зовсім стає неможливою. Неможливо уявити інтеграцію індивіда у середньовічну геть сакралізовану дійсність без мистецького посередництва фресок, арочних склепінь соборної архітектури, без хору чи органу. У соборному синтезі мистецтв артикульовано образи безпеки, влади і гарантії, що їх повсюдно виробляє стихійна символізація предметного світу.

Найпростішою формою такої символізації є процес утворення забобону. Забобон народжується з ієрархії подій, їхнього поділу на сприятливі і небезпечні, чи то кіт перебігає дорогу, чи то бовваніє перед вами жалобна процесія. Мистецтво з цього погляду уможливило стрибок свідомості із царини стихійної символізації у царину метафізики. Отже воно завжди сприяє приборканню соціального хаосу через означення предметного світу, через постійне нагадування про ієрархію цінностей – і відповідно легітимізує способи урядування, котрі озвичаються у тій чи іншій ціннісній ієрархії. Так храмова архітектура або ікона відкривають горизонт божества, прокладають шляхи його індивідуального осмислення і усвідом-

лення сакральних правил упорядкування і підпорядкування речей. Саме такий спис вкладав М. Гайдегер у вислів “Бог живе лише у Храмі”.

Проте й досі торжествує стале уявлення про зв'язок між інституційним незалеженням мистецтва і так званою секуляризацією, яка, своєю чергою, всьє родовід від християнського протиставлення світського (природного) і сакрального. Про народження свого роду знеславлених зон дійсності, що утворились внаслідок протиставлення світського і релігійного у християнстві, говорить Ж.-Г. Гадамер у своїй книзі “Істина і метод” [1, 198]. Більше того, Гадамер вважає, що народження світської держави завдячує поглибленню спіритуалізації церкви Христової. А тим часом, на мій погляд, варто говорити про історичну зміну об'єктів священства та “задкування” категорії абсолюту (з усією своєю переконливістю така зміна постає, наприклад, в романтичному умогляді, де вроджена одвічна сакральна суть мистецтва виявляється у тому, що абсолют локалізується в людському “я”). Виразним свідченням переоартікуляції священства постає, скажімо, еволюція пейзажу у європейському живописі. Попервах він подається як комбінація атрибутів сакральних сцен або сюжетів через зворотну перспективу середньовічного малярства. Згодом у добу Ренесансу умовний і вже атомізований пейзаж супроводжує зображення мадон, а потому й можновладців. І вже та обставина, що санкціонована церквою сакральна умовність переноситься на портрети венеціанських дожів і флорентійських герцогів, означає ресакралізацію мистецького канону, накладання ознак священства на постать вищого урядовця, що наголошує божественне походження влади чи то князівської, чи то республіканської, якщо йдеться про ренесансні італійські міста-держави. І навіть перетворившись на, здавалось би, самодостатній жанр, пейзаж вміщує в собі ауру культурно-історичного родоуду – і первісну магію з її інволюцією у матерію (М. Бердяєв), і рештки пантеїстичного світогляду з його доцентровою анімацією доквілля, і біблійний креативізм, і чин християнського одухотворення природи.

Колекція і музей, що їх Гадамер вважав інструментами профанації, навпаки, відтворювали усі оновлені функції храму. Не випадково Октавіан Август, котрий запровадив моду на колекціонування сакральних предметів грецької давнини, по суті, зробив це, прагнучи надати ознак священства своєму імперському проек-

ту. Так само і музей є невідмінним супутником сакралізації тієї чи тієї держави. Прикметною є та роль, що її відіграє мистецтво у системі легітимації монархій і диктатур, котрі поривають з наявною традицією. Зазвичай задля утвердження нового образу влади можновладці апелюють до освячених історією мистецьких зразків, чи то чужинських, чи то автохтонних. Задля знищення боярської давнини, скажімо, Іван IV створив не лише всевладний і досконалий каральний апарат – опричнину, – але й мобілізував ресурс “наочної агітації”. Він запросив відомих флорентійських та венеціанських майстрів-архітекторів, скульпторів та декораторів для розбудови Московського Кремля. Наполеон Бонапарт виявив особливу прихильність до стилю, що дістав назву Ампіру, тим самим прагнучи надати рис історичного монументу новостворюваній імперії через наслідування і перетворення давньо-римських зразків. Власне, мистецька складова наполеонівського проекту була суголосною символічним жестам, що їх робив французький лідер у процесі легітимаційних домагань. Зокрема, ідеться про фактично видертій силоміць у Ватикана акт коронації, зафіксований у відомому малярському творі французького художника Луї Давіда, чільника неокласичної школи й придворного митця Наполеона I. Сьогодні є очевидною та обставина, що монархічна сакралізація влади правила Наполеонові за легітимаційний ідеал, орієнтація на який вказувала на вразливість й нетривалість харизми диктатора. Батько термідора добре усвідомлював, що військова поразка монарха так не впливає на його статус, як символічна поразка впливає на статус харизматичного лідера. Мистецька реставрація давньоримських зразків, неокласицизм був також покликаний відшкодувати цю слабину через процедуру ототожнення образу історичної величі і наявного вкладу, через інституціалізацію і монументалізацію прийомів у неокласичних подобах. Отже, можна й у даному випадку говорити про декоративну суть мистецтва, узагальнену актом легітимації влади. На тлі владних домагань Наполеона чітко проступає провідна модальність національної держави – легітимація через історичний монумент, інституціалізація влади у санкціонованих традицією формах пам’яті.

Легітимаційна роль мистецтва декорінно змінюється у добу, початок якої Ніцше позначив словами “Бог помер”; так само декорінно змінюються способи репрезентації, способи уявлювання національної держави. За класифікацією Ортегі-і-Гассета, ця доба

характеризується здебільшого піднесенням масових рухів і зрештою постає у двох типах тоталітарного проекту: нацистському й більшовицькому. Порожнини, які заступили символічні топоси монархій, спонукають до витворення й адаптації нових міфологій. Мистецтво за цих умов перетворюється, як згодом продемонструють фундатори франкфуртської школи соціальної філософії, на інструменти, що ними оперує індустрія культури. Вірування у божественне походження влади, які були колись органічною частиною реальності, навіть атеїстичні буревії, спричинені Великою французькою революцією, тепер слід викликати до життя за допомогою індустріалізованого навіювання. Пропаганда стає неодмінним атрибутом мистецької дії, що, своєю чергою, перетворює світ речей на сакральний текст. Новітня держава, чи то соціалістична імперія Сталіна, чи то націонал-соціалістична імперія Гітлера, постає як парадоксальний символ єдності двох Градів – Граду земного і Граду Божого. Цей символ знаменує собою розрив із традицією, що йде від блаженного Августина, і занурення у “містерію” дискретних, “урядових” чудес, перетворення суспільства на фабрику й торжество ідолократії. Власне, сакральний матеріалізм, що його було втілено передусім у культурі, мистецтві соціалізму, увітчував собою новоесхатологічний настрій, що супроводжував масові рухи.

Соціалістичне місто Сталіна репрезентувало собою чудеса спіритуально перетвореної матерії. Висаджувались у повітря християнські храми, на місці яких споруджувались учнівські виробы у дусі доповненого пролетарською символічністю ампіру. З ідеологізованих уявлень про класику і велич копіїювались “шедеври” сталінської архітектури. Постаті робітників і колгоспниць на п’єдесталах нагадували шоколадний бестіарій на полицях магазинів, а шоколадний бестіарій, зі свого боку, симулював гастрономічний достаток. Апетитні бичачі голови на ринкових фасадах, роги достатку з дивоглядними формами фруктів та овочів, школи й військові училища з коринфськими орденами й колонадами покликані були санкціонувати віру у перетворення, побудовану на суворій дисципліні. Саме це особливе архітектурне середовище інфільтрувало свідомість бацилами “сакрального матеріалізму”.

Соціалістична версія Граду Божого містить цілу низку чудес-перетворень: “підпільної людини” на бюрократа, виробника на класового ворога, свободи слова на сваволю цензури, розвитку думки

на химери “ревізіонізму”, ікон і парсун на парадні портрети вождів. Хоч би в якій формі поставали ці перетворення, усі вони – продукти мобілізації магічних сил у процесі тотального перетворення матерії. У жертву демонові перетворення приноситься усе розмаїття культурних форм, напрацьованих історією. Ці форми стають елементом живлення агітаційної машини. Отож уся мистецька тотальність зликується довкола ідолів “сакрального” матеріалізму.

Култ магічної дії так само відіграє класову роль в ідеологічній практиці Третього рейху. Мистецький ідеал, який найвищою мірою виявляє себе в архітектурі, виступає фундаментальним обґрунтуванням історії – “як відкриття і усталення моделей історично-рокованої екзистенції” (Гайдегер за Дж. Ваттімо), попри міцну давню традицію *Geschichtlichen Existenz*.

У цьому сенсі знову повторюється притаманне політичним мистецьким нарративам диктатур прагнення віднайти “класичний” родовід, легітимуватись через піднесення історично випробовуваних і візуалізованих символів сили, влади і перемоги. Так, наприклад, усі творіння провідного архітектора Третього рейху Оскара Шпєра перейняті саме цим пафосом симульованої класики.

Пропагандистська візуалізація інноваційних “див” у соціальній сфері, притаманна тоталітарним режимам Сталіна і Гітлера, була цілком суголосною сакралізації техніки. Техніка тут розглядається як уособлення і знаряддя влади, що її еквівалентом постає успішна війна. Пріоритет надається експериментальному інженерному “чаклунству”, подібному до магічної швидкодії. Усе, що не вкладається у магічне світобачення диктаторів, усе, що пов’язане з ґрунтовною теоретичною аналітикою, потрапляє під підозру. Звідси – переоцінка перспективності ядерних проектів аж до кінця другої світової війни; звідси – проскрибування генетики в СРСР. Архаїчна свідомість зверхників режиму не могла примиритись з новітнім способом репрезентації наукових об’єктів, що не передбачав унаочнення, візуалізації.

У технократичній налаштованості провідників новітньої магічної цивілізації СРСР і Третього рейху знаходили відгомін давньогрецькі уявлення про призначення технології, техніки, тєсїне. Саме цей тип уявлюваного артикулює Гайдегер у праці “Питання щодо технології”. Йдеться про ототожнення мистецтва і технології, однокореневий спосіб репрезентації й збереження істини у формі прекрасного, що, на думку Гайдегера, підносило мистецтво

на вершину “оприсутнення”. Тим самим *techné* “осялювало присутність богів та діалог божественної і людської долі” [4, 316].

Проте істотна соціальна ознака новітньої мистецької дії у рамках магічних цивілізацій, так само як і технології – примус до віри, шантажний прозелітизм. “Діалог божественної і людської долі” за цих умов поступається місцем фатальній злуці ката і жертви, профанії діалогічної рівноваги, врешті рещт обоженню тоталітарної влади.

Водночас набирає сили альтернативний мистецький проект. Він утверджував соціальну свободу, правив за провіденцію, радикальну незаангажованість, уособлював собою заперечення самої умови можливості ресакралізації, відновлення ідолократії. Традиційно його прийнято розглядати як такий, що розгортається у межах парадигми модерну. Парадоксальним чином і ресакралізація мистецтва, і культ авангардистського пошуку приховують істину більшою мірою, ніж відкривають. В першому випадку через примус до віри, через навіювання, втягування в логіку симульованої класики з її бовванами величі і гармонії, в другому – через інноваційний шок як симулякр свободи. Замість спіритуалізації, одухотворення предметного світу мистецтво стає органічною частиною фетишистського конформізму. В такий спосіб, попри перипетії політичного, геополітичного і соціального розвитку, обидва проекти зазнають цілковитої поразки, поступаючись місцем знаковому фетишизму новітнього ринку і занурюючи *techné* – у сенсі унаочнення істини буття – у підпілля. Тим самим з усією своєю імперіалістичною потугою постає привид інфрамістецтва як стратегії технологічного вдосконалення облуди.

Приховування істини не просто десакралізує мистецтво, а робить його заручником репрезентаційної цінності.

Нині мистецтво уособлює собою головну ідентифікаційну стратегію сьогодення – захопити індивідуальну автономію, політичну владу або багатство за допомогою ритуальної відповідності очікуванням та ігровим конвенціям посткомуністичного авторитаризму. І перефразуючи Ж. Бодріяра, його можна визначити як інфрамістецтво. Цей тип дискурсивної практики спирається на фундаментальну субстанціалізацію мистецької дії задля перманентної легітимації влади у формі прекрасного або довершеного. Мистецька дія перестає бути знаряддям ідеологічної репресії. Власне, ми є свідками відродження давньогрецького *techné* у перетвореній фор-

мі – не як способу оприявлення істини буття, а як сукупності засобів, спрямованих на витворення симулякрів, неінституціалізованих соціальних угод щодо взаємовигідних стандартів комунікативної облуди. Для розуміння суті інфрамистецтва можна скористатись відомою казкою про нове королівське вбрання. Фактично інфрамистецтво руйнує класичні об'єкти (політичні, соціальні, ступонаціональні й національні) ідентичності. Натомість утверджується порядок зуживання пріоритетних репрезентацій. Так, скажімо, програми партій з погляду технологічного, “мистецького” вдосконалення мають насамперед поставати як когерентні, гармонізовані за всіма правилами риторики звернення, апеляції і посилення. “Аграрники” плачуть образ дбайливого господарника, “комуністи” – образ захисників соціальної рівності, “ліберали” – образ захисників вільного ринку. Заздалегідь передбачається, що сприймач посилення дотримуватиметься тієї ж раціональної схеми, на якій збудовані ці посилення, заздалегідь передбачається налаштованість реципієнта на фетиш політичної ідеології. За деяким винятком – ностальгічної прихильності частини виборців до пропонуванних компартійними зверхниками ідентифікаційних кодів, – решта адресатів здебільшого орієнтується на симуляцію і гру. Ось чому внаслідок неписаної комунікативної угоди утворюється уявлена спільнота. Прикметно, що з розмаїття афоризмів, що їх приписують то тим, то тим історичним постатям, одним з найпоширеніших став афоризм “політика – це мистецтво можливого”. У даному контексті абсолютної цінності набуває не соціальний, економічний чи політичний ідеал, а саме вміння нав'язати свій спосіб набуття влади, навіть злотованість і мистецька довершеність самої процедури адресування, маскування під штучний ідентифікаційний об'єкт ігрових ініціатив. Таким об'єктом ігрових ініціатив стає уся зона публічності, уся царина суспільного діалогу і насамперед його ціннісно-смісловне ядро – національна держава. В залежності від того, яку позицію посідає той чи той учасник діалогу, обираються ігрові стратегії і моделі культурної ідентичності. Одна з них базується на уявленні про культуру як тип історично розпростороної раціональності. Передовою і вищою вважається лише та культура, яка містить ознаки історичного поступу. При цьому спроможність придушувати інші форми культури править за індикатор культурної переваги і більшовартості. Така модель живить просорійсько-шовіністично налаштовані або індиферентні соціальні

групи в Україні. Нещадна скспансія “російських” мильних опер на “українських” телеканалах, доповнювана гастролями московських театральних труп з їхньою історичною репутацією м’якої антирадянської фронди націлена на утвердження саме такої моделі. Похідною від неї є меншовартісна модель, ґрунтована на часом апофатичних дистинкціях типу “Україна – не Росія” (назва книги колишнього Президента Леоніда Кучми). Проте жодна з цих моделей не підлягає класичному уявленню про ідеал ідентичності, тобто не може розглядатись як спосіб репрезентації, унаочнення та досягнення мрії. Аби збагнути сенс новочасного, сьогоднішнього призначення моделей культурної ідентичності, варто звернутись до усталеної прагматизмом доктрини, згідно з якою засоби постійно породжують мету і навпаки. Ця доктрина отримала назву доктрини засобо-цільової континуальності.

Отож, симуляційна стратегія сама по собі породжує нову мету. І замість того, щоб служити інструментом здійснення мрії, і технологія, і релігія, і мистецтво у посткомуністичній Україні перетворились на органічну частину легітимаційного ритуалу. Відповідним чином і повноважна Національна Держава як культурно-історична мрія і як мета починає відігравати роль лише символічного центру, довкола якого розгортаються змагання за владу з використанням усього арсеналу інфрамистецтва, що набуває значення квазібожественного інгредієнту сучасної політичної культури.

Усталення інфрамистецтва знаменує собою початок девальвації самого принципу реальності. Саме тому концепт Національної Держави, який є продуктом класичного співвідношення між знаменником і означуваним, й отже, як такий, уособлює принципи реальності, зазнає напад з боку симуляції. Найвиразніше дане твердження можна проілюструвати численними міжфракційними дрейфами у Верховній Раді України. Носії влади вже не прив’язані до політичних знаків та ідеологій як “богослів’я істини” (Ж. Бодріяр), а орієнтовані переважно на тимчасові ефекти владарювання. Небезпека перебігу подій полягає у тому, що немає закону, порядку й правил поза локальними ефектами влади й відповідно правопорушення та законослухняність стають сквівалентними. Через прив’язування до ефектів владарювання здійснюється неоязичницьке піднесення ідолів сили й успіху, що самі по собі стають джерелом закону. Освячення зазнає просто перемога, здобута за допомогою інноваційної симуляції і цілко-

витої зневаги до права. Це може бути і “перемога” підконтрольної Президентові прокуратури над представниками опозиції, і “перемога” у приватизаційному процесі тощо. Знецінення офіційної інституційної ієрархії і національної стратегії, деідеологізація, що ми і спостерігаємо у посткомуністичній Україні, цілком підлягають висновку Бодріяра про зникнення паноптикального механізму влади, описаного Фуко, й радикальний перехід до системи придушення й приховування [2, 29].

Уточнимо. Паноптикальний механізм влади – насамперед це стабільність, взаємозалежність й осяжність центрів влади, що саме по собі передбачає прозорість і передбачуваність процедур її здійснення. Вакуум, який утворюється в результаті затьмарення процедур владарювання, заповнюють численні наративи, що їх продукують мас-медіа. Пальму першості у цьому процесі тримає, ясна річ, телебачення, яке поширює політичні саги сьогодення з їх псевдогороями. Медіа у посткомуністичному світі уособлюють ідеологічну перверзію, отримуючи всілякі “сценарії”, “версії”. Особливої популярності набувають політологічні балачки. Йдеться про балачки у тому сенсі, який надавав їм М. Гайдегер. Привабливість таких балачок для сприймача полягає в очевидній спроможності бодай подумки пристати до оповіді, підхопити й підтримати її. Балачки розвантажують і оповідача і слухача від необхідності заглиблення у суть справи й спричиняють ілюзію всеохопного, байдужого, по суті, розуміння. Водночас ми є свідками виникнення своєрідного герметичного жаргону політичних коментаторів, який часом мало чим відрізняється від жаргону, яким користуються у моменти “виходу до народу”. У ході використання жаргону знецінюється поняття достсменності, справедливості. У парадоксальний спосіб переважна більшість сучасних українських політиків убачають, що зразком публічної поведінки та дискурсивним стандартом є постійне транскрибування у термінах уявлюваного. Замість максимально опрозорюваного висловлювання, вони вдаються у своїх буденних уявленнях до дипломатичної мови. Дипломатичні транскрипції, затемненість вислову й інакомовлення підносяться як ідеал політичного висловлювання. Західний політик може змагатися за владу, імітуючи відкритість і прозорість. Український політик воліє обожнювати саму імітацію.

Можемо констатувати парадокс: за потреби утвердження національної держави як кодифікації посткомуністичного суспільства

України у термінах влади вага концепту національної держави зменшується. А досвід державотворення цілковито, на мій погляд, вкладається у гайдегерівське визначення так званого постметафізичного досвіду істини, що є переважно *естетичним* або *риторичним* досвідом. Тобто йдеться про оприсутнення десакралізованих цінностей на підставі естетично довершених симуляцій, що й складає основу інфрамистецтва. З цього погляду можна було б накреслити своєрідний від'ємний поступ десакралізації: *смерть Бога, смерть людини, смерть держави*. Проте саме слово *смерть* тут постає лише як простий синонім прогресу, історичного поступу.

Попри вкорінення інфрамистецтва, постають питання спонукальної, діалогічної природи мистецтва, а також щодо природи і чисельності наративів, стверджуваних і поширюваних цим мистецтвом. Адже з усією очевидністю заявляє про себе легітимаційне спрямування будь-якого наративу, з усією очевидністю крізь фантастичні сюжети музичних кліпів або політичної реклами проступає діалогічна структура будь-якої квазімистецької дії. І це неминуче ставить перед уважним свідком новітніх метаморфоз мистецтва питання про ефективність стратегій як комерційної, так і політичної міфотворчості.

Зазвичай головна мета таких стратегій – досягнення згоди у сенсі визнання статусу нав'язуваного чи пропонованого образу світу як статусу домінування. Це аж ніяк не означає, що пропоновані образи визнаються в якості істинних, вони не є подіями істини, а є відлунням реального зіткнення і артикуляції практик влади. Щоразу неясною залишається доля кожного проекту, адже корифеї діалогу завжди мають справу з фундаментальними кодами культури, із мережею наративів, що репрезентують відповідні емпіричні порядки, серед яких людина почуватиметься як у себе вдома. Наратив (Скривджена, але нескорена Україна, Біловезькі зрадники, Радянський Союз як Надпотуга, Великий провідник Сталін) відіграє роль символічного обрію, у межах якого може розгортатися новітня фабула, спрямована на легітимацію політичної дії.

Наприклад, у часи передвиборчих перегонів телеканали почали демонструвати кінострічки, які збуджували ностальгію за імперським минулим із сентиментальними стереотипами втраченого "монархічного раю" – романсами, еполетами і т. ін. Є підстави вважати, що демонстрація таких стрічок мала вплинути на ту частину виборців, для якої герої Булгакова можуть послужити у якості пси-

хологічного фундаменту для протесту проти негарздів посткомуністичної України і тим самим схилити людей до вибору на користь так званого проросійського кандидата. Таким чином, відбувалась та принципово модерна реалізація влади, що її теоретично окреслив Мішель Фуко ще в "Археології знання". Йдеться про заздалегідь готовий доступ до цільового арсеналу так званих ефектів влади, наявних у структурах думання, сприймання і дії індивідів. У цьому сенсі певний нарратив, будучи адресований певній групі сприймачів, сам по собі не потребує якоїсь додаткової легітимації. Адже влада, якщо дотримуватись підходу Фуко, з самого початку позначає рамці реальності, діючи на нас як сила, яка каже *ні*. Проте саме вона переймає й продукує речі, формує знання, спричиняє задоволення, спонукає "дискурс" [3, 119–120].

Водночас слід взяти до уваги ту обставину, що Фуко описував механізм "онтологічної" підтримки влади, який діє у нормальних стабільних суспільствах, де культурні коди утворюють достатню когерентну мережу. Рамці посткомуністичної реальності також позначаються владою. Але поведінка і форми соціальної дії індивідів, що перетворюють їх на детермінованих соціальних суб'єктів, вже надзвичайно ускладнюють владні практики, бо є продуктом суперечливого, парадоксального урізноманітнення кодів. Часто коди не діють автоматично, а є знаряддям тактичної адаптації індивідів, що її вже добре виплекала доба так званого застою. Мрія про стандарти західного споживання, орієнтація на Захід у сполучі із ритуальним уживанням ідеологічної догматики у публічних акціях мирно співіснували у світогляді партійно-комсомольського істеблішменту. Саме тому доводилось спостерігати нарративну неспроможність політичної влади в Україні, подальшу архаїзацію і бруталізацію її дій у процесі розгортання стосунків, стратегії і боротьби між антагоністичними групами інтересів. Це засвідчив "рівень" легітимаційного образу у ході місцевих виборів. Подеколи складалось враження, що саме прогноз величезної поразки за умов дотримання правил спонукав владу скомпрометувати, здевальвувати чинні демократичні процедури, утверджуючи натомість культ сили і переступу. Тим часом мілітаризація соціальних дій супроводжується силкованим втягуванням соціальних діячів у царину символічного, де вони тематизують себе спеціальним чином. Події, що розгортались довкола півострова Тузла в Азовському морі у 2003 р., були іграшковою війною статусів, спрямо-

ваною на вивищення образів Президентів Путіна і Кучми як захисників суверенітету. “Проект” під назвою “півострів Тузла” здебільшого адресувався російському виборцю на самому початку президентських перегонів і насамперед мав збудити мрію великодержавного реваншу за втрачену внаслідок розпаду СРСР кримську територію. В такий спосіб втрату економічної гідності, спеціального статусу і захищеності значною частиною російського населення влада пропонувала компенсувати через надання ролі співвласника великого наративу “імперської величі”. Звичайно, годі шукати у цьому наративі якоїсь новизни. Навряд чи можливо й обрахувати його ефекти.

Короткочасність й особливо ситуативна принагідність міжнародно-політичної гри довкола штучно витвореної проблеми Тузли із використанням погрозових символічних жестів на кшталт воєвничих демаршів так званого російського козацтва були черговою спробою усталити карні механізми влади через символічно-практичну конституцію індивіда, вже істотно пошкоджену соціально-політичним хаосом сльцинської доби. Натомість для українських зверхників ця ситуація не була підставою розгортання режиму істини, змонтованого довкола національного інтересу, й отож унеможливила виразний суспільний дискурс й відтак – унеможливила публічне оприявлення фальшивих і правдивих тверджень. Це означає, зокрема, що політика ідентифікації в Україні не забезпечується владою великого наративу, яким є наратив утвердження національної держави як системи інститутів, а є заручницею випадкових наративів влади. Вони вкидаються в публічний інформаційний простір так само, як вкидаються сюжети комерційної реклами – лише задля габілітації уміщених ефектів влади. Наратив національної держави завжди адресовано індивідам, які перебувають стосовно нього у відношеннях консенсусу, тобто визнають національно-державну цілість беззастережним, неоскарженим фундаментом суспільної згоди. Водночас здійснення влади передбачає, що соціальність впливає на політичну поведінку, сприймання і думання іншого у неприйнятний спосіб. Для Фуко, скажімо, це означало б, передусім, визнання іншого як вільного дівця, й отже, різні форми обмеження волі через структурування його активності у певний спосіб й утворювали б відношення влади. Ситуація в сьогоденній Україні складається таким чином, що сам наратив національної держави є лише симулякром

супільної злагоди, у зв'язку з чим унеможлиблюється урядування у сенсі здійснення справедливості щодо самовизначення суб'єкта.

Натомість спостерігається прагнення провести заміну урядування (*gouvernementalité*) на при звичаєння індивідів до усталених структур домінації. Саме таким чином формується політика ідентичності, спрямована на те, щоб надати санкціоноване розуміння реальності як природного порядку. Сценарій передвиборчої конфронтаційної стратегії адміністрації Президента Кучми цілком вкладається у дану парадигму. Нав'язуючи політичний переступ як норму поведінки, стратеги з АПУ доповнювали конкретний злочин паративами безперспективності опору, довічності наявної ієрархії. Одним із сугестивних прийомів при цьому було обрано поширення інформації про негаразди демократичного устрою, корупцію, що, мовляв, вразила західний політиком. Зужита у добу первісної легітимації режиму "зразкова" європейська демократія перетворилась на об'єкт пропагандистської критики у душі холодної війни, а ужорсточення політичного діалогу із Європейською Спільнотою спричинило спалахи патріотичної риторики у речників пострадянського істеблішменту з оточення Президента Кучми. Ці спалахи, проте, не мали жодного відношення до стратегії захисту національних інтересів, а цілком належали до царини імітаційних технологій заради збереження існуючої системи домінування.

Місце інфрамистецтва у постреволюційній українській дійсності ще остаточно не визначено. Публічний обмін символічними жестами між провідними дієвцями політичного процесу засвідчує появу нової стилістики і водночас зберігає усі ознаки симуляційного жаргону кучмівського режиму. Докладний аналіз цієї ситуації ще попереду.

Отже констатуємо: з самого початку мистецтво є латентною складовою відносин панування. Саме тому будь-яка реконструкція власне естетичного передбачає відтворення *політичного контексту* у найширшому розумінні цього поняття. Відтворюючи політичний контекст, можна збагнути не лише його статус, але і перспективи соціальної, психологічної і метафізичної легітимації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гадамер Х.-Г. Истина і метод. – К., 2001.
2. Baudrillard G. Simulacra and Simulacrum. – The University of Michigan Press, 1994.
3. Foucault M. Truth and Power in Power / Knowledge. Selected Interviews and other Writings 1972–1977. – New York, 1980.
4. Heidegger M. The Question Concerning Technology. Basic Writings. – New York, Hagerstown, San Francisco, London, 1976.
5. Vattimo G. Ornament (als) Denkmal // Vattimo G. Das Ende der Moderne. – 1990.

Білий О. Національна держава, влада й усталення інфрамістества.

Предметом дослідження є показовий для нашого сьогодення феномен інфрамістества в його політичному контексті. Акцентується роль мистецтва та інфрамістества в реалізації ідентифікаційних стратегій соціальної поведінки.

Ключові слова: мистецтво, інфрамістество, національна держава, влада, легітимація, ідентифікаційна стратегія.

Билый О. Национальное государство, власть и утверждение инфракискусства.

Предметом исследования является показательный для наших дней феномен инфракискусства в его политическом контексте. Акцентируется роль искусства и инфракискусства в реализации идентификационных стратегий социального поведения.

Ключевые слова: искусство, инфракискусство, национальное государство, власть, легитимация, идентификационная стратегия.

Bily O. The nation-state, the power and the approval of infra-art.

The subject of this study is indicative of the present day phenomenon of infra-art in its political context. The author emphasizes the role of art and infra-art in the implementation of identification strategies of social behavior.

Key words: art, infra-art, nation-state, authority, legitimation, identification strategy.

Феномен толерантності і консолідація українського суспільства

Толерантність постає архетиповою підставою для розв'язання чільної соціально-політичної проблеми сучасної України, а саме – консолідації українського суспільства.

Консолідація є актуальною проблемою для кожного суспільства перехідного типу, оскільки сам процес трансформації зумовлює зіткнення принаймні двох систем цінностей – отриманої від попереднього соціуму, з одного боку, та нових стратегічних орієнтирів та пріоритетів подальшого розвитку – з іншого. Для України питання консолідації має особливе значення ще й з огляду на її історичне та політичне минуле, а також на її геополітичне значення для архітекτονіки європейської безпеки.

Саме крізь призму викладених зауваг і необхідно визначати пріоритети трансформації українського суспільства в спільногу, яка є цілісною і самодостатньою, яка поважає сама себе і яку поважає увесь інший світ. По суті справи, мова йде про потребу формування в Україні політичної нації сучасного типу та громадянського суспільства.

Політичну націю формують державотворчий етнос, у даному випадку український, а також представники всіх національних меншин України. Спільним об'єднуючим началом тут виступає громадянство України – держави, яку вони (громадяни) творять для себе, захист прав і свобод кожного з громадян, відстоювання національних інтересів країни загалом. При цьому надзвичайно важливим для формування політичної нації є поєднання двох взаємопов'язаних чинників: наявності демократичних перетворень у суспільстві, з одного боку, і безперечне визнання громадянами неухильності дотримання конституційних принципів розбудови держави (державний суверенітет, територіальна цілісність, гарантування основних прав і свобод людини і громадянина тощо) – з іншого [22].

Громадянське суспільство, як відомо, своєю організуючою основою має демократію і водночас чітку людиновимірну законодавчо-правову базу, яка регламентує права й обов'язки членів суспільства. У цьому контексті чи не найвизначальнішими рисами та-

кого суспільства є рівність – усіх без винятку (!) – громадян перед законом, з одного боку, і рівність перед законом як громадян, так і держави – з іншого. На жаль, існуюча законодавча, а особливо відомча та номенклатурна сукупність норм та привілеїв нерідко просякнута положеннями, що суперечать цим вимогам. Ще гірше, коли останні порушуються свідомо представниками органів влади або просто ігноруються. Очевидно, що органам влади та самому суспільству залишається ще чималий край роботи в справі формування дійсно громадянського суспільства.

Таким чином, процес переходу українського суспільства у нову якість на сьогодні ще не можна вважати повним і логічно завершеним. Необхідні цілеспрямовані солідарні зусилля для закріплення позитивних тенденцій розвитку демократії, утвердження нової парадигми суспільно-політичної єдності, подолання расизму, шовінізму, націократизму та ксенофобії, релігійної нетерпимості.

Відповідні явища та проблемні ситуації виразно простежуються в сфері етнополітики та міжнаціональних відносин, що є одним із найчутливіших серед усіх вимірів суспільного життя. Зараз можна вести мову про наступні особливості пошуку шляхів їх розв'язання на основі *принципів* толерантності:

- сприйняття мульти(полі)культурності суспільства як об'єктивного наслідку історичного процесу і водночас прояву глобалізації сучасного життя;
- забезпечення державою і суспільством умов для культурної ідентифікації кожного етносу;
- формування поля смислових і етнокультурних цінностей, які поділяє увесь український соціум;
- забезпечення збалансованості та поєднання впливу на процес формування етнополітичних та культурних цінностей як державних структур, так і інституцій громадянського суспільства;
- формування загальнонаціональної української ідентичності на мультикультурній основі з урахуванням усього етнічного та регіонального різноманіття населення України;
- опертя на спадщину і здобутки всього українського етносу, тобто українців на автохтонних етнічних землях та української діаспори в світі.

Консолідуючий потенціал етносу залежить від цілої низки факторів. Серед них чи не найперше – плекання рідної мови, наявність у народу спільної історичної пам'яті та архетипових організуючих

суспільство цінностей, національної держави, спільної території проживання, культурних цінностей, економічних підвалин, національної (національних) релігій тощо. Водночас специфічною особливістю етнополітичної ситуації в Україні є використання етнічного та мовного чинника регіональною елітою задля політичної мобілізації місцевого електорату. Це – інструменталістський підхід до феномену етнічності, який аж ніяк не сприяє консолідації українського суспільства та утвердженню в ньому взаємної толерантності.

Консолідація та толерантність в українському суспільстві – це мистецтво існування та співіснування в умовах реальної та потенційної відмінності в поглядах, навіть незгоди з важливих питань майбутнього України. Це можливість відкрито висловлювати і захищати свою позицію та водночас уважне ставлення до поглядів і позиції іншого громадянина. Це право бути самим собою, мати власне “Я” і водночас не відбирати це право в іншого “Я”, сприймати його власну ідентичність, не втрачаючи при цьому себе самого. Саме толерантність може дати кумулятивний ефект на якісно новому рівні, коли окремі складники, взаємодіючи між собою, породжують нову системну цілісність, у тому числі і політичну, і культурну.

Толерантність у суспільстві істотним чином залежить від існуючої державної політики, котра може, в одному випадку, виступати індуктором негативних збурень у суспільстві, в іншому – чинником полегдження існуючих та потенційних проблемних ситуацій. Тут особливого значення набуває система державного управління в країні.

Чи можна формалізувати ефективність її дії і дати не лише якісну, а й кількісну оцінку держуправління? Фахівці Всесвітнього банку вважають, що можна, і для цього пропонують використовувати наступні показники:

- врахування думки населення і підзвітність державних органів;
- політична стабільність і відсутність насильства;
- ефективність діяльності влади;
- якість законодавства;
- верховенство закону;
- боротьба з корупцією.

За цією методологією Всесвітній банк дав оцінку показників державного управління за 1997–2006 рр. За семибальною шкалою

(7 – найнижчий показник, 1 – найвищий), Україна дістала оцінку “5” за всіма показниками; вищі показники – в Німеччині, Франції, Італії та інших країн Євросоюзу, включаючи країни Балтії, нижчі – в Росії, Туркменістану та деяких інших країн [13, 4].

Обрані критерії та їх величина фактично характеризують ту обставину, якою мірою в країні сформоване громадянське суспільство. Інакше кажучи, чи є держава чинником, який сприяє суспільній толерантності, чи навпаки, вона провокує непорозуміння та протистояння. І дійсно, кожен з обраних критеріїв оцінки громадянського управління торкається його сутнісних рис.

Від держави суттєво залежить стан міжнаціональних відносин у суспільстві, в якому можуть переважати тенденції до сепаратизму, міжнаціональні чвари, силове протистояння – в одному випадку, взаємоповага, взаєморозуміння і взаємодопомога – в іншому. Власне кажучи, це є універсальна схема взаємин між націями (стносами), незалежно від їхньої кількісної величини, внеску в світову цивілізацію та міжнародний вплив.

Протягом багатьох тисячоліть у взаєминах націй панувало “право сильного” і лише в ХХ ст. як всередині держав, так і у відносинах між націями почала утверджуватися інша модель – модель взаємоповаги.

Законодавче забезпечення мовних та культурних прав громадян України різної національності, безумовно, сприяло утвердженню гідності та самодостатності різних етнічних груп, подоланню практики і стереотипів їхньої різновартості і, тим самим, становленню взаєморозуміння та взаємоповаги одне до одного. Зрештою, це слугує формуванню засад етнокультурної толерантності всередині українського суспільства.

До найважливіших законодавчих актів України щодо врегулювання міжнаціональних відносин необхідно віднести наступні: Декларацію про державний суверенітет України, Акт проголошення незалежності, Конституцію України, Закон Української РСР “Про мови в Українській РСР”, Закон України “Про національні меншини”, Закон України “Про місцеве самоврядування” та інші типологічно споріднені з ними акти.

Україна також ратифікувала низку базових міжнародних договорів, що мають на меті захист мовних прав національних меншин, зокрема: Міжнародний пакт ООН про громадянські та політичні права, Конвенцію Ради Європи про захист прав і основоположних

свобод людини ETS №005, Конвенцію Міжнародної Організації Праці №111 щодо дискримінації в галузі праці та занять, Міжнародний пакт про економічні та культурні права, Конвенцію ООН проти дискримінації в сфері освіти, Міжнародну конвенцію про захист національних меншин ETS №157, Європейську хартію регіональних мов або мов меншин ETS №802-IV тощо.

Нині в Україні має місце низка проблем вдосконалення міжнаціональних відносин, від розв'язання яких істотно залежить демократичний розвиток країни загалом. Особливе місце серед них займають, по-перше, повноцінне втілення на законодавчому і практичному рівні *всіх* принципів Європейської хартії регіональних мов або мов меншин (ЄХРМ) та, по-друге, прийняття фундаментального Закону України про засади етнополітики з відповідною корекцією всієї сукупності дотичних до нього актів.

Можна вести мову про принципову стратегічну політику України в сфері міжнаціональних відносин. На цьому шляху було зроблено багато кроків, але очевидно, що принципове значення мають наступні укази Президента: насамперед Указ Президента України "Про рішення Ради національної безпеки і оборони України (від 8 лютого 2006 р.) "Про суспільну ситуацію в Автономній Республіці Крим"" (від 28 лютого 2006 р. №154/2006) та Указ Президента України "Про Раду з питань етнонаціональної політики" (від 22 травня 2006 р. №428/2006). Обидва ці Укази мають на меті ліквідувати проблеми в законодавчій і виконавчій владі, бо в Указі (від 28 лютого 2006 р.) Президент дає завдання розробити проєкт Закону "Про основи етнонаціональної політики", а потім, після прийняття цього Закону Верховною Радою, внести пропозиції до інших законодавчих актів, які регулюють міжнаціональні відносини, з метою забезпечення системного розвитку в законодавчій сфері у повній відповідності з вимогами Конституції України, зі стандартами Ради Європи та інших міжнародних організацій. Уже одна ця обставина засвідчує, наскільки важливою і проблемною є етнополітична сфера правового й управлінського регулювання.

На жаль, для Верховної Ради 5-го скликання ініціативи Президента України не стали предметом спеціального обговорення, а пропозиції, підготовлені на виконання названих Указів робочими групами, так і залишилися на рівні пропозицій. Наслідком цього є та обставина, що на двадцять другого році незалежності в Україні

не ухвалено базового закону про основи етнонаціональної політики.

Особливі проблеми викликає ситуація, пов'язана з ратифікацією Верховною Радою України Європейської хартії регіональних мов або мов меншин. Це сталося 15 травня 2004 р. і виглядало як досить прогресивний акт у контексті приведення національного законодавства у відповідність до європейського і взагалі міжнародного права. Але вже тоді було зрозуміло, що в Постанові закладено декілька суперечливих тез, котрі могли і, як виявилось, таки призвели до непорозумінь і засвідчили необхідність переглянути цю Постанову. Особливо питання загострилося після виборчої кампанії 2006 р., коли низка регіональних адміністрацій почала ухвалювати рішення щодо надання російській мові статусу регіональної мови, посиляючись саме на Європейську хартію регіональних мов або мов меншин. У чому ж тут проблеми?

Насамперед Постанова Верховної Ради України (п. 2) засвідчила, що положення Хартії застосовується до мов таких національних меншин України: білоруської, болгарської, гагаузької, грецької, єврейської, кримськотатарської, молдавської, німецької, польської, російської, румунської, словацької та угорської. Як відомо, немає такої мови як єврейська: є мови іврит та ідиш. Іврит є державною мовою держави Ізраїль, ідиш – мова європейських євреїв, котра сформувалася на базі рейнських діалектів німецької мови у пізньому середньовіччі і побутує практично до наших часів. Незрозумілий також сам перелік національних меншин. Скажімо, до нього не включено мови таких давніх, питомих для української землі етносів, як караїми та кримчаки, мови яких знаходяться під загрозою зникнення.

І нарешті, порушено сам принцип Європейської хартії. Звернемося до тексту Хартії: у ст. 1 дається визначення того, що таке регіональні мови або мови меншин. Зокрема, це такі мови, які: “а) традиційно використовуються в межах певної території держави громадянами цієї держави, які складають групу, що за своєю чисельністю менша ніж решта населення цієї держави; та б) відрізняються від офіційної мови (мов) цієї держави”; і далі особливо наголошується, що цей термін, тобто “регіональні мови або мови меншин” “не включає діалекти офіційної мови (мов) держави або мови мігрантів”. Тобто законодавчий акт Верховної Ради України не врахував дві обставини: по-перше, має йтися насамперед про ті мо-

ви, яким загрожує зникнення; по-друге, не йдеться про мови, які принесли з собою мігранти на українську територію. І в цьому контексті стає зрозумілим, що перелік, наведений у Постанові, далекий від досконалості, оскільки переважна більшість наведених мов мають носіїв поза межами України у своїх власних, титульних державах, а на території України вони мають надійні державні гарантії збереження й розвитку, які існували й до приєднання України до Хартії.

Ми можемо говорити про давнє компактне проживання таких етнічних спільнот як гагаузи, греки, євреї, кримські татари, молдавани, румуни, угорці, словаки на території України. Водночас останнім часом на території України почали спостерігатися представники мов таких мовних груп як албанська (власне албанська мова), іранська (осетинська, пуштунська, ягнобська, перська, курдська, белуджська тощо), індійська (бенгальська, бахарська, сингальська тощо), абхазо-адигейська (абхазька, адигейська, черкеська, кабардинська тощо). Інакше кажучи, це мови мігрантів, які прибували в Україну в ХХ ст. та на початку ХХІ ст.; вони мають існування за межами України, а тому не потребують особливого захисту на території України і засобами Української держави. І водночас є спільноти (до кримчаків і караїмів можна додати і представників асирійської, вірменської та деяких інших меншин), які дійсно потребують державного захисту. Таким чином, зрозуміло, що проблема, закладена не зовсім повною Постановою, вимагає її розв'язання й, очевидно, ухвалення нового акту. І в цьому напрямі триває активна робота.

Мова йде насамперед про “Першу періодичну доповідь України про виконання Європейської хартії регіональних мов або мов меншин”, яка інформує європейську спільноту, що Міністерство закордонних справ спільно з Національною комісією із зміцнення демократії та утвердження верховенства права підготувало новий офіційний переклад Хартії та проект Закону України “Про внесення змін до Закону України “Про ратифікацію Європейської хартії регіональних мов або мов меншин””. Пропозиції торкаються насамперед змін переліку мов, які підлягають захисту, а також зобов'язань України щодо реалізації Хартії.

Так, до переліку відповідних мов проект пропонує включити додатково вірменську, караїмську та ромську, а також внести відповідні корективи: замість єврейської – мову ідиш, замість грецької –

новогрецьку. В останньому випадку мова йде про виправлення некомпетентності розробників попередньої постанови. Відповідно, Секретаріат Президента України від 1 березня 2007 р. (лист №02-02/47/) вказав на необхідність приведення національного законодавства про застосування мов у відповідність із міжнародно-правовими нормами, запропонованими у законопроекті Кабінету Міністрів України “Про внесення змін до Закону України “Про ратифікацію Європейської Хартії регіональних мов або мов меншин””.

Однак проблем, які необхідно розв’язати в контексті втілення Хартії в життя, від поданого проєкту не поміншало. Так, до переліку мов, які потребують захисту, не включена мова кримчаків – етносу, який не має державності ніде в світі й основна частина якого проживає в Україні (за переписом 2001 р. – 406 чол.). Еклектичною постає назва “новогрецька мова”, тим часом як в Україні представлено щонайменше три грецькі субетноси: греко-елліни, греко-ромей та кримські греки, кожна з яких має власні мовно-культурні особливості. Дещо схожою є ситуація з кримськотатарською спільнотою, яка до депортації була етнічно вельми неоднорідною, але після репатріації всі зусилля спрямувала на відновлення лише кримськотатарської мови. Практично аналогічною є ситуація зі ставленням до ромської спільноти: принаймні, на території України формувалися і зберігаються щонайменше чотири циганських діалекти, кожен з яких, до речі, зберіг низку напівзабутих українських слів.

Але чи не основною проблемною ситуацією у впровадженні Хартії є збереження т.зв. регіональних мов, якими в умовах України виступають насамперед діалекти українських субетносів.

Як засвідчило дослідження інфраструктури українського етносу, навіть у сучасних умовах можна вести мову про збереження його локального розмаїття. Можна вести мову про існування таких субетносів (локальних варієтетів) як русини, гуцули, лемки, підгоряни, поліщуки, пінчуки, слобожанці, таврійці та деяких інших, не кажучи вже про основний масив українського етносу “від Сяну до Дону”, тобто в межах етнічної території українського етносу, про що так блискуче в I пол. XX ст. сповістив Європу великий український вчений Степан Рудницький.

Таким чином, вище законодавче зібрання України має можливість внести до чи не найдосконалішого етнополітичного акту в

Європі ще такі риси, з яких інші країни можуть зробити далеко не байдуужі і корисні для себе висновки.

Формування демократичної стратегії етнополітичного розвитку передбачає налагодження сталих функціональних зв'язків між різними націями (етносами). Як зазначає відомий німецький філософ Курт Г'юбнер, "держава потребує внутрішніх єднаючих національну свідомість сил. Але до цієї свідомості *субстанційно* відноситься і зв'язок з інтегративними силами інших націй. Лише у взаємодії, шідному обміні, конкуренції нація може повністю розкритися. Найкращою підставою для цього є мир і регульована, впорядкована кооперація з одночасним збереженням власної сутності" [24, 381].

Яким чином держава може сприяти такій кооперації з одночасним збереженням ідентичності етносів? Відповідь на це питання можна знайти, відштовхуючись від зворотного: вона не має підтримувати анти-толерантні дії. Чітко та однозначно ця проблема окреслена у відомому "Зверненні представників творчої інтелігенції України до партій урядової коаліції": "...Взаємну толерантність ми не маємо права поширювати на ідеологію шовінізму, націонал-екстремізму і людиноненавистності. Такій ідеології не місце під українським небом" [26].

Толерантність може і має виступати як основа і механізм консолідації суспільства. Можливість і бажання почути один одного, врахувати бажання іншого, задекларувати власну особистісну позицію тощо – зрозуміло, у межах норм і правил суспільного життя – акумулюють потенціал і можливості кожного з членів соціуму в сукупний продукт нового рівня, у нову системну цілісність, у нову спільноту, яку "не здолати", до якої неможливо застосувати принцип: "розділяй та володарюй". Не випадково відомий філософ П.Ю. Саух наголошує, що толерантність – "це певний морально-практичний орієнтир принципів інтеграції культурно-історичного досвіду в єдину систему цінностей" [18, 179]. І тут на передній план виступають, з одного боку, готовність людини бути почутою іншими людьми, а з іншого – здатність сприйняти слово і думку співрозмовника, явного чи уявного.

Таким чином, духовно-культурною основою консолідації суспільства, очевидно, постають *цінності*. Однак це не можуть бути будь-які цінності, а лише ті, котрі мають універсальний або, щонайменше, загальнонаціональний характер.

До першого кола, очевидно, слід віднести цивілізаційні цінності. Зрозуміло, що всередині кожної цивілізації домінують лише її властиві цінності: релігійні, моральні, родинні тощо. Так, європейську цивілізацію згуртувало християнство, арабську – іслам, китайську – конфуціанство, індійську – буддизм тощо. І відстоювання саме власних питомих цінностей робило ту чи іншу цивілізацію самодостатньою і водночас нерідко антагоністичною іншим; те ж саме стосується не тільки великих, а й локальних цивілізацій.

Але постає логічне запитання: чи може бути щось таке, що є спільним для всіх цивілізацій? Для України пошук подібного об'єднуючого чинника є особливо актуальним, оскільки вона знаходиться на розломі і в точках дотику декількох цивілізацій – як великих, так і локальних. Взаємодія християнської, ісламської, євразійської, а в минулі часи також і давньогрецької, римської, візантійської та ще декількох цивілізацій полишила по собі пласти і на шарування цінностей різних культур і народів. Неодмінно слід враховувати і те, що й у власній історії Україна переживає переломний час.

То чи є щось спільне між різними цивілізаціями? Французький соціолог Алєн Турєн вважав, що подібна цінність існує. Принаймні для Заходу протягом багатьох століть такою ідеєю була ідея поступу: загального розвитку природи, суспільства та індивіда. В індустріальному суспільстві на чільне місце виходять дві ідеї: по-перше, ідея економічного зростання і, по-друге, ідея демократії, пов'язана з ідеєю індивідуалізму ХХ ст. Внаслідок цього на чільному місці опинилася концепція нації. Сам А. Турєн приходить до наступного висновку: "Захід, як і багато інших частин світу, повинен подумати про те, як жити нині у злагоді з багатьма принципами водночас [підкр. авт. – В.К.]. Я, – наголошує А. Турєн, – повторюю: властивість західної сучасності – не універсалізм поступу, а поєднання універсальності інтелекту й особливостей націй – більш помітних, певна річ, у пізніше сформованих державах, таких як Італія та Німеччина – з універсальністю прав людини, іншими словами, поєднання індивідуалізму та демократії" [21, 22].

У цьому контексті зрозуміло, що справжня толерантність до позиції (поглядів) один одного можлива лише в умовах правової держави (розвинутого громадянського суспільства) і водночас поважання та забезпечення прав і свобод кожного з громадян. Звідси

можна також вивести судження, що в поняття нації А. Турен вкладає насамперед політичний смисл, тобто нація, на його думку – це об'єднання громадян однієї держави незалежно від їхнього етнічного походження. Мова йде, таким чином, про політичну націю, а не просто про населення країни чи той або інший етнос.

Інакше кажучи, мова йде про певну (у розумінні Ж.-Ж. Русо) *суспільну угоду* між усіма громадянами держави. Як підкреслює Мішель Сер, член Французької академії, педагог і філософ, “жоден закон у юриспруденції або в філософії не постас, якщо йому не передус угода. Угода – передумова всіх законів” (Цит. за: [21, 5]). Чи досягли такої суспільної угоди політики, партії і громадяни України? На жаль, не повною мірою. Не повною насамперед тому, що ті чи інші варіанти суспільної угоди пропонувалися різними політичними силами, але не відбулися або не були втілені в життя. Показовими є відомі ініціативи Президента України В.А. Ющенко, зокрема створення Універсалу національної єдності (серпень 2006 р.) та ініціювання 24 серпня 2007 р. скликання Національної Конституційної Ради. Що це дійсно соціальні угоди, засвідчує та обставина, що рішення обох передбачалося завершити: Універсал – низкою законів, рішення НКР – всеукраїнським референдумом. Втім, обидві суспільні угоди не стали повною мірою силою, яка консолідує українське суспільство, а спонукали деякі політичні сили до реалізації власних амбітних планів всупереч досягнутим домовленостям.

Глибинний моральний зміст у поняття “толерантність” вкладає академік М.В. Попович: “Коли ми говоримо про консолідацію суспільства і про толерантність – ми апелюємо до любові. Тому я теж апелюю до любові, щоб люди слухали одне одного і любили себе і ту землю, на якій вони живуть” [2]. Ці слова були сказані 25 січня 2005 р. у Києві на церемонії підведення підсумків всеукраїнського журналістського конкурсу “ЗМІ за міжетнічну толерантність та консолідацію суспільства”. Морально-етичний і водночас патріотичний смисл конкурсу досить чітко простежується за самими номінаціями, за якими оцінювали учасників: “Традиційні національні культури: своєрідність, унікальність, роль в процесі творення сучасної української культури”; “Духовний зв'язок поколінь та історична пам'ять”; “Міжнаціональні відносини – через людські долі”; “Регіональний вимір міжнаціональних відносин”; “Націо-

нально-культурні організації на карті громадянського суспільства України”; “Права національних меншин України”.

Академік М.В. Попович звертає увагу ще на одну рису феномена толерантності, а саме на те, що проблема *ксенофобії* не так є проблемою для інших народів, як для самих українців – бо принижує їх самих. Тому важливою є та обставина, що спроба перекласти на інший народ власні проблеми та негаразди якраз і є свідченням того, що власними силами їх не можна подолати. От тоді і з’являються апеляції до когось “іншого”, на якого і дивляться як на причину негараздів та незгод. Але в такому випадку у свідомості, скоріше – у підсвідомості таїться надія на те, що “звинуваченній” усвідомить свою провину і врятує нас. Марна справа... В цьому вимірі найближчі сусіди-єтноси не завжди сприймаються як надійне оперття. “Братство – занадто велике слово, і не варто добиватися, щоб усі люди були такими ж близькими, як брати... – зауважує М.В. Попович. – Там, де не можна, чи не слід бути братами, необхідно шукати інші форми солідарності. Такі форми мають ґрунтуватися на терпимості, консенсусі і толерантності” [15].

Показник сучасної суспільної толерантності значно ускладнюється тією обставиною, що нині *особистісна ідентичність* є набагато динамічнішою, ніж у традиційному суспільстві. Жорсткі архетипи поведінки, регламентації, табу і практично однозначні моральні приписи змінюються варіативністю поведінки людини залежно від конкретної ситуації. Мова не йде про кардинальну політичну чи соціальну переорієнтацію, хоча це також нерідко має місце, а про потребу реагувати на потужний інформаційний та ідейний тиск іззовні, що змушує постійно шукати стан внутрішнього узгодження з такими флуктуаціями соціокультурного довкілля. Тут важливим є висновок російських соціологів Є. Данилової та В. Ядова щодо того, що настала доба нормалізації несталих соціально-ідентифікаційних станів особистості, а саме: контекстуально-лабільна ідентичність набуває статусу соціальної норми [7, 27–30]. Звідси постає принципова зміна індуктора толерантності: на зміну звичаєвому сприйняттю (несприйняттю) “іншого” приходять воля самого суб’єкта соціокультурних відносин, котрий має повсякчас робити особистий і особистісний вибір щодо партнера по діалогу, реального чи віртуального. З цим, до речі, пов’язана електоральна інтерференція інтересів учасників виборів від події до події.

Для розуміння евристичної функції толерантності в консолідації суспільства важливо звернутися до опозиції таких понять, як однодумство та власне толерантність.

Однодумство (“*єдиномисліє*”) є прагненням будь-якого тоталітарного суспільства. Більшовизм, націонал-соціалізм, маоїзм, чучхеїзм та інші їм подібні ідеології намагалися будь-якими засобами знищити в своїх країнах ознаки інакодумства, відмінні від офіційної доктрини влади. Так досягалася “консолідація” суспільства. Але це здійснювалося не за рахунок громадянської ініціативи його членів, а насильницькими діями тих його представників, які узурпували владу і здійснювали контроль за поведінкою кожної людини. Таким чином, подібна єдність виникала під тиском зовнішнього чинника, який формував суспільства за бажаними для себе “образом і подобою”.

Однак на повсякденно-феноменологічному рівні це подавалось як воля самих громадян – членів партії, профспілок, робітничих та селянських колективів, виборців тощо. Вражають масштаби такої фальсифікації, що можна побачити хоча б на прикладі виховання мешканців гуртожитків: “ЦК КПУ перш за все хвилювало те, що у 1982 р. в гуртожитках діяло для молодих робітників 5470 “червоних кутків”, 4537 кімнат для навчальних занять, 3950 “бібліотек-передвижок”, пунктів книговидачі, 3714 постійно діючих лекторіїв, 2200 клубів і об’єднань за інтересами молоді, 5430 колективів, що впливали на “духовні” інтереси, зокрема політологічних об’єднань. Всією цією ідеологічною роботою безпосередньо в гуртожитках керували 5267 вихователів...” [19, 324]. Подібним чином формувалось “єдиномисліє” стосовно всіх рівнів і груп суспільства: від партійного рішення до його втілення ідеологічними та силовими структурами.

У цьому контексті логічно постає запитання: на що нині орієнтуються громадяни України, які цінності сповідують, на що опираються у своєму виборі? На жаль, висновки є маловтішними. За даними дослідження, здійсненого фахівцями з Інституту соціології НАН України в рамках програми “Партнерство за реформи в Україні”, ступінь впливу різних структур на суспільне життя країни (у відсотках) виявився наступним (перша цифра – громадянська думка, друга – оцінка експертів): мафіозні структури – 65(67), Президент – 37(55), фінансово-промислові структури – 37(55), політичні партії та рухи – 18(24), уряд – 21(16), ЗМІ – 9(16), церква,

релігійні громади – 11(13), СБУ – 8(8), органи місцевого самоврядування – 5(8), профспілки – 2(4), міліція – 7(3), адвокатура, суд, прокуратура – 4(3), громадські організації – 2(3), армія – 5(0), творчі спілки – 1(0), організації за інтересами (клуби, гуртки) – 0,3(0) [3, 50].

На відміну від цього, толерантність не створюється наказом чи примусом, а є *результатом свідомого вибору* суб'єктами соціальних відносин (індивідами, громадянськими та політичними об'єднаннями, етнічними та конфесійними спільнотами, засобами масової інформації, органами влади тощо) у межах існуючих законодавчих вимог та норм моралі, а також, на жаль, суспільних стереотипів.

Особливої уваги вимагає пошук шляхів порозуміння між носіями різних *регіональних ідентичностей*. У даному випадку мова йде не про суто етнічну, конфесійну чи соціальну самоідентифікацію, а про взаємини різних етнокультурних та мовних груп на території того чи іншого регіону і загалом у межах держави. Дана проблема вивчена недостатньо, але, як засвідчують реальні події, вона може мати дуже відчутний вплив на регіональні та загальнополітичні процеси.

Мова йде насамперед про те чи інше розшарування в структурі конкретної етнічної чи мовної групи, пов'язане з існуванням різних типів самосвідомості у представників таких груп. У такому випадку до феномена регіональної ідентичності додаються критерії, що характеризують етнокультурну ідентичність всередині певного регіону. Наведемо декілька показових прикладів.

Так, за даними соціологів, в АРК має місце розшарування "російської" общини, у структурі якої експерти виділяють специфічно кримську російську ідентичність ("коріпні" кримські росіяни, які мешкають там принаймні протягом 2–3 поколінь), росіян, які з'явилися протягом останніх 10–20 років, і, власне, росіян з Росії. Причому в групі від 21 до 30 років 52% респондентів назвали себе "кримськими росіянами"; у категорії від 16 до 20 років ця група представлена ще більше – 67% [25, 97]. Причому, як зазначає О.Г. Шевчук, "рівень консолідованості та професіоналізму лідерів національних об'єднань кримських татар набагато переважає можливості російських організацій, в тому числі за рахунок тривалого досвіду діяльності як опозиційної структури, що звикла використовувати будь-які можливості для реалізації своїх інте-

ресів: *від діалогу з владою* [підкреслено авт. – В.К.], включаючи створення власних лобістських структур, до акцій непокори” [25, 101].

Інше цікаве спостереження зробив львівський учений Я. Грицак. Розмірковуючи про ідентичність галичан, дослідник зробив висновок, що галичани в Україні та Польщі, попри державний кордон і мовні відмінності, фактично являють собою таку етнокультурну спільноту, яка в багатьох вимірах має більше подібності всередині себе, ніж з сусідніми спільнотами, відповідно в Польщі та Україні (наприклад, мазурами та волинянами). “Соціологічні дослідження показують, – зазначає Я. Грицак, – що галичанам в Україні та Польщі однаково властиві консервативні ставлення, вагомо позначені релігійними впливами; їхня повоєнна історія визначалася сильним спротивом – як політичним, так і військовим – комуністичному режиму, а після його падіння вони активно заангажовані в будівництво громадянського суспільства, принаймні активніше, ніж мешканці сусідніх територій. Можна вказати на інші, очевидніші явища, котрі підтверджують тенденцію галицької окресленості. Існують галицькі жарти, галицькі пісні, галицька кухня тощо...” [5, 268].

Очевидно, мова йде про архетипові чинники, спільні для обох частин Галичини, які роблять можливими взаєморозуміння та співпрацю. Однак реальним фактом є та обставина, що й галичани-поляки, й галичани-українці є одними з найактивніших спільнот у розбудові власних держав – Польщі й України. А свою історичну спорідненість вони реалізують у співпраці прикордонних територій, у досягненні стратегічного партнерства Польщі й України.

Дотичний приклад до теми регіональної ідентичності. 25 жовтня 2000 р. християнська громада с. Морського Судакського р-ну АРК встановила на горі Каматра металевий хрест заввишки 8,5 м. Але під цією горою розташоване стародавнє мусульманське кладовище. Визрів конфлікт, якому ЗМІ надали виразно тенденційного тлумачення: “Вандали поглумилися над православною святинією”, “Нас розіпнули на нашому хресті. І ми мирно йдемо на Голгофу?”, “Хрестоповал”, “Хо́да хрестоносців у Криму”, “Чому росіян судять, а татари залишаються непокараними?” тощо [6].

Кому потрібен був цей конфлікт? Україні, Криму, Судаку, Морському? Очевидно, що “ні”. Адже міжрелігійна толерантність, яка віддавна була притаманна українському суспільству, опинилася

під загрозою внаслідок впливу немісцевих сил. Принаймні саме про це свідчить агресивна кампанія мас-медіа, спрямована на роздування конфліктної ситуації.

Як певна “уявна спільнота” (у розумінні Б. Андерссена) [1] та купність громадян певної території зі спільним життєвим, ціннісним, соціокультурним та діяльнісним минулим і сучасним, досить чітко постас *донбаська регіональна спільнота*. Цій спільноті властиві деякі спільні риси, тобто ідентифікаційні ознаки, що характеризують регіональну ідентичність. Соціолог В. Коржов з Макіївського економіко-гуманітарного інституту наступним чином визначає її специфіку: “В межах цього регіону поступово вибудовується специфічна модель регіональної ідентичності, що має яскраво виражену світоглядну складову, *полемічну застосовно до української державності* [підкреслено авт. – В.К.]. Підіом регіональної ідентичності в Донбасі відбувався поступово, мірою укріплення олігархічної форми правління, зростання авторитарних і патрональних тенденцій у соціальному житті краю.” [10; 41].

Можливо, деякі оцінки є перебільшеними, але безперечною є принципова особливість цієї регіональної ідентичності: вона формується не на основі етнокультурних, тобто традиційно спадкових *архетипів* поведінки і діяльності (це має місце в Галичині, на Буковині, Закарпатті, Волині, Лемківщині тощо), а на основі соціально-економічних стереотипів життя, тобто набутих за життя одного-декількох поколінь. У цьому розумінні схожими до донбаської за витоками є кримська, причорноморська, частково – харківська (не ототожнювати із слобожанською) ідентичності. Водночас стереотипи, так само як архетипи, також істотно впливають на певну сталість світоглядної і ціннісної позиції, свідченням чого є соціологічні дані: у 2004 р. співвідношення тих, хто довіряє і хто не довіряє Верховній Раді, становило: на Львівщині відповідно 11%:44%, а на Донеччині 5%:75% [10, 47].

Очевидно, саме позицією ЗМІ зумовлена вражаюча заангажованість респондентів щодо православної церкви Московського Патріархату на Донеччині. Показовим є опитування прихожан (1000 чол.) православних храмів УПЦ МП, здійснене відділом соціальної аналітики Донецького регіонального представництва Інституту стратегічного аналізу нарративних систем з 10 до 25 лютого 2007 р. у м. Донецьку і Донецькій області [8]. Так, на запитання: “хто керує православною церквою Московського Патріарха-

ту?” відповіді розподілилися наступним чином: Патріарх – 50%, Священний синод – 20%, Ісус Христос – 15%, архієреї, клір і миряни – 5%. Як бачимо, сама Україна повністю випала із свідомості респондентів, хоча при бажанні останніх 5 % можна було б з нею якось пов’язати. Натомість, відповіді на запитання: “як ви вважаєте, які основні причини розколу православної церкви на території України?” мали зовсім інший вимір: Націоналістичні переконання частини українського народу, яка бажає мати свою незалежну православну церкву – 40%, антиправославна діяльність патріарха Філарета – 20%, сектантська змова і диявольська спокуса – 15%, чітко не можемо сказати, але чітко знаю, що це погано – 20%, і 5% не розуміє, про що йде мова.

Отже, серби, болгари, румуни, росіяни, грузини, греки, поляки та інші народи, які мають свої помісні православні церкви, мають на це право і це природно; а от українці, які хочуть того ж самого – націоналісти. Про яку вже толерантність тут може йти мова...

І ще: 60% опитаних назвали найсимпатичнішою захисницею РПЦ Наталю Вітренко.

Цілком очевидно, що вантаж відповідальності за наведену ексцесивну поділити між собою як політики, так і церковні діячі, які зробили з проблеми особистого вибору людиною віри проблему боротьби за її душу у власних інтересах.

По суті справи, не витримують серйозної критики і твердження щодо упередженості населення України щодо росіян. Про це переконливо свідчать дані моніторингу, які систематично здійснює Інститут соціології НАН України. Так, з позицією “Готовий допустити росіян як членів сім’ї” висловила згоду наступна частина респондентів (по роках): 1994 – 46,7%, 1996 – 55,3%, 1998 – 55,9%, 1999 – 58,6%, 2000 – 51,6%, 2002 – 51,9%. Для порівняння: у 2000 р. відповіли “так” щодо поляків – 5,9%, кримських татар – 4,5%, циган – 2,6% [11]. Звернемо увагу на зміст запитання: якщо до складу своєї сім’ї понад 50% громадян України готові допустити росіян, то це означає здатність сприйняти їх як рідних.

Експертне опитування, проведене в рамках проекту “Українська мова вчора, сьогодні, завтра в Україні і світі”, дало наступні результати: переважання української мови в усіх сферах життя суспільства засвідчило лише 5% опитаних; натомість російської – 25%; водночас 65% експертів висловились, що українська мова паує лише в окремих державних установах, освітніх інституціях,

зкладах культури [20, 92]. При цьому важливими є визначення причин, з яких респонденти (1253 чол.) бажали б доскопало володіти українською мовою: 44% – необхідність підготовки дитини до навчання в державних закладах освіти, 30% – виховання в дитини почуття національної ідентичності, 18% – потреба постійного вдосконалення чи зростання кар'єри і лише 4% керуються потребою підтримувати офіційне/неофіційне спілкування з колегами [20, 13].

Водночас за даними цього ж дослідження є суттєві відмінності в розумінні проблеми української мови в різних соціальних та професійних групах: 78% учнів (2824 опитаних) (проти 22%) вважають українську мову мовою навчання та офіційного спілкування; на аналогічне питання позитивно відповіло 82% керівників середніх навчальних закладів (117 опитаних) та 79% учителів (434 опитаних); 74% студентів (2567 опитаних) вважає, що українська мова в закладах освіти вимагає державницького підходу, який спостерігається в багатьох європейських країнах; науковці (290 опитаних) звертають увагу на те, що необхідно збільшити державне фінансування наукових проектів та видань українською мовою (35%) і що все залежить від державної політики (33%); 90% працівників культури (742 експерти) вважають, що дуже потрібним є глибше спрямування в сфері масової культури; 71% опитаних у Збройних силах (319 чол.) вважає, що державна мова єднає людей, а 79% вважають, що Збройні сили є однією з ланок підтримання мовної консолідації українського суспільства.

Таким чином, проведене та інші соціолінгвістичні дослідження констатують істотні проблеми в структурі тріади *“мовний стан – мовні зміни – мовна політика”* та взаємоузгодженості зазначених компонентів. Перший компонент – це реальний стан функціонування української мови в суспільстві, другий – бажання позитивних змін щодо покращення такого стану і третє – державна політика щодо підтримки української мови. Експерти та статистика засвідчують незадовільний стан використання української мови в установах різного типу, що нерідко носить для українців дискримінаційний характер. Так, за даними перепису 2001 р. на території Криму проживало 492,2 тис. українців або 24,4%; при цьому українську мову рідною назвали 10,1% населення півострова, тобто майже кожен другий українець або 40,4%. При цьому (на початок 2003 р.) мовні права українців забезпечували всього 4 видання (*“Кримська світлиця”*, *“Дзвін Севастополя”*, *“Думка”*, *“Флот*

України”) (для порівняння – в АРК 482 російськомовних видань, тобто в 120,5 більше, ніж українських).

Водночас це не стає перепорою загалом позитивно оцінювати стан міжнаціональних відносин у Криму саме українцям півострова. За результатами опитування навесні 2004 р. студентами і співробітниками Чорноморського філіалу Московського державного університету ім. М.В. Ломоносова населення Севастополя були отримані наступні дані (див. табл. 1) [4, 132].

Заслуговує пильної уваги оцінка результатів опитування, зроблена О. Волкогоною: “Більшість опитаних (278 чол. чи близько 50%) оцінили міжнаціональні відносини як “зовнішньо спокійні, але внутрішньо напружені”, причому українці давали оцінки більш оптимістичні, ніж люди інших національностей [підкр. авт. – В.К.]” [4, 132]. Нагадаємо, що саме опитування було здійснене в Севастополі, населення якого нерідко демонструє виразні проросійські орієнтації. І все ж українці спокійні щодо міжнаціональних відносин (44%), жоден з них не вірить у пряме зіткнення. Чим не основа для міжнаціонального діалогу?

Сучасна опозиція між східними і південними, з одного боку, та західними і центральними регіонами – з іншого, по суті справи носить не стільки етнічний (мовний), скільки *соціально-економічний характер*. Це чітко засвідчили соціологічні дослідження у II пол. 90-х рр. минулого століття, проведені Інститутом етнології й антропології Російської академії наук (ІЕА РАН, Москва) під керівництвом С.С. Савоскула [17, 46–74].

Так, на питання “Суспільна думка про досягнення України за роки радянської влади”, яке ставилося у 1996 р., відповіді розподілилися наступним чином: українці: створена промисловість – 47%, досягла розквіту українська культура – 11%, введена загальна середня освіта – 70%; росіяни – відповідно: 65%, 16% і 69% [17, 48]. Різниця в оцінках, як бачимо, невелика і практично не залежить від етнічної належності респондентів. Інакше кажучи, суб’єктивне враження як в українців, так і у росіян було схожим: у часи СРСР заводам – “так”, культурі – “ні”. Навіть на запитання щодо русифікаторської політики радянських часів в Україні відповідь – “так, мала місце” – дали 25% росіян і 48% українців. Практично аналогічними, незалежно від етнічного походження респондентів, були й відповіді на запитання щодо компонентів русифікаторської політики в радянські часи: це проявлялося в монополії росіян на

владні посади (українці – 29%, росіяни – 22%) і, особливо, у зневажливому ставленні до української мови і культури (українці – 68%, росіяни – 52%) [17, 52]. Таким чином, етнічна належність суттєво не впливала на характер оцінки відповідних явищ.

Таблиця 1.

Як ви оцінюєте міжнаціональні відносини в Криму?

Варіанти відповіді	Кількість відповідей	Процент від загального	Серед опитаних росіян	Серед опитаних українців	Серед опитаних татар
Спокійні	222	40%	35%	53%	32%
Зовнішньо спокійні, але внутрішньо напружені	278	50%	51,5 %	44%	51,6%
Напружені	44	8%	9,3%	4%	16%
На межі зіткнення	14	1,25%	4%	немає	немає

Зовсім інша ситуація постала при оцінці ставлення до СРСР та уявлень про Батьківщину. Позитивно поставилися до ідеї відновлення оновленого СРСР 28% українців і майже вдвічі більше (51%) росіян; негативно – відповідно 52% і 24%. А своєю Батьківщиною назвали: колишній СРСР (українці – 30%, росіяни – 56%), Україну (відповідно, 63% і 21%), Росію (1% і 10%) [17, 54–57]. Те, що лише 10% українських росіян назвали своєю Батьківщиною Росію (проти 56% – СРСР), очевидно, свідчить про те, що міграційний потік росіян в Україну здійснювався не лише з Росії, а й з інших союзних республік, а також про те, що в їхній свідомості (навіть підсвідомості) існував певний стереотип щодо ототожнення СРСР саме з Росією. Принаймні для Заходу це було цілком звичним явищем.

І, нарешті, останній аргумент щодо висновку про те, що етнічне походження не було визначальним при оцінці влади в 1996 р. Ступінь довіри до Л. Кучми розподілився так: “повністю довіряю”: українці – 21%, росіяни – 7%; “в чомусь довіряю, в чомусь ні”: відповідно 40% і 35%, “не довіряю”: 27% і 46% [17, 69]. І це при тому, що остаточну перемогу в президентських перегонах Л. Кучми

принесли саме східні та південні регіони, тобто переважно російськомовна Україна.

Наведені дані засвідчують широку толерантність між українцями та росіянами середини 90-х рр., яких набагато більше хвилював особистісний вибір майбутнього, ставлення до минулого тощо, ніж з'ясування взаємних стосунків чи пошук “внутрішнього ворога”. На жаль, як зазначає соціолог Н. Погоріла, “дані опитувань, зібрані як КМІСом [Київським міжнародним інститутом соціології], так і Інститутом соціології НАН України не залишають сумніву: починаючи з 1994 року нетолерантність як до культурно віддалених стосів, так і до співвітчизників, що відрізняються за етнічністю та мовою спілкування, в Україні зростають” [14]. До такого ж висновку спонукають і зведені дані моніторингу соціологів Інституту соціології НАН України за 1994–2005 рр. “Як і раніше, – зауважують дослідники, – зберігається високий рівень психологічної відокремленості населення України від представників інших національностей... Упродовж розвитку Української держави відбувалося зростання як загального рівня національної відокремленості, так і поширеності ксенофобних установок” [23]. Причому вони можуть проявлятися в найрізноманітніших ситуаціях: від несприйняття тієї чи іншої мови як мови навчання чи богослужіння до прямих зіткнень між представниками різних політичних сил з приводу, наприклад, встановлення пам'ятника імператриці Катерині II в Одесі.

Подібні тенденції – тривожний сигнал для українського суспільства, сигнал, який супроводжується різними негативними симптомами. Найбільш прикметними з них є рівень конфліктності структур, а також проблема корупції. За даними соціологів, перший показник має наступний вигляд (див. табл.2) [3, 49].

Таблиця 2.

Рівень конфліктності структур (експерти)

	Індекс конфліктності
Органи державної влади	0,39
Профспілки	0,33
Релігійні організації	0,28

Органи місцевого самоврядування	0,25
Громадські організації	0,24
Політичні партії	0.19

Індекс конфліктності – розрахунковий показник, який ілюструє ступінь протистояння даної структури з іншими структурами і вимірюється від 0 до 1:0 – протистояння, 1 – плідна співпраця. Дані результати отримано в 2002 р. Цілком очевидною є й та істина, що з часом індекс конфліктності виявив тенденцію до посилення, про що свідчать колізії президентських виборів 2004 р. та парламентських – 2006 і 2007 рр.

Про оцінку корумпованості українського суспільства яскраво свідчить опитування, проведене в липні-серпні 2007 р. організацією “Суспільна ініціатива Луганщини” спільно з Луганським регіональним відділенням Асоціації міст і громад України. З опитаних 1500 респондентів 93% стикалися з корупційними діями, а більшість із них при нагоді самі готові взяти в них участь: 38% респондентів – без вагань, 36% – при нагоді, і лише 20% категорично відмовилась [12, 6]. Подібний стан громадської думки є серйозною перешкодою взаємній толерантності.

Утвердженню принципів толерантності може істотно сприяти деяка спільна або взаємоприйнятна світоглядна ідея. Такою основою може виступати національна ідея та ідеологія національного державотворення [9; 16]. В даному випадку мова йде не про суто етнічний вимір, а про загальноукраїнський, загальнонародний.

Значну увагу варто приділити проблемі становлення і розвитку національної ідентичності громадян України. Тому одне з чільних місць посідає розвиток і запровадження ідеології сучасного розвитку української нації. Принципове питання сьогодення – забезпечення чітких ідеологічних орієнтирів трансформаційних процесів у нашій країні. Характерною рисою сучасної української національної ідеї має бути її модернізаційний характер, що викликано необхідністю налагодження конструктивного діалогу між традиційними для українського суспільства цінностями і культурними формами та інноваційними моделями організації суспільного життя. Лише завдяки діалогу між традиціями та інноваціями, що сприятиме продуктивному синтезу ідей, стратегій, теоретичних розробок альтернативних, а іноді й протилежних ідеологічних на-

прямів, стає можливою етносоціальна консолідація українського суспільства, його подальший демократичний розвиток. Це передбачає розробку такої ідеології національного самоствердження, яка б увібрала в себе позитивні моменти головних ідеологічних парадигм сучасності: патріотизму, лібералізму, консерватизму, соціал-демократії тощо.

Згідно з положеннями Конституції (с. 15), суспільно-політичне життя України ґрунтується на засадах політичної, економічної та ідеологічної багатоманітності. Тією ж статтею відзначено невизнання будь-якої однієї ідеології обов'язковою. Внаслідок цього державна ідеологія, не претендуючи на одностаєне домінування, має виходити з необхідності мирного співіснування, конструктивного діалогу та співпраці з представниками всіх ідейно-політичних напрямів, програмні положення яких не суперечать законодавству України.

Так, це вимога демократичного суспільства – не зводити до статусу абсолютної істини ті чи інші теоретичні погляди або ідеологічні принципи. Радянський досвід у ХХ ст., існуючі, на жаль, подібні приклади в деяких сучасних країнах засвідчують згубність для суспільства догматизму та тоталітаризму. Однак це не означає, що держава зовсім не потребує ніякої ідеології власного розвитку, розбудови її політичних інститутів та створення громадянського суспільства. Навпаки, досвід розвинених країн сучасності переконливо засвідчує доконечну потребу в певних фундаментальних принципах та стратегічному обґрунтуванні державотворення. Проблема таким чином зміщується в бік визначення змісту та мети ідеї національного поступу, її відповідності докорінним потребам українського суспільства. Інакше кажучи, вона має максимально працювати для України, зокрема для консолідації українського суспільства.

Ідеологія національного державотворення має бути динамічною системою визначальних принципів українського буття, котра завжди має сталий концентр – національні інтереси країни та права і свободи її громадян. У цьому контексті можна вести мову про наступні парадигмальні зрушення на теренах ідеології державного розвитку України.

На першому етапі, який тривав протягом багатьох століть, визначальною ідеєю було здобуття суверенітету, створення незалежної Української держави. Цій ідеї підпорядковували своє життя ба-

гато поколінь під проводом визначних вождів нації, починаючи від гетьманів Петра Сагайдачного і Богдана Хмельницького, закінчуючи Михайлом Грушевським та Володимиром Винниченком. Однак лише соціально-політичні трансформації кінця 80 – початку 90-х рр. ХХ ст. втілили цю ідею на практиці у вигляді нової незалежної України. Нині ми з певністю можемо стверджувати, що ідея створення незалежної Української держави виконала свою історичну місію, надихаючи і згуртовуючи під своїми гаслами рушійні сили нації.

Другий етап, який розпочався після 1991 р., висунув до ідеології національного державотворення інші завдання: створити концептуальне підґрунтя розбудови політичних інститутів молодій державі, утвердити її в світі суб'єктом міжнародних відносин. Створення гілок влади, включаючи президентську та парламентську, власних Збройних сил та інших силових структур, національної освіти, науки, культури, інформаційної сфери, утвердження держави де-юре в світовому політичному просторі – ці та інші завдання доводилося виконувати практично або на голому місці, або трансформуючи пострадянські інституції. Попри відомі труднощі та деякі прорахунки, основні завдання цього періоду вдалося розв'язати: закладено основи демократичного громадянського суспільства, економіка почала набирати ринкових обертів, на політичній мапі світу Україна зайняла своє законне місце. Таким чином, у період розбудови інституцій молодій державі ідея національної незалежності була доповнена ідеологією створення внутрішніх та зовнішніх механізмів забезпечення реальної незалежності.

З цілковитою певністю можна стверджувати, що 2004 рік, особливо друга його половина, ознаменувався формуванням новітньої ідеології національного державотворення, свосвідної парадигми сучасного розвитку України. За віком – це третя система засадничих положень, котра, органічно включаючи принципи попередніх двох, має власні фундаментальні риси.

Дві істотні особливості визначають зміст новітньої парадигми державотворення: по-перше, Україна є не лише носієм, а й творцем європейських цінностей, по-друге – українське суспільство має бути громадянським не лише за намірами, а й за суттю. Перший вимір засвідчує не лише потребу, а й право України відігравати по-важну роль у загальноєвропейських процесах, другий – відповідальність за створення сучасної розвиненої держави та грома-

дянського суспільства як самої політичної влади, так і кожного з громадян України зокрема.

Євроінтеграційний вибір України, проголошений Президентом, – суть новітньої ідеології розвитку України. Він передбачає, зокрема, перекошливе обґрунтування нашої європейської ідентичності, що, крім іншого, вимагає скидання з України тагми “приналежності до чогось” як його невід’ємної частини – Російської імперії, СРСР, СНД, “нових незалежних держав” і навіть останньої дефініції СС – категорії “сусідів”. Ні: Україна була й є самодостатньою, вона має право робити власний вибір стратегії сталого розвитку, а її союзні чи асоційовані зв’язки не можуть підминати під себе її власні національні інтереси. Таким чином, національна ідея має набути і міжнародного звучання як утвердження власної самоцінності у світі, права обирати і відстоювати власну стратегію розвитку.

Фактично мова йде про відстоювання й реалізацію національних інтересів України в сучасному світі, складному й суперечливому, переобтяженому проблемами й розладами, геополітичними амбіціями різних держав. Стратегічні орієнтації нашої країни в цьому контексті, безперечно, мають ґрунтуватися на потребах власного суспільства, народу, який створює державу та її політичні інституції для реалізації й захисту власних громадських прав і свобод.

У цьому контексті сучасна ідеологія національного державотворення має вимагати від громадян пошанування свого українського громадянства – як найвищої політичної цінності. Ця ознака притаманна будь-якій сучасній політичній нації: американській, британській, французькій, турецькій, польській тощо. З одного боку, держава створює сучасне політико-правове поле для власних громадян, з іншого – самі громадяни мають пошанувати її конституційні засади та лад держави, не робити їх розмінною монетою в своїх подекуди суто конформістських цілях. Інакше кажучи, обидві сторони суспільства – політична система і громадяни – мають бути каталізаторами взаємного розвитку: підтримувати одне одного у кращих намірах і водночас самообмежуватися для досягнення загальнонаціональних інтересів.

Таким чином, своєрідним механізмом і засобом реалізації євроінтеграційних інтересів та побудови громадянського суспільства в Україні постає формування української політичної нації. Завдання

це дуже важке, але його необхідно виконати. Згадаймо, яке суспільство Україна отримала від Радянського Союзу: волелюбний, але принижений український етнос, істотний відсоток решток радянської політичної нації, менталітет та ідеологію якої не завжди подолано до цього часу, низку етнічних меншин, серед яких вельми відчутними були й є відцентрові тенденції, а також декілька депортованих Радянським Союзом з території України етнічних груп, повернення яких на свою територію Україна добровільно й однобічно взяла на свої плечі.

Як висновок, можна сказати, що Україна – одна з небагатьох посткомуністичних країн, яка не зазнала міжетнічних конфліктів; її практика задоволення культурних потреб національних меншин може слугувати прикладом для всієї Європи. В Україні створено ефективну сучасну політико-правову базу для формування громадянського суспільства. Все це дає право стверджувати, що попри зазначені вище проблеми національне державотворення розвивається й набуває якісних змін.

Формування державної ідеології передбачає розробку адекватних сьогоденню ідейно-політичних засад національного самоствердження на ґрунті спільних національних інтересів. Ціннісно-смісловим підґрунтям цього процесу має стати консолідація і конституювання спільноти громадян України незалежно від етнічної, статеві, расові, мовної, культурної тощо належності як політичної нації, що уможлиблюється становленням і розвитком громадянських форм організації суспільно-політичного життя. В етнополітичній сфері державна ідеологія має виходити з положення про необхідність сприяння збереженню і розвитку етнічних культур як корінного народу, так і численних національних меншин України.

Ідеологія національного самоствердження України має ґрунтуватися на визнанні непорушності державного суверенітету і територіальної цілісності, налагодженні паритетних, партнерських відносин з іншими країнами світу, що передбачає відстоювання і повноцінне представництво на міжнародній арені органами державної влади інтересів усіх українських громадян. Таким чином, державна влада виступатиме легітимним гарантом забезпечення стабільності загальнонаціонального суспільно-політичного життя, дотримання прав та свобод громадян України, повноправним виразником їхніх інтересів.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Андерсен Б.* Уявні спільноти. – К., 2001.
2. Вісник етнополітики. – 2005. – №20.
3. *Войтенко Т.О., Гончарук О.С., Привалов Ю.О.* Громадянське суспільство в Україні: аналіз соціального конструювання. – К., 2002.
4. *Волгогонова О.* Русская диаспора в Севастополе // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України. Серія: “Політологія і етнологія”; Кірасівські читання – 2005. – К., 2006. – Вип. 30. – Кн. 1.
5. *Грицак Я.* Страсті за націоналізмом: історичні есеї. – К., 2004.
6. *Грищенко О.* Терпимість до іншого – повага до себе (або дещо про медіа та ксенофобію) // 2006 // dialog.ua
7. *Данилова Е.Н., Ядов В.А.* Нестабильная социальная идентичность как норма современных обществ // Социологические исследования. – 2004. – №10.
8. *Зазвонов К.* О первопричинах религиозной и национальной нетерпимости в украинском социуме // <http://www.narratif.narod.ru/zazvonov04.htm>
9. *Копоненко П.П.* Національна ідея, нація, націоналізм. – К., 2005.
10. *Коржов Г.* Регіональна ідентичність Донбасу : генеза і тенденції розвитку за умов суспільної трансформації // Соціологія : теорія, методи, маркетинг. – 2006. – №4.
11. Корреспондент. – 2003. – №12 (51).
12. *Нефедов О.* Сознание украинцев далеко от идеала // “2000”. – 2007. – №36 (380).
13. Обидчивых возглавила Россия // Обзор. – 2007. – 23 июля. – №102 (230).
14. *Погоріла Н.* Ксенофобія в Україні: статистика взаємної неприязні // <http://www.dialogs.org.ua>
15. *Попович М.В.* Толерантність як ідея європейської цивілізації // Europejske modele toleranciji. – Rzeszow, 2001.
16. *Розумний М.М.* Ідея і нація в інформаційну епоху. – Харків, 2006.
17. *Савоскул С.* Этнополитическая ориентация и гражданская идентичность населения Украины // Евразия. – 2002. – №2 (17).
18. *Саух П.* Україна на межі тисячоліть : Трансформація духу і випробування національним буттям. – Рівне, 2001.
19. *Скловський І.* Робітнича молодь в етносоціальних зрушеннях українського суспільства (70-ті – початок 90-х років ХХ століття). – Кіровоград, 2001.
20. Соціолінгвістичний моніторинг мовою статистики : 36. матеріалів / За ред. А.Ю. Пономаренко. – К., 2006.

21. Турен А. Ні Північ, ні Південь : єдиний світ // Кур'єр ЮНЕСКО. – 1994. – Лютий.

22. Українська політична нація : генеза, стан, перспективи / За ред. В.С. Крисаченка. – К., 2004.

23. Українське суспільство 1994–2005. Динаміка соціальних змін. – К., 2005.

24. Хюбнер К. Нація : от забвения к возрождению. – М., 2001.

25. Шевчук А.Г. Комплексный обзор социально-политической ситуации в Автономной Республике Крым (конец 2003 – начало 2004 года). – Симферополь, 2004.

26. "2000". – 2007. – 3 серпня.

Крисаченко В. Феномен толерантності і консолідація українського суспільства.

В статті розглядається широке коло проблем, пов'язаних з підтриманням клімату толерантності в процесі консолідації сучасного українського суспільства, його трансформації в цілісну і самодостатню спільноту.

Ключові слова: політична нація, консолідація суспільства, толерантність, міжнаціональні відносини, регіональна ідентичність, державна ідеологія.

Крисаченко В. Феномен толерантности и консолидация украинского общества.

В статье рассматривается широкий круг проблем, связанных с поддержанием климата толерантности в процессе консолидации современного украинского общества, его трансформации в целостную и самодостаточную общность.

Ключевые слова: политическая нация, консолидация общества, толерантность, межнациональные отношения, региональная идентичность, государственная идеология.

Krytsachenko V. The phenomenon of tolerance and the consolidation of Ukrainian society.

The article deals with a wide range of problems related to the maintenance of a climate of tolerance during the consolidation of contemporary Ukrainian society and its transformation into an integrated and self-sufficient community.

Key words: political nation, consolidation of society, tolerance, interethnic relations, regional identity, state ideology.

Довідка про авторів

Бабій Михайло Юхимович – кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Білий Олег Васильович – доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Більченко Євгенія Віталіївна – доктор культурології, доцент, професор кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова

Габермас Юрген – почесний професор Університету імені Й.В. Гете у Франкфурті-на-Майні (Федеративна Республіка Німеччини)

Дворкін Ілля Саулович – ерусалимський філософ, фахівець у галузі філософії діалогу та єврейської філософії ХХ ст.

Іщенко Юрій Анатолійович – кандидат філософських наук, доцент, заступник директора Центру гуманітарної освіти НАН України

Йосипенко Сергій Львович – доктор філософських наук, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Карачевцева Лариса – лаборант Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Ковадло Галина Петрівна – кандидат філософських наук, заступник директора Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Кримський Сергій Борисович – доктор філософських наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, лауреат Національної премії України імені Тараса Шевченка

Крисаченко Валентин Семенович – доктор філософських наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Лях Віталій Васильович – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Малахов Віктор Аронович – доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Мулярчук Євген Іванович – кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Пазенок Віктор Сергійович – член-кореспондент НАН України, заслужений діяч науки і техніки України, головний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, проректор з наукової роботи Київського університету туризму, економіки і права

Савельєва Марина Юрївна – доктор філософських наук, професор Центру гуманітарної освіти НАН України

Ситніченко Людмила Анатоліївна – кандидат філософських наук, сгарний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Чайка Тетяна Олексіївна – кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

ЗМІСТ

<i>Віктор Малахов</i> Передне слово.	3
<i>Юрген Хабермас</i> Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий.	5
<i>Сергій Кримський</i> Толерантність як цивілізаційна стратегія ХХІ століття.	20
<i>Віктор Малахов</i> Проблема несумісності культурних цінностей та сучасні практики людяності.	29
<i>Віктор Пазенок</i> Аксиологічний світ людини.	41
<i>Галина Ковадло</i> Комунікація з «іншим» та толерантність.	53
<i>Михайло Бабій</i> Толерантність: сутність та проблеми.	65
<i>Юрій Іщенко</i> Дар толерантності: від стриманості до визнання.	77
<i>Людмила Ситніченко</i> Толерантність, рівність, справедливість у сучасному філософському дискурсі.	98
<i>Илья Дворкин</i> Філософія діалога в пойсках пути.	112
<i>Євгенія Більченко</i> Третій і ніщо: катафатика та апофатика свідка в діалогічних відносинах.	172
<i>Віталій Дях</i> Обґрунтування етики «інтегрального гуманізму» в «філософії життя» та екзистенціалізмі Ж.-П.Сартра.	190
<i>Сергій Йосипенко</i> Філософія, релігія, модерність: «важка свобода» Емануеля Левінаса.	203
<i>Віктор Малахов</i> Тема іншого: пострадянський контекст.	219
<i>Євген Мулярчук</i> Е.Левінас: урок буття «для іншого».	229
<i>Марина Савельєва</i> Толерантність как регулятив отношений церкви и государства.	237
<i>Тетяна Чайка</i> Колаборація у «просторі смерті»: до питання про сутність моральної колізії митрополита Андрея Шептицького.	252
<i>Лариса Карачевцева</i> Нотатки до філософії людяності в епоху смислів, що зникають.	265
<i>Олег Білий</i> Національна держава, влада й усталення інфрамистецтва.	274
<i>Валентин Крисаченко</i> Феномен толерантності і консолідація українського суспільства.	290
<i>Довідка про авторів.</i>	318

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С.СКОВОРОДИ

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2013

Толерантність та діалог в сучасному світі

ВИПУСК 7

Художнє оформлення: *Г.І.Шалашенко*
Комп'ютерна верстка: *Н.Б.Пчельник*
Редактор: *В.А.Малахов*

Підписано до друку 14.05.2013 р. Формат 60x84 1/16.
Папір офсетний. Ум.-друк. арк. 18.6. Гарнітура Times.
Офсетний друк. Наклад 500 прим.

Збірка «Філософські діалоги-7» присвячена одній із кардинальних проблем сучасності – концепції діалогу та толерантності. Толерантний діалог виступає в ХХІ столітті в якості цивілізаційної стратегії, що поєднує ідеали консенсусу та компромісу, досвід демократії, політику співдружності народів. Діалог, який спрямований не на спростування поглядів опонентів, а на досягнення взаєморозуміння з «Іншим», «Чужим», на взаємовизнання і взаємозбагачення різних поглядів, думок, підходів, особистих та соціальних позицій, різнобічно висвітлюється авторами пропонованого випуску.

Розгляд зазначених питань буде продовжено в наступних збірках.

