

Бродецька Юлія Юріївна

ФЕНОМЕН ЦІЛІСНОСТІ СУСПІЛЬСТВА

Монографія

Дніпро

2017

УДК 130.12+316.3
ББК 87.633.3

*Друкується за благословенням Володимира Михайловича Смутко,
Глави Дніпровського Центру Духовної Культури*

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара
(протокол № 3 від 28 вересня 2017 року)*

Наукові рецензенти:

Аляєв Г. Є. – доктор філософських наук, професор
Павлова Т.С. – доктор філософських наук, професор
Халапсис А.В. – доктор філософських наук, професор

Бродецька Ю.Ю.

Феномен цілісності суспільства/ Монографія.- Дніпро, 2017. – 334 с.

ISBN

Характер сучасних соціальних відносин вже давно змушує з тривогою замислюватися про можливості та перспективи нашої майбутності. «Кінець соціального», про який так наполегливо заявляють сучасні дослідники, зовсім не плід порушеної уяви або гіпердраматизація жанрового сюжету. Це та реальність, яку створює сучасна людина в гонитві за бажанням «мати», «володіти» цим світом. І в цій гонитві вона безповоротно втрачає те, що становить суть її людських відносин, її життя – зв'язок з ближнім, їх спільне спів-буття. Жадібність і ненаситний егоїзм формують нові модули відносин, де спільність, довіра, радість, тепло спілкування стають недослідженою, неосягнутою тасмницею буття. У форматі такої псевдозв'язаності, тотальної залежності, тема гармонійних соціальних відносин, цілісності спів-буття людини стає одним з найбільш затребуваних дослідницьких проєктів.

Теоретичне і практичне значення аналізу потенціалу співбуттєвості спрямоване на осягнення духовної природи феномена, що відкриває перспективу подолання обмежень і стереотипів матеріалізму, закладає основи якісної комплексної методології пізнання суспільства. В цілому книга розрахована на широке коло читачів, як тих, хто займається науково-дослідницькою діяльністю (вчених, викладачів, аспірантів, студентів, культурних експертів), так і тих, хто шукає відповіді на фундаментальні філософські питання щодо проблем людини і унікальності її спів-буття.

ISBN

© Бродецька Ю.Ю., 2017

Зміст

Вступ.....	5
Розділ I. Теоретичні контури становлення феномену цілісності суспільства	7
1.1 Генезис та еволюція поняття «суспільство»: від ідеї цілісності до ідеології тотальності	7
1.2 Виявлення одиниць соціальності: від <i>societas civilis</i> до <i>community</i>	31
1.3 В пошуках втраченої цілісності: спільнота як <i>condition humaine</i> . Дискурс сучасності.....	46
1.3.1 Комунітарний вимір соціальної цілісності.....	47
1.3.2 Долаючи тотальність політичного: постмодерністське прочитання соціальності	67
1.4 Проблемне поле феномену соціального єднання: пошук методологічних підстав концептуалізації	84
Висновки до I розділу	87
Розділ II. Симуляція соціальної єдності: екзистенціальні підстави та механізми конструювання тотальності	97
2.1 Тотальність як деструкція природи соціальності	97
2.1.1 Прагнення до влади як принцип ідеології споживацтва: екзистенціальність тотальності.....	104
2.1.2 Антиномії тотальності: аспекти деструктивної інтеграції.....	116
2.2 Автентичність тотальних практик: модус служіння	135
2.3 Фабрика виробництва тотальних практик: від політичного тоталітаризму до тотального споживацтва	150
2.3.1 Ілюзія «споживацького раю»: симуляції єднання	155
Висновки до II розділу	169
Розділ III. Цілісність соціального як симфонія обцинного порядку.....	177
3.1 Спільнота як топос єднання: пошук методологічних основ аналізу феномену цілісності суспільства	180
3.2 Екзистенція <i>communitas</i> як досвід гармонійного спів-буття:	

генезис та еволюція обцинної соціальності.....	189
3.2.1 Буття <i>communitas</i>	193
3.2.2 Модус єднання: практика конструювання досвіду <i>communitas</i>	202
3.3 Простір <i>communitas</i> : топос народження обцинної спів-буттєвості.....	222
3.4 Мова <i>communitas</i>	231
Висновки до III розділу	238

Розділ IV. Умови формування та практики втілення соціальної цілісності: *communitas* крізь призму перспективної реалізації..... 247

4.1 Архітектоніка соціальної цілісності	248
4.1.1 Логіка народження досвіду єднання: влада цільного знання	255
4.1.2 Від влади цільного знання до перспективи цілісного спів- буття.....	263
4.2 Цілісність соціального крізь призму реалізації дару: практики втілення досвіду єднання vs апорії тотальності	269
4.2.1 Логіка дару	274
4.2.2 Дар як можливість подолання тотальності	280
4.3 Будучність спільноти: від відкриття дару до культури благодаріння	286
4.3.1 Ділення даром: сутність культури благодаріння.....	287
4.3.2 Культура благодаріння як перспектива цілісності спів-буття.....	294
Висновки до IV розділу	305

Заключення 312

Список джерел..... 314

Вступ

*У житті немає іншого сенсу, крім того, який людина сама надає йому,
розкриваючи свої сили, живучи плідно.
Е. Фромм*

Ситуація, в якій опинилась сучасна людина, її відносини і їх перспективи, демонструють необхідність розуміння того, що є власне основою, складає сутність, природу *людського* життя. Це, одне з найбільш фундаментальних філософських питань, як показує соціальна практика, складає центральне проблемне поле сучасної науки, незважаючи на різноманітність варіацій вирішення і модусів дослідницьких інтуїцій. Актуалізація екзистенціального вакууму, криза духовності, проблема соціального порядку, супроводжуються наполегливим пошуком власної ідентичності в просторі, що інтенсивно фрагментується, втрачає свою зрозумілість. Дійсно, світ стає незрозумілим, а від цього, непередбачуваним, загрозливим. Іншими словами, не дивлячись на зростаючі можливості і свободи особистості в сучасному суспільстві, людина все більш наполегливо відчуває власну самотність, тривогу, страх. Все наполегливіше вона шукає той ресурс, що дозволить віднайти себе саму, реалізувати свій сутнісний потенціал. У цьому контексті питання про можливість побудови цілісних відносин, досягнення соціальної єдності набуває статусу магістральної проблеми науки.

Традиційна схема інтерпретації суспільства як «системи соціальних відносин і взаємодій людей», наділяє спів-буття особистості базовими характеристиками, серед яких однією з основних є *цілісність*. Саме остання надає суспільству статус динамічної, самоорганізованої, потенційної спільноти, основним учасником якої має бути особистість, а умовою організації, інтегрованості – духовна культура. Гармонійна взаємодія цих складових відкриває найбільшу потенцію *людяності* – творчість, забезпечує унікальність цілісного буття людей. На місце «культу розуму» приходить творча реалізація. У той же час уніфікація, неврахування значення іманентності духовної культури природі людини, вносить напругу, дисбаланс у функціонування загального Цілого, перетворюючи його в «суму атомів», «множинність», тобто симуляцію цілісності – тотальність. Саме в цій ситуації опинилось сучасне суспільство, криза якого фіксується в кожному елементі його розвитку. І саме з проблемою симуляції необхідно розібратися

сучасній соціально-філософській науці в її прагненні сформувати методологію цілісності суспільства. Іншими словами, не за всіма спробами людини до інтеграції стоїть реальне прагнення до єднання, участі, гармонійного спів-буття. Власне цей нюанс, що зароджується на рівні індивідуальної свідомості особистості, і детермінує ситуацію симуляції *цілісності* – перетворення ідеї *тотальності* в модус єдино прийнятних відносин «людина – суспільство». Ототожнення цих модусів соціального буття, самовпевненість в перспективності останньої, як свідчить історична і методологічна практика, ведуть до трагічних наслідків.

Таким чином, перед сучасним дослідником, як і будь-якою небайдужою людиною, стоїть питання про сутність, якість, можливості спільного буття, що конструюється тут і зараз, історії людського суспільства, яка складається з безлічі індивідуальних унікальних історій, зв'язку, що об'єднує минуле, сьогодення і майбутнє: що визначає нашу єдність, а, отже, і перспективу розвитку людського суспільства?

Розділ I. Теоретичні контури становлення феномену цілісності суспільства

1.1. Генезис та еволюція поняття «суспільство»: від ідеї цілісності до ідеології тотальності

Визначення того, що таке реальність духу, і що таке реальність взагалі, залежить від рішення проблеми відношення мислення і буття.
М. Бердяєв

Експлікації феномену суспільства, як і будь-якого факту реальності, потребує участі етимологічного аналізу¹, який розкриває його природу і походження на рівні формування символічного коду – самого поняття. Зважаючи на це, евристичний потенціал етимологічного дослідження величезний, оскільки дозволяє здійснити історичний (тобто об'єктивний) екскурс до генезису концепту, а також відновити його початкове значення. Останнє набуває особливої актуальності в умовах загострення проблеми полісемії (з грец. *poly* - багато + *sema* - знак) сучасної мови. Актуалізуючись у ході історичного розвитку суспільства (особливо в ситуації постмодерну), проблема полісемії відображає ситуацію, у якій внаслідок семантичних переносів, розмивання змістовних меж, поряд із означенням одного предмета чи явища об'єктивної дійсності, слово починає використовуватися для позначення іншого, схожого з ним за деякими ознаками чи властивостями, але змістовно протилежного. Внаслідок цього, багатозначність слова можна розглядати як порушення «закону знака», тобто ідеальної однозначної відповідності висловлювання і змісту.

Проблема даної ситуації полягає у тому, що самі категорії є іменами (від грец. *ὄνομα* – ім'я, назва, слово) – суть символами, що визначають призначення образу, предмета, ідеї, знака [90]. Це Слово, пропущене через себе, яке дає рух, напрямок, перспективу. Принцип об'єднуючий: символ відповідності внутрішнього і зовнішнього, форми та змісту. Отже, трансформація імені призводить до спотворення суті, значення, змісту феномену.

У сучасній лінгвістичній традиції багатозначність, вірніше навіть

¹Грецьке *ἐτυμολογία* от *ἔτυμον* - істина, основне значення слова + *logos* - учення, тобто вчення про походження слова, яке дозволяє з'ясувати давнє звучання слів, їх морфемний склад і значення.

неоднозначність знаково-символічної системи мови набуває статус норми та реалізується перш за все у втраті, розмитості самої мовної системи. Власне, формується ситуація, за якої слова позбавляються свого сакрального призначення – позначати та транслювати смисли. Із символів, що допомагають людині орієнтуватися у її життєвому просторі, вони перетворюються в «умовні позначки» – знаки. Це призводить до дезорієнтації людини в соціальному просторі та часі, а в глобальному масштабі обумовлює актуалізацію загроз соціальному порядку та цілісності.

Враховуючи дану ситуацію, звернення до етимологічного аналізу в межах конструювання онтологічної картини феномену цілісності суспільства необхідне, оскільки дозволяє розв'язати низку методологічних завдань:

- по-перше, цей методологічний крок дозволяє через з'ясування внутрішньої форми слова відтворити автентичність (сутність, відповідність) поняття, категорії та ті модифікації, які беруть участь у сучасній концептуалізації досліджуваної проблеми,

- по-друге, прослідкувати екзистенцію, сам контекст, умови, які безпосередньо беруть участь у формуванні феномену, тобто відповісти на питання: «Чому так називається?». На думку дослідника М.Шанського, визначення внутрішньої форми слова важливе тому, що «слово як назва початкове, при своєму виникненні завжди є мотивованим. Називаючи той чи інший предмет об'єктивної дійсності, співвідносять його з іншими явищами оточуючого їх світу. Це призводить до того, що даний предмет чи явище отримує найменування шляхом використання назв інших предметів чи явищ, тим або іншим способом з ним пов'язаним чи співвідносним» (*переклад автора*) [244, с.167].

Безумовно, така рефлексія важлива не тільки для мови. Виходячи за межі лексичної системи, слова трансформуються в знаково-символічну координату, здатну в процесі функціональної операціоналізації, конструювати, підтримувати та змінювати реальність, що оточує людину. Тому, по перше, саме лінгвістичний аналіз дозволяє виявити та відстежити структурні зміни, які позначаються на якості та характері соціальних відносин, а, по друге, етимологічний аналіз дозволяє відновити його початкове значення. Іншими словами, звертаючись до соціальної філософії, яка склалася в межах онтологічного напрямку, традиції інтерпретувати поняття

«суспільство», знаходимо, що у відповідності з логіко-семантичним аналізом, як і будь-яке поняття, останнє може бути структуроване наступним чином: знак (тобто слово), його предметне значення (денотат, тобто те, що означає) та смисл (тобто конотат – те, що означається). Таким чином, мова йде про варіанти реалізації значення в знакові.

Дотримуючись даної логіки, знаходимо, що поняття «суспільство» походить від грецького κοινωνία [*койнонія*] («об'єднання, тісний духовний зв'язок, спільнота, співучасть, спільність»), суфіксально похідного від грецького κοινός – «спільний» (лат. *communitas*, санск. *sanga* – єдиний, цілий, *sangam* – спілкування, *saṃana* – зв'язок (де префікс *sa* означає «спів-, одно-, подібно»), аналог. нім. – *Gemeinschaft*) та має достатньо давнє походження². Ретроспекція соціально-філософського дискурсу (від грецької античності до американських *community studies* сьогодення) показує, що протягом всього розвитку оформлення ідеї соціальної єдності в європейській філософії, дозволяє констатувати, що від формату *суспільства-сім'ї* до *суспільства-держави* ідея суспільства завжди акумулювала в собі зміст єдиного цілого. Це унікальні зв'язки, відносини, які об'єднують і підтримують спів-буття людей. Саме таке змістовне навантаження несло в собі грецьке κοινωνία – *соціальна цілісність, сформована як результат спільних інтересів, спорідненості, підтримки і довіри, живий організм, який заклав безпосередні передумови суспільства-спільноти*.

Слід відзначити, що саме характер зв'язків, як умова функціонування κοινωνία, забезпечує конструювання двох якісно відмінних утворень, ідеально-типових конструкцій – *суспільство-спільнота* та *суспільство-держава*, які вводяться в ранг не просто

²Поняття *койнонія* передбачає «тісний зв'язок, близькі стосунки, які характеризуються наявністю взаємних прав та зобов'язань», тону в розмовній грецькій мові *койнонія* (спільність), як «участь у спільній справі», «стосунки між людьми», наповнювалося цілком конкретним змістом. Така традиція інтерпретації суспільства продовжує себе у філософії християнства. Так, наприклад, у Старому Заповіті поняття «суспільство» характеризує міжлюдські стосунки, які ґрунтуються на взаємній участі, любові до ближнього [30 (2Пар 20:35; Пс 49:18)], тоді як відносини між людиною та Богом визначаються поняттям «заповіт», «союз». Прослідковуючи подальшу логіку розвитку поняття, можна спостерігати, що вже в Новому Заповіті *койнонія* означає різнобічне спілкування з Богом (так, наприклад у Першому посланні Іоанна, говориться про «спілкування з Батьком і Сином»), а у першому Посланні коринфянам – про прилучення крові і тіла Христових та про «учасників» («общників») [31].

антонімічних категорій, але феноменів, які закладають проблемне поле дослідження соціального та політичного у філософській традиції. Інакше кажучи, проблема концептуалізації суспільства, пошуку сутнісних підстав та умов його функціонування, нарешті дослідження феномену соціальної цілісності по суті складає предмет рефлексії соціальної філософії протягом усього періоду її існування. Аналіз феномену суспільства став перспективою рішення проблеми цілісності, єдності людського спів-буття.

Соціально-філософський аналіз дослідницької проблеми дозволяє відзначити, що *κοινωνία* це не просто ідеальний тип. Це перш за все модель «близьких» (за термінологією Д.Юма) – сімейних, спільнотних (сусідських, поселенських, етнічних, релігійних) стосунків, внутрішній порядок яких складався спочатку поза впливом з боку державних інституцій (влади, яка за часом свого виникнення, як показують історичні дослідження, значно молодша влади, що існувала в сім'ї, спільноті). І лише пізніше з виникненням та розвитком держави, сім'я, крім санкцій релігійного звичаю, набуває ще й юридичної санкції. У тих державах, в котрих була розвинута родова організація, вона мала і політичне значення, стаючи основою для всього державного устрою і в той же час звужуючи сферу компетенції держави. У таких випадках сама держава виступала начебто союзом окремих родів, які являли собою спільноти. Така трансформація традиційних форм спілкування (сім'я, рід, клан) з часом актуалізувала появу нових соціальних та політичних утворень (артіль, дружина, торговельні союзи, поліси), значно змінюючи характер соціальних зв'язків і умов життя *κοινωνία*.

Інакше кажучи, мова йде про цілком обґрунтовану історичну модель відносин, які екзистенціально ґрунтуються на міцній внутрішньо детермінованій зв'язності, єднанні, цілісності, спільності, спів-участі її членів. Таким чином, *κοινωνία* – це модель общинної комунікації, яка орієнтована на першорядну віднесеність до соціальної схеми діяльності, «спільності» як стану чи способу життя. Потенціал відносин *κοινωνία* бере початок, як уже раніше згадувалось, від традиційної моделі сімейних відносин. Невипадкова у зв'язку з цим спостерігається категоріальна близькість понять «спільнота» та «сім'я» (грецьк. οικογένεια)³. Символічне значення останньої

³Історія мови дозволяє визначити, що збірне поняття «сѣмья» (від давньоіндосвєропейського кореня *kei*) – буквально означає «те, що знаходиться

розкриває потенціал спільних зв'язків, які реалізуються в орієнтації на *спільність установок і мету розвитку: пріоритет духовних зв'язків, які формують потенціал спільності її членів, спільну організацію життя (проживання), праці (на спільне благо)*. Саме такий спосіб життя, який організується в межах тої чи іншої культурної традиції, розумівся традиційно як сім'я – основа общинних відносин.

Відправним пунктом в зближенні значення понять «сім'я» та «община», «спільнота» стає поступове розширення фізичних кордонів родини (перехід від родової общини до сусідської)⁴. Так, аналізуючи походження общинних стосунків, дослідник О. Лаппо-Данілевський відзначає, що «природна еволюція родових стосунків поступово трансформує їх у общинне землеволодіння з властивими йому короткостроковими та довгостроковими переділами» (*переклад автора*) [178, с.72]. А Р. Мінцлов, досліджуючи генезис розвитку сім'ї, відзначає, що сучасна наука зовсім залишила раніше поширену уявлення про те, що сім'я була початковою формою людського спілкування і, розростаючись, проте зберігаючи свою єдність, перетворилась в те, що називається сьогодні родом, общиною [252]. Трансформуючись в ході історичного розвитку із локальних організацій родових общин-сімей в сусідські, сільські, територіальні общини, κοινωνία зберігала за собою сутність відносин спорідненості, але спорідненості не стільки кровної (як в сімейній організації), скільки духовної, втіленої

у спільному стані» (в одному помешканні)). У споріднених мовах суфіксальні утворення з цим коренем означають «селище», «домашнє вогнище», «батьківщина», а у давньослов'янській мові (а пізніше і у давньоруській) *сѣмья* визначається, як «об'єднання усіх членів, що живуть спільно та ведуть спільне господарство» (включаючи членів роду та інших домочадців (челядь)). Детально генезис слова «сім'я» (по відношенню до руського суспільства) вивчав Б. Ларин. Його реконструкція достатньо переконливо показує поступову зміну смислу слова «сім'я» у зв'язку із зміною характеру соціальних відносин [123].

⁴Традиційно в історії розвитку людського суспільства виділяють, по-перше, *родову общину* як первинну форму соціальної організації, тобто форму об'єднання людей, що склалася за первісних часів і представляла собою закрите утворення, базувалася на спільному володінні засобами виробництва, колективній праці зі звичайною формою її розподілу між чоловіками та жінками, дорослими та дітьми і на спільному розподілі та споживанні виробленого продукту (стадію родової общини пройшли усі народи); по-друге, *общину сусідську*. Сусідська община представлена не у всіх народів. У східних слов'ян вона виникла в VI – IX ст. Причинами переходу від родової общини до сусідської стали складні природні умови (суворий клімат, малородючі землі), а також постійні набіги агресивних кочових племен.

в спільності володіння власністю, колективною працею (з природною формою його розділення), міцних соціальних зв'язках, орієнтацією на спільність буття, єднання. *Koinonía* стала символічною домівкою, світом з круговою порукою її членів, який ґрунтується на довірі та підтримці один одного.

Слід відзначити, що перші спроби побудови соціально-філософського дискурсу цілісності в рамках аналізу феномена *koinonía* були зроблені ще античними філософами Платоном та Аристотелем. Ключовим завданням дослідницьких пошуків стає з'ясування природи соціальності, розкриття якої закладає класичну традицію інтерпретації суспільства в межах соціально-політичної філософії. Так, для Платона *koinonía* ще виступає тією категорією, за допомогою якої він намагається описати факт існування трансцендентної реальності, що перевершує людину та увесь світ, і в той же час пов'язаної зі світом та людиною (і з якої, можливо, вони отримують своє буття). Це зв'язки єдності, що надають космосу (людині, як мікро- та макрокосмосу) порядок і цілісність та формують аналог всесвіту – людське спів-буття. Платон бере *koinonía* за умову виникнення людської спільноти, яка формується з метою реалізації індивідуальних талантів і задоволення потреб один одного [81].

У своїй роботі «Держава» дослідник розкриває логіку виникнення спільноти на основі реалізації потреби людини в об'єднанні, коли та виявляє себе нездатною задовольнити свої потреби самостійно. *Koinonía* для Платона не стільки конкретна форма соціально-політичних або економічних відносин (для цього дослідник звертається до категорії *політеія*), скільки *ідея – ідеальний модус людського спів-буття, спілкування, об'єктивований у формі певних територіальних, організаційних одиниць*. Він зазначав, що маючи потребу багато в чому, більшість людей збирається воедино, щоб мешкати спільно та надавати один одному допомогу: таке спільне поселення і отримує назву держава [160]. Дослідник виділяє значення для цілісного функціонування і розвитку спільноти чіткого розподілу соціальних ролей (кожна окрема людина тут займається своєю, тільки їй належною справою). Але, взявши за основу дослідження природи соціальності *koinonía* та трансформуючи її потенціал на *πόλις*, Платон, як і більшість античних філософів, отожднює *соціальне з політичним*, чим на багато століть вносить методологічний дисонанс у дослідження феномену соціальності. Більше того, з цим

протириччям стикається і сам філософ, пов'язуючи необхідність існування поліса не стільки з політичними потребами людей, скільки з «неполітичними»: у їжі, житлі, одязі⁵.

І все-таки разом з тим досліднику зрозуміла трансцендентність природи κοινωία. Саме тому у своїй теорії ідей Платон пов'язує κοινωία з причетністю людини до трансцендентного ідеального світу. Звідси випливає висновок про причетність людини до обох світів: нижчого – чуттєвого, і вищого – ідеального. І, нарешті, третій вимір κοινωία – це присутність даного зв'язку, як необхідної умови діалогу, головного філософського методу Платона.

Подальшою розробкою феномену κοινωία в межах античної філософської традиції займався Аристотель [343]. Його інтерпретація соціальності набуває більш рельєфних політичних контурів у порівнянні з роздумами Платона. Орієнтуючись на дослідницькі інтуїції вчителя, філософ політизує природу соціальності, що призводить до лінгвістичної симуляції категорій «суспільство» та «держава». Для Аристотеля політичне – синонім соціального, що висловлюється у відомому постулаті дослідника про політичну природу людини. Дотримуючись власної логіки, філософ «автоматизує» життя людського співтовариства, суперечачи ідеї спільності Платона, роблячи таким чином спробу реіфікувати ідеальну природу κοινωία, перетворивши її в цілком об'єктивне, матеріальне утворення – державу.

Рефлексуючи над природою соціальності, Аристотель, як і Платон, підкреслює, що прагнення до спілкування, зв'язності закладене в людській природі. Це означає, що людина здатна існувати тільки у спільній організації, разом з іншими. Людина потребує спілкування з подібними собі не тільки для підтримки та покращення свого тілесного життя, але також і тому, що лише у людській спільноті

⁵У діалогах Платона держава (вона ж суспільство!) означає «спільне поселення» людей з метою взаємодопомоги у справі задоволення зазначених потреб. Але активними моментами формування суспільства при цьому виявляються все-таки суто політичні (у сучасному розумінні) функції держави: захист населення, і перш за все території від зовнішніх ворогів, а також забезпечення порядку у середині країни. Звідси ототожнення суспільства та держави, властиві для класичної соціально-філософської думки давніх греків. Сила, яка практично забезпечувала структурний зв'язок людей, що потребували спільного існування, розумілась як власне політична у вузькому сенсі слова: не випадково її носієм у платонівському проєкті ідеальної держави вважався стан (каста) воїнів – «стражів» [147].

можливе гарне виховання та упорядкування життя правом і законом. Адже «той, хто не здатний розпочати спілкування, або, вважаючи себе особою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, вже не становить елемента держави, стаючи або твариною, або божеством» (*переклад автора*) [12, с.25].

Ключовий конститууючий фактор для спільноти-держави Аристотеля – чеснота. На відміну від Платона, Аристотель вважає, що вона укорінена не в ідеях, а є продуктом практичного навичку, тобто розвитку державою чесноти у людині. У зв'язку з цим філософ відводив державі не стільки економічні та правові функції, скільки реалізацію вищого блага взагалі – «евдемонії», досягнення щастя громадян у ідеальному спів-бутті – спілкуванні у щасливому житті. Важливо, що для соціально-філософської традиції античності соціальна онтологія розумілась ще таким чином, що окрема людина ніяк не могла бути прирівняна за значимістю до держави або добре структурованого суспільства. Людина навіть не мала власне статусу людини поза здатністю бути причетною до спільного цілого, або навпаки, поза здатності бути *zoon politikon*.

Κοινωνία в державі є одним із атрибутів останньої, її неминуча, проте не фундаментальна частина. Такий аналіз проводить дослідник у роботі «Політика», де послідовно розглядає в якості спільноти сім'ю, поселення і політичне угруповання. Саме останнє, на думку філософа, існує природно та природно передує кожній людині, оскільки остання, опинившись у ізольованому стані, не є особою самодостатньою, тому її відношення до держави таке ж, як і будь-якої частини до свого цілого [12].

Для Аристотеля в принципі характерне протиставлення «єдиного цілого» та «частини», держави та общини, причому стосунки між другою і першою будуються за принципом підпорядкування (домашні тварини та раби коряться людині, жінка – чоловікові, діти – батьку, окрема людина – державі)⁶. Частина не має самоцінного значення і отримує його тільки у перспективі причетності до єдиного цілого, чим і являється держава. Тому свою інтерпретацію соціальності

⁶Визначаючи державу (грецьк. πόλις) як спілкування (грецьк. κοινωνία) організоване заради спільного блага, Аристотель протиставляє їй сім'ю – спілкування, що виникло природно для задоволення повсякденних потреб людини. Разом з тим сім'ї, об'єднані у селища (грецьк. κώμη), складають невід'ємну частину держави. На відміну від пізніших теорій суспільного договору, Аристотель вважає державу природним утворенням, а людину називає істотою політичною (грецьк. πολιτικὸν ζῷον) [12].

Аристотель проводить в межах аналізу однієї з частин цілого – дружби (φιλία), що бере участь у досягненні основної мети держави – щастя, благополуччя (ευδαιμονία)⁷. Цікаво, що в цьому моменті дослідник наближається до трансцендентного розуміння *κοινωνία* Платоном, заперечуючи гедоністичність щастя, його зведення до чуттєвих насолод, та акцентуючи увагу на духовній природі феномену (для людини найбільш відповідним життям є діяльність душі). Це необхідна умова для досягнення блага, оскільки, на думку дослідника, у житті прекрасного та благого досягають ті, хто чинить правильно. Тому благополуччя (ευδαιμονία) філософ визначає як вищу мету, що складається з добродісної діяльності душі (*арете*).

Але, незважаючи на це, в цілому онтологічний статус *κοινωνία* у Аристотеля цілком іманентний матеріальному світу. Тому природу феномена дослідник інтерпретує цілком раціонально, через зв'язок між правом (δίκη) і дружбою, ретранслюючи таким чином поняття *κοινωνία* на усі соціетальні об'єднання і зв'язки, включаючи ті, що виникли звичайним шляхом – сімейні стосунки і договірні об'єднання, створені заради зовнішньої мети і скріплені юридично (у термінології соціальної філософії Нового часу (Г. Мен, Г. Спенсер, Ф. Тьонніс) «статусні чи контактні відносини»)⁸. До останніх

⁷Ще у «Нікомаховій етиці» Аристотель зазначав, що благо є вищим благом саме по собі (тобто духовним). Тому, аналізуючи проблему благополуччя, Аристотель ототожнював благо зі щастям, вказуючи, що щастя це: 1) успіх, пов'язаний з чеснотою, чи, 2) повний достаток у житті, або 3) життя, приємне внаслідок своєї стійкості та розміреності, чи 4) достаток худоби та рабів [13]. Останні три визначення Аристотель заперечує як гедоністичні, що ототожнюють щастя з чуттєвою насолодою. Дослідник відзначає, що для людини найбільш відповідним життям є діяльність душі. Це необхідна умова досягнення блага, оскільки, на думку дослідника, у житті прекрасного та благого досягають ті, хто здійснює правильні вчинки. Тому благополуччя (евдемонію) філософ визначає як вищу мету, яка складається у добродісній діяльності (*арете*) [13]. «Подібне життя буде вище того, що відповідає людині, бо так вона буде жити не в силу того, що вона людина, а тому, що в ній присутнє дещо божественне, і, на скільки відрізняється ця божественна частина від людини як складеної з різних частин, настільки відрізняється і діяльність пов'язана з нею, від діяльності пов'язаної з будь-якою іншою чеснотою» (*переклад автора*) [140].

⁸Незважаючи на фундаментальність категорії права у міркуваннях Аристотеля, все-таки дослідник доходить висновку, що *κοινωνία* – не правове позначення (яке можна було б порівняти, наприклад, з *societas* у римському праві). Не синонімічне воно і φιλία, хоча, на думку дослідника, між φιλία та *κοινωνία* з одного боку, та *κοινωνία* і δίκαιον з іншого, існують відношення взаємної мовної відповідності. Під *κοινωνία*

Аристотель відносив значну кількість соціальних організацій, що виникли в межах полісу у спілкуванні громадян, підтримувалися їхніми спільними релігійними, військовими, господарськими цілями (союзи, які існували серед воїнів, купців, що плавали морями, філи та деми як племінні союзи, а також спільноти, утворені заради спільних жертвених бенкетів і трапез). Усі ці форми, об'єднані правом і дружбою, на думку Аристотеля, були складовими частинами, членами тої κοινωνία, яка у його розумінні репрезентує поліс і форми його панування. Тобто того «громадянського суспільства», чийм понятійним аналогом вони були: «αἰδέατ κοινωνίατ πῶσαι μὲν τοῖς ἐοικασί τῆς πολιτικῆς».

Таким чином, результатом соціально-філософських пошуків Аристотеля стає *ідея тотальності політики*, яку він розумів як акт і одночасно аспект політичної комунікації, що є не стільки посередником частин політичного (суб'єктів влади), скільки «мовним тілом» полісу (влади), наповнюючого його інституціональні форми – сім'ю, дружбу, поліс, економічні союзи. Тому, той, хто не здатен почати спілкування, вже не складає елемента держави, стаючи або твариною, або божеством [12, с.25]. Так, політизація Аристотелем κοινωνία призводить до тотальності політичного дискурсу, його домінації над соціальним, узурпації можливостей частин цілого (Аристотель говорив про первинність політичного «спілкування» по відношенню до інших практик, котрі в дискурсивному полі влади виступають як можливість).

Така методологічна спрямованість на політизацію κοινωνία виявляє себе у посиленні термінологічної плутанини понять «*суспільство*» та «*державка*». Дані тенденції цілком рельєфно виявляють себе уже в соціально-філософських міркуваннях римських юристів імперського часу, в рамках яких ідея стоїків про «*societas humana sive naturalis*» інституціоналізувалась у союзі *nationes* та *gentis* Римської імперії. Тут лінгвістична трансформація грецького κοινωνία продовжує себе в латинських *communis* (тобто *спільність, спілкування, духовний*

(«суспільство» або «спільність»), Аристотель розумів стан інтегрованості в єдину організацію (*Vergesellschaftetsein*) у загальному значенні. Тому, крім соціальних організацій, які ґрунтуються на відносинах спорідненості та товариства (тобто базові форми спільного життя – общинна чи племінна організація), це поняття охоплювало і різноманітні форми об'єднання, що ґрунтуються на угоді (обіцянці, договори).

зв'язок)⁹ і *societas civitas* (громадянський, політичний, договірний союз)¹⁰. Саме останній стає основою теорії міжнародного права, яка доповнила аристотелівську традицію політичної інтерпретації суспільства. З цього приводу римський юрист Гай у роботі «Інституції» відзначає, що те «суспільство, яке об'єднується тільки взаєморозумінням, є суспільством міжнародного права, таким чином, воно існує між усіма людьми природно» (*переклад автора*) [94, с.435].

Слід зазначити, що політизація латинської інтерпретації категорії «суспільство» була пов'язана в основному не стільки з пошуком еквівалентів грецького образу κοινωνία, скільки з інституціоналізацією та власне поширенням політико-правових відносин у Римській Імперії, тобто трансформацією статусу римського роду (*gens*) в елемент політичної організації¹¹. Таким

⁹Латинська інтерпретація *communis* зводиться переважно до наступних понять:

- 1) спільний: *commune est, quod natura optimum fecit Pt* «усе найкраще у природі належить усім разом»; *genus commune* грам. спільний рід (чоловічий та жіночий; *aliquid cum aliquo commune habere* С etc мати щось спільне з кимось; *loci communes* – спільні місця (абстрактні істини спільного характеру);
- 2) звичайний, загальноприйнятий: *in commune* для спільної користі, для спільного використання, для усіх, спільно, взагалі, в цілому чи на рівних началах;
- 3) дружній, доступний, ввічливий, ласкавий (*omnibus communis* и *circa omnes Eutr; infimis Nep; erga aliquem communis*) [39].

¹⁰Латинське *societas* – це, перш за все, політичний чи економічний союз, коаліція (*societatem conjungere S*), союзний договір [39].

¹¹Давньоримський рід, родова община (*gens, gentis*) були основою початкової суспільної асоціації до появи державності. Свідчення давніх авторів про римський рід зводяться до наступного. Згідно з Цицероном, який спирався у своєму визначенні на думку юриста Сцеволи, члени роду – це усі ті, хто носять одне і те ж ім'я, народжені вільними батьками і ніколи не присуджувалися до позбавлення прав, якщо притому між їхніми предками не було рабів. Більшість інших юристів та дослідників давнини основну рису римського роду вбачали у спільності імені, у родинному зв'язку між членами чи у військово-корпоративному характері. У сучасній літературі для пояснення поняття *gens* було створено безліч гіпотез, з яких одні ґрунтувалися виключно на давньоримському праві, а інші керувалися етнографічними та соціологічними висновками. Так, прибічники першої групи теорій вбачали в *gens* політичну установу, подібну до курії (Ортолан, Жиро, Вальгер, Нібур); інші визначали *gens* як асоціацію споріднених спільнот, об'єднаних спільністю походження, імені та культу (Геттлінг, Беккер, Рейн, Ланге, Класон, Мен, Моммзен, Віллемс, Фюстель де Куланж), чи військовий союз агнатів, які сповідують спільний культ (Геринг, Тролон). Інакше кажучи, згідно з низкою концепцій *gens* – це товариство, яке ґрунтується на кровній спорідненості та на факті співпроживання на спільній території, союз осіб,

чином, уже в межах формування римської теорії суспільства змістовна трансформація вихідного значення поняття *κοινωνία* (в значенні духовна зв'язність, спільність, спілкування) закріплюється у проблемі семіотичної деформації. Латинське *societas civitas* та грецьке *κοινωνία* заклали підгрунття інтерпретації модусів відносин, в яких початковий зв'язок, спілкування спиралися на діаметрально протилежні принципи та моделі інтеграції: тотальне політичне утворення (*societas* як договірний – політико-правовий, економічний союз) та духовний цілісний союз (*κοινωνία* як міцні духовні зв'язки, споріднене спілкування).

Проте, слід зазначити, що реанімації, відродження первинного значення категорії *κοινωνία* як цілісного людського спів-буття, ідеї єднання спостерігається вже в межах філософії раннього християнства. Підгрунттям даної соціально-філософської інтроспекції *κοινωνία* є перебування людини з Богом, «у Христі», про яке говориться у Старому та Новому Заповітах. Це фундаментальна основа людського життя, мета спілкування, зв'язності людини з людиною – духовна спільність причетних до Церкви Христової. Остання заснована на прагненні до Бога, спів-бутті участі, передачі досвіду, ділення даром, труді на спільне благо. Такі відносини – основа організації усіх природних спільнотних утворень – сім'ї, роду, церкви – єдиного цілісного організму.

Таке відродження ідеї єдності в категорії *κοινωνία* розкривало фундаментальну духовну сутність спільноти, втрачену в спробах політизації феномену, надавало шанс вирішення проблеми соціальної цілісності. *Κοινωνία* знову отримала духовний статус спільності – союзу між людиною та Богом, людиною та людиною, де на першому плані стоїть ідея любові дітей до Отця, до ближнього (схожа трактовка поняття зустрічається в елліністичному слововживанні поняття). У методологічному плані таке відновлення по суті платонівської ідеальної природи *κοινωνία* вело до перегляду аристотелівської теорії суспільства-держави. Постулат людини як «ζῷον πολιτικόν» поступився твердженню стоїків про «соціальну» природу останньої. Була розширена також сама структура класичної грецької соціальної філософії. У першу чергу це торкнулося пізньоантичної концепції ступінчастої структури суспільств, яка зустрічається вже у Цицерона («є багато сходинок людського суспільства»), а пізніше й у Августина

об'єднаних спільністю мови, культу та майна [252].

(«за громадянським суспільством чи містом йде державний союз, у якому вбачають третій ступінь людського спілкування, починаючи від сім'ї, переходячи до міста та закінчуючи державою»). У межах зазначених концепцій поняття *κοινωνία* як ідея єдності поширювалося вже на людський рід у цілому.

Раціоналізація мислення, пов'язана зі зміною онтологічного статусу порядку, десакралізацією середньовічної картини світу в європейській соціально-філософській думці, наполегливо фіксує за спільнотою статус *societas generis humani* («*societas humana*»), висуваючи ідею тотальності політичного. Так, наприклад, якщо в перших середньовічних перекладах аристотелівських Етики та Політики слово *κοινωνία* передається поняттями *communio* (єднання), *communitas* (від *communis*) (зазначеним висловлюванням надано перевагу у коментарях до праць Аристотеля, складених Фоомою Аквінським, Альбертом Великим, а потім У. Оккамом та М. Падуанським), то вже у перекладах, виконаних гуманістами (Леонардо Бруні) фігурує поняття *societas*¹², яке за своїми змістовними характеристиками спотворює сутність ідеї *κοινωνία* – *communitas*. *Communitas* та *societas* за змістом антонімічні. На підтвердження цьому Яків з Вітербо відзначає, що створення цих спільностей чи суспільств відбувається із самої звичайної схильності людей, як стверджує Філософ у першому розділі Політики [343]. Для цієї синонімії характерна перша схоластична дефініція поняття суспільства, подана Фоомою Аквінським у «*Contra impugnantes Dei cultum*», у якій він зазначав, що суспільство є об'єднання людей для здійснення чогось. Саме тому філософ у VIII розділі «Етики» розрізняє два види спілкування, котрі по суті не що інше як певні суспільства, які відповідають різним справам, у яких люди звертаються один до одного [343].

Така лінгвістична мутація категорії призводить до подальшої інституціоналізації політико-правової природи *societas*. Цьому сприяють з одного боку впливовість аристотелівських інтенцій відносно заміни *κοινωνία* – *πόλις*, а з іншого – зростаюча роль держави, як «універсальної» моделі тотального порядку. Висхідне до Аристотеля твердження стосовно політичності людини, слугувало

¹²Юридична природа поняття *societas* багато в чому перегукувалася з юридичним терміном *universitas* (*bonorum*), що означав не пов'язану ні з якими особами частину майна, відведену для певної мети.

початковим тезисом і для середньовічної політичної думки, в рамках якої категорія «суспільство» (*societas*) мислилась переважно як форма «політичного тіла»: аж до XIV ст. поняття «громадянське суспільство» та «політичне тіло» успішно домінували у трактовці сутності та специфіки світської корпоративності. Іншими словами, повертаючись до традицій аристотелевської політичної філософії, середньовічна дослідницька парадигма ще у більшій мірі уніфікує категорії «суспільство-держава» та «суспільство-спільнота». Від попереднього *κοινωνία* залишається лише аспект зв'язаності, зв'язку, інтеграції, який утворює певний союз. Але який? Тотальний союз права, раціональних відносин та громадянства.

Дані тенденції «розвитку» ідеї соціальності в рамках політичної філософії середньовіччя знаходять своє виявлення у поповненні семантичного ряду категорій феномену поняттям *universitas*, в межах якого в XII—XIII ст. ст. і реалізується ідея суспільства, автономності та універсалізму [17, с.135]. Під *universitas* підводиться вся різноманітність форм середньовічних асоціацій – міських, шкільних та професійних, об'єднаних даною генералізуючою категорією середньовічної колективності¹³. У цих межах формувалися етичні та естетичні, політичні та юридичні принципи громадянського життя аж до XIV ст. Детерміновані процесом реіфікації політичної та правової свідомості, поняття «громадянське суспільство», «політичне тіло» та «*universitas*» складають глосарій політичної традиції в інтерпретації соціальності. Але в той же час саме в текстах цього періоду у якості концептів, що описують специфічні соціально-політичні зв'язки в об'єднанні мирян усе частіше зустрічаються поняття «*societas*» (суспільство) та «*res publica*» (держава). Звільнившись від опіки католицької церкви, держава постає як уособлення вищої публічної влади на землі, піднятої над усіма іншими формами об'єднань. У результаті ідеологія «*universitas*» зруйнувала сама себе, відобразивши

¹³Для ідеології традиційного суспільства була характерна «органічна» концепція суспільства: стани – члени єдиного «тіла», що розрізнялися по відношенню до цілого лише своїми функціями. Для цієї концепції домінуючим є принцип «взаємності» – «взаємності інтересів», «послуг», «служіння» членів єдиного цілого один одному. З одного боку, кожний «член» «*universitas*» – мета в собі, з іншого – лише функція, необхідна для існування останнього. Спосіб служіння кожного стану визначений «природно» і зрештою передбачуваний. Але подібно до того, як ціле передус частини і, таким чином, не є результатом їхнього додавання, «*universitas*» – абстракт «спільних інтересів» членів, що її складають, вираз змісту, суті їхнього існування [17, с.136].

у своїй еволюції повний цикл перетворення ідеї релігійної общини-цілісності в ідею тотальності політичного тіла.

Раціоналізація соціального, його експлікація в рамках соціально-політичного дискурсу набирає обертів в епоху Нового часу. Новий «природний порядок речей», обумовлений радикальними трансформаціями соціально-політичних, економічних, релігійних відносин XVII–XVIII століть, призвів до зміни традиційної світоглядної парадигми соціальності та набув контури штучності природи спів-буттєвості (що виявилось, наприклад, в тенденціях позитивізму). Існуюче аж до епохи Просвітництва уявлення про цілісність, космополітичність людського суспільства, його сакральний характер, про альтруїстичну природу людини витісняється тотальним впливом політичного порядку, що утверджувався в умовах становлення ньютонівської картини світу¹⁴. Американський філософ О.Тоффлер у зв'язку з цим відзначає, що «ньютонівська система виникла в епоху занепаду феодалізму в Західній Європі, коли соціальна система знаходилася, так би мовити, у дуже розбалансованому стані. Модель світобудови, запропонована представниками класичної науки знайшла продовження в нових галузях та поширилася досить успішно не тільки внаслідок її наукових переваг чи «правильності», але й тому, що індустріальне суспільство, яке виникало тоді, засноване на революційних принципах, являло собою надзвичайно благодатний ґрунт для сприйняття нової моделі» (*переклад автора*) [164, с. 32]. На зміну античній теорії, що розумілась як безкорисне споглядання, та середньовічній «вченості», яка вбачала свою мету в осягненні та тлумаченні сакральної істини, формується сциентистське «дослідницьке виробництво», яке підкорюється суворим практичним, раціональним цілям [176].

Нова світоглядна парадигма по суті руйнує цілісність середньовічного Космосу. Логіка позитивізму передбачає саму позицію індивіда як активної частки «будь-якої динамічної ситуації взаємодії» (що у подальшому впливає на переоцінку смислу відносин людини та влади), виводячи його за межі цього світу та

¹⁴Із цієї моделі реальності, яка представляла світ як збалансовану машину з усіма її «утримувачами та противагами», прямо виводилися ліберальні концепції свобод, прав, розподілу влади. *Механіцизм*, який впливав із ньютонівської картини світу – уявлення будь-якої реальності як машини, а самої людини як частки іншої величезної машини, став передумовою для того, щоб перетворити світ, який був для людини Середньовіччя Храмом, у Фабрику.

протиставляючи йому. «Звільнення суб'єкта» та перевід його в якісно новий стан обумовлюється також трансформацією уявлень про *простір*, новим розумінням безкінечності. Раціоналістична картина світу переконує у безкінечності Всесвіту, що заперечує замкнутий аристотелевський Космос. Просторові обмеження знімаються та «випускають суб'єкта», формуючи в його свідомості впевненість у безмежній свободі, потенціальності.

У цій методологічній ситуації природне право і політика остаточно закріплюють за собою авторитет теоретичних конструкцій, в межах яких європейська філософія «соціального» знаходить свій понятійний вираз. Вчення про суспільство конституюється як вчення про політику – головний аспект політичної філософії, оскільки згідно з останньою *πόλις* та *κοινωνία* у змістовному і політичному відношенні тотожні, а усі інші види об'єднань є їхні ідентичні «частини». Уявлення про соціальну реальність наповнюються ідеями універсализму та атомізму, що виявили себе в концепціях егоїстичної природи людини, зруйнуванні ієрархічних структур влади, що скріплювали людей солідарністю, заснованій на авторитеті традицій, релігії, тобто сакральності духовних аспектів людського життя¹⁵.

В рамках соціально-філософського дискурсу розглянуті методологічні тенденції ілюструють ситуацію зближення категорій «національна держава», «нація» та «суспільство». Так, французький філософ Ж. Боссює, виводячи із Святого Письма принцип, згідно з яким людина створена, щоб жити у суспільстві, стверджував, що «людське суспільство може розглядатися двома способами. Або воно охоплює увесь людський рід як одну велику сім'ю. Або воно обмежується націями чи народами, які складаються з безлічі окремих

¹⁵Принципи механічного природознавства, розроблені у дослідженнях творців великої наукової революції М. Коперника, У. Гільберта, І. Ньютона тощо отримали достатньо універсальне обґрунтування в соціально-філософській рефлексії Т. Гоббса, Дж. Локка, Ш.Монтеск'є. Основною особливістю цього природнонаукового світобачення, що відрізняла його від натурфілософії, була переорієнтація з онтологічної проблематики на методологічну і ширше – епістемологічну: наука того часу досліджує не тільки та не стільки буття «саме собі, скільки його співвідносність з пізнанням, шляхи та засоби його пізнання, фактори достовірності та істинності знання». Ця ж особливість виявилась у тому, що наука розглядає свій об'єкт не як «реальний», а сконструйований, ідеальний [14]. Ідеальний об'єкт, в якості якого виступає суспільство, розкривається в межах механіцизму, завдяки теоретико-пізнавальним можливостям «методу досліду» (емпіризм) та розуму (раціоналізм), що претендують на методологічну універсальність.

сімей, кожна з котрих має свої права. Суспільство, яке розглядається в останньому розумінні, називається громадянським суспільством. Його можна визначити, відповідно до вищевказаного, як суспільство людей, об'єднаних під владою одного уряду та одних законів» [272, р.50-51].

Тут потрібно відзначити, що поняття суспільства, яке розроблялося у європейській філософії, набуває інваріантний характер. У той час, як класична антична думка не зважувалася тлумачити зв'язки суспільного характеру, що існували у полісі космологічно, у пізньоантичній філософії (почасти спираючись на досократівські теорії суспільства) сам космос був зведений в ранг єдиної *κοινωνία* полісу, котра тепер охоплювала усіх розумних істот. Космополіс стоїків керувався єдиним для богів та людей законом (*κοινὸς νόμος*), який в якості логоса панував над усією природою. Та *κοινωνία*, яка відповідала цьому «закону природи» (*φύσει κοινὸν δίκαιον*), уже не обмежувалася подвійною прив'язкою до полісу: вона розширювалася до ідеї всесвітнього громадянства, причому ідея ця мислилась інституціонально політично.

Сам категоріальний апарат вчення про суспільство у теорії природного права явно виходив за визначені межі, оскільки тут людське суспільство (*societas humana*) являло собою родове поняття, а сама людина була уже не аристотелівським *ζῷον πολιτικόν*, а отримувала більш загальне визначення - *ζῷον κοινωνικόν* чи *animal sociale*¹⁶. Таким чином, західноєвропейська класична філософія Нового часу стала концентрованим виразом епохи становлення нового типу суспільства - *societas civilis* – раціонального політико-правового проекту, заснованого на суспільному договорі. Іншими словами, суспільний договір інституціоналізував діалектику природного (*status naturalis*) та громадянського (*status civilis*) станів людини, претендуючи на роль механізму людської солідарності.

Слід зауважити, що уявлення про автономізованість індивіда в соціально-філософській традиції Просвітництва було виправданим моментом формування концепцій «суспільного договору». Адже для того, щоб у егоїстичних людей виникло бажання об'єднатися, та щоб вони могли здійснити це без примусу, у межах нового

¹⁶Дана трансформація відбувається вже в пізньоантичний період і отримує своє продовження у XVII ст. в класичний період теорії природного права (в контексті радикалізації стоїчного (Гроцій) та епікурейського (Т.Гоббс) підходів.

тотального політичного проекту вони повинні бути незалежними – а у розумінні просвітителів це означало бути ізольованими один від одного. За автоматизованістю індивіда приховувалася з одного боку його суверенність, тобто здатність приймати власне та відповідальне рішення, а з іншого – питання про його природу (людина егоїстична). Інакше кажучи, відділяючи індивіда від суспільства, протиставляючи його державі, просвітителі апелювали до природи, тому що на їхню думку саме природність як дещо не співвідносне із соціальністю була тотожна індивідуальності. Власне договір набуває статусу способу інституалізації тотальності політичної організації замість традиційної теологічної трактовки ідеї єдності. У зв'язку з цим, справжній суспільний стан ототожнюється із державним, а отже змістовні межі концептів «суспільство» та «держава» остаточно нівелюються.

Зазначений мотив цicerонівської трактовки *societas* отримав свій розвиток перш за все у роботах Т.Гоббса, Дж.Локка, Ж.-Ж.Руссо, які вбачали у суспільному договорі єдиний шанс встановлення суспільного (вірніше політичного) порядку¹⁷. Так, поряд з поняттям «природного права» у своїй роботі «Левіафан» Т.Гоббс вводить поняття «природний стан», протиставляючи його «суспільному», в межах якого громадяни, підкорені юридичному закону, вперше стають народом і відповідно членами «громадянського суспільства», «громадянської общини» - *societas civilis* [73]. Т. Гоббс явно відходить від грецької та християнської традиції інтерпретації феномену суспільства, аналізуючи соціальне кризь призму політичного, у зв'язку з чим, гоббсівське суспільство набувало рис штучно організованої надреальності.

Формування даної методологічної позиції було обумовлене перш за все впливом номіналістичної традиції інтерпретації суспільства як, з одного боку, природного утворення, а з іншого – штучного, в межах якого людина виступає істотою по природі та від самого початку антисоціальною, егоїстичною, для якої власні потреби та інтереси важать значно вище інтересів інших людей¹⁸. Однак Т.Гоббс у своїх

¹⁷Альтернативна ідея суспільства, що виникло як результат «договору» між самостійно сформованими індивідами, являє собою, за словами К. Поппера, методологічний та історичний міф, який не приймається всерйоз сучасною наукою.

¹⁸Для соціальної філософії Просвітництва теорія розумного егоїзму стає тим інструментарієм, за допомогою якого інтерпретується природа соціальності. Гіпотетичний діапазон практик морального егоїзму варіював від задоволення

міркуваннях іде значно далі, формуючи знання про суспільство-державу в якості об'єкта науки.

«Природна» первісність людського співіснування уже не розглядається ним як близька до природи, тобто космічного божественного начала, що безпосередньо давало людям свій Закон. Саме із останнього еліністи виводили початкову «товариськість» людей, їхню потребу об'єднуватися у суспільство, – постулат, в силу якого закони «співжиття» оцінювалися тим вище, чим давнішими вони були. Навпаки, «найприродніший» стан людства розглядався Т. Гоббсом як скоріше асоціальний, небезпечний для життя людей¹⁹. Нейтралізувати руйнівну силу останнього можливо лише створивши таке штучне утворення як держава, в межах якої, за його міркуваннями, тільки і можливе існування *societas civilis*.

Незважаючи на це, поряд з новим за своїм змістом поняттям «природного стану» Т. Гоббс зберігає і традиційне поняття «природного закону» як закону (заповіді), який дає людям сам Бог, божественні заповіді виявляються практично здійсненими лише у суспільному, а не природному стані, тобто лише під егідою міцної державної влади. Таким чином, суспільство-держава у Т. Гоббса є результатом певного основоположного соціально-правового акту, який констатує відмову людини від «природного права», визнання легітимності «суверена». Так суспільство виявляється штучним механізмом, що забезпечує утвердження нового «природного закону». При цьому зрощеність суспільства та держави зберігається, хоча і допускається як несуспільне, так і недержавне існування

грубих та тонких особистих потреб (Ж. Ла-Меттрі), до складу яких може входити і задоволення потреб інших, внаслідок збігання особистих вигод із суспільними (Дж. Бентам), або в силу бажання уникнути неприємностей, які спричиняються спогляданням чужого страждання (Гельвецій), чи в силу задоволення, яке отримується через усвідомлення переваги над стражданням, якому співчуваєш та допомагаєш (Ж.-Ж. Руссо), чи в силу того, що, живучи від народження у суспільному середовищі, ми звикаємо поступатися власними інтересами заради чужих, і останні утворюють з попередніми таку нерозривну асоціацію, що входять у мотивацію наших вчинків (Дж. Мілль), чи в силу того, що ця звичка фіксувалася у нас шляхом еволюції та стала успадкованою схильністю (Г. Спенсер). Для Т. Гоббса у його осмисленні людської природи, відкриття егоїзму як серйозного мотиву соціальної діяльності стає висхідною передумовою у поясненні природи соціальної реальності.

¹⁹Сам закон самозбереження, який стоїки розглядали як фундаментальний закон усього кінцевого (у тому числі і роду людського), виявився, у інтерпретації Т. Гоббса, перш за все законом роз'єднання людей.

автомізованого людства. Соціальний номіналізм у розумінні суспільства примирюється з реалізмом суто зовнішнім чином: перший стосовно до досуспільного стану, другий – до суспільного.

Продовжуючи дослідницьку традицію емпіризму в інтерпретації природи соціальності, Дж. Локк у «Другому трактаті про правління» протиставляє громадянську або політичну спільноту, в якій люди об'єднуються в ім'я безпеки, справедливого правосуддя та суспільного блага. Філософ зазначає, що «єдиний шлях, за допомогою якого хто-небудь відмовляється від своєї природної свободи та одягає на себе пута громадянського суспільства, – це угода з іншими людьми про об'єднання в спільноту для того, щоб зручно, благополучно та мирно спільно жити, спокійно користуючись своєю власністю та знаходячись у більшій безпеці, чим хто-небудь, хто не є членом суспільства. Коли певна кількість людей таким чином погодилась утворити спільноту чи державу, то вона тим самим уже об'єднана і складає єдиний політичний організм, у якому більшість має право діяти та вирішувати за інших» (*переклад автора*) [128, с.281]. Спільнота розуміється ним, як і у Т. Гоббса, в якості тотальності, що тримається принципом переважаючої більшості (дія більшості вважається дією цілого), що аж ніяк не властиве самій суті *суспільства-коїнонії*.

Таким чином, дотримуючись відомого визначення Т.Гоббса про те, що людина в природному стані є індивідуалістом-одинаком, котрий дозволяє переконати себе у необхідності суспільного зв'язку тільки силою або примусом, представники політичної філософії класичного лібералізму, що бере початок від постулатів Дж. Локка через І. Канта до Дж. Мілля, приєднуються до гоббсівського політичного визначення людини та природи соціального. У цілому схожа лінія політизації природи спільноти простежується і у «Суспільному договорі» Ж.-Ж. Руссо, який говорить про громадянську общину як про політичний організм чи колективне Ціле, в якому кожний член перетворюється в неподільну частину цілого [171]. Ідею єдності громадянської спільноти дослідник трактує тотально, зазначаючи, що «якщо хто-небудь відмовиться підкоритися спільній волі, то він буде до цього примушений усім Організмом, а це означає не що інше, як те, що силою примусять бути вільним» (*переклад автора*) [171, с.164].

Однак незважаючи на домінуючі за своїм характером інтенції представників політичної філософії та філософії права, спроби

ототоження категорій «суспільство» (*societas civilis*) та «держава» (*status civilis*), соціально-філософська традиція аналізу суспільства усе більш наполегливо заявляє про себе у дослідженнях представників моральної філософії (Д. Юм, А. Фергюсон та А. Сміт). У зв'язку з цим більшість сучасних західних представників даного напрямку вважають, що він зберігає проект конструювання теорії та практики «соціальності» [*sociability*], виробляючи діючі моделі останньої. «Перед обличчям фрагментації більш складного та спеціалізованого суспільства, комерціалізації, яка кинула виклик традиційними формам соціальних зв'язків, та втрати Шотландією суверенітету, інтелектуали 18 ст. зіткнулися з необхідністю мислити та формулювати відповіді на питання про те, що власне об'єднує суспільство. Їхнім головним завданням було дослідити та описати у текстах відповідні правила і моделі. «Конструювання суспільства» [*constructing community*] усвідомлюється сьогодні західними дослідниками як центральна проблема британського – і особливо шотландського – літературно-філософського дискурсу 18 ст.» [301, р. 317].

Так, відходячи від ідеї ототоження суспільства та держави, слідом за Д.Юмом, який стверджував, що бездержавний стан є не просто «природним» у розумінні його природної початковості, але й «нормальним» [255], А. Сміт постулює принцип соціальної природи особистості, зазначаючи, що «людина може існувати тільки у суспільстві, оскільки природа, що наділила її таким становищем, обдарувала усім необхідним для цього. Будова будь-якої живої істоти відповідає двом великим цілям природи: збереженню індивіда та поширенню виду» (*переклад автора*) [186, с.101 – 102]. Однією із фундаментальних властивостей та характеристик такої людської будови, на думку дослідника, є «та спільна симпатія, яку ми відчуваємо до усіх наших ближніх як ближніх» (*переклад автора*) [186, с.105]. Теоретично можливо припустити існування суспільства, у якому симпатія мінімальна, і яке підтримується лише корисливим обміном, взаємними послугами, але воно не може існувати довго та розпадається.

Дана авторська позиція знаходить себе у роботі «Багатство народів», своєрідному «смітовському описі людства у його звичайному діловому житті» [326]. Позиція філософа не зводиться до припущення, що люди діють лише виходячи із своїх власних егоїстичних інтересів. А. Сміт додає соціально-історичний вимір. Він

розглядає чотири стадії розвитку суспільства і встановлює зв'язок між типами економіки та соціальними структурами. Розмірковуючи економічними категоріями, філософ цікавиться інституціональними структурами, намагається виявити зв'язок між економічними розвитком та формами правління. Історичний процес є результатом індивідуальної соціальної активності людей, які не усвідомлюють цілком наслідки своїх дій, результатом чого є нове економічне та політичне середовище, у якому прагнення людини отримують нові форми виразу.

Долучаючись до соціально-філософського аналізу, філософ наполягає на моральному вимірі цього процесу, вважаючи, що людям повинно бути дозволено збирати плоди своїх зусиль, особливо у сучасному суспільстві, де зруйновані старі феодальні та аграрні залежності. Дослідник вбачає небезпеку такого становища, підкреслюючи, що для стабільного розвитку суспільства необхідно, щоб, дбаючи про свої інтереси, кожний поважав інтереси та потреби інших. Усі наші дії, включаючи й економічні, знаходяться під пильною увагою інших, і отже підкорюються правилам соціальної поведінки та моральної оцінки. Цю комплексну соціальну психологію себелюбства та моральних оцінок А. Сміт представляє в «Теорії моральних почуттів», де під *sociability* розуміє, перш за все, сферу трудової взаємодії приватних осіб, в рамках якої люди чинять на свій страх та ризик, підкорюючись законам «природної свободи» та не потребуючи додаткового регулювання з боку державної влади. Ця сфера виробничих відносин, враховуючи і відносини товарообміну, одночасно включає трудовий та «меновий» союз людей, пов'язаних розподілом праці як єдиним способом задоволення потреб. Мова йде про специфічно суспільний зв'язок, в межах якого кожний індивід, працюючи на себе, у той же час працює на «усіх» (і навпаки): механізм примирення індивідуального та суспільного, який І. Кант назве пізніше «автоматом», що забезпечує «патологічно вимушену згоду» у суспільстві (поставивши завдання гуманізувати його, перетворивши у «моральне»). Просування до цього ідеалу суспільства він буде розглядати як основну мету усієї історії людства, якому доведеться вічно наближатися до неї без сподівання повністю здійснити [41].

Аналізуючи в цілому тенденції та стан розвитку соціально-філософського дискурсу цього часу, слід відзначити, що сама логіка суспільних та світоглядних змін в уявленнях про соціальне та політичне

супроводжувалися постійними протиріччями, намаганнями виходу за межі політичного дискурсу влади, тотального. Відмовляючись від ідеї людини як «політичної тварини», в соціально-філософській думці цього часу висувається інша антропологія та теорія соціальності [*sociability*], де попередня концепція людини не витримує вимог конструювання суспільства [*community*]. Набір цінностей, який раніше вважався необхідним для громадянського та суспільного життя, виявився застарілим, а політика не гарантувала вирішення питань гармонічного людського спів-буття. Реакція проти просвітницьких ідей почасти була спрямована і проти їхнього практичного втілення – Великої Французької революції. Консервативні соціальні мислителі звинувачували Просвітництво та Революцію в тому, що в ім'я штучно сконструйованих ідеалів вони зруйнували соціальні зв'язки та лише актуалізували проблему соціального порядку. Тому найбільш рішучі критики Просвітництва (Е. Берк, Ж. Местр, Л. Бональд) намагалися відродити погляд на суспільство як на природне утворення, що не зводиться до суми його складаючі індивідів, а передує їм та формує їх. Підкреслюється органічна цілісність та індивідуальність суспільства, що ґрунтується на традиції, вірі – духовних механізмах інтеграції. Тому формуються ідеї необхідності збереження традиційних начал у суспільстві, її збереженні, культивуванні, як основі його цілісності та процвітання. Так, в зв'язку з цим Е. Берк писав у «Роздумах про революцію у Франції», що «суспільство – це дійсно договір, але договір вищого порядку. Його не можна розглядати як комерційну угоду про продаж перцю, кави чи тютюну. Суспільний договір укладається не тільки між тими, хто живе зараз, але й між сучасним, минулим та майбутнім поколіннями» (*переклад автора*) [28, с.90].

Інваріантність категорії *societas civilis*, що сформувалася у соціальній філософії Просвітництва під впливом ідеї культу розуму, обмежувала евристичні можливості дослідження феномену, оскільки виключала із суспільних відносин їхню фундаментальну екзистенціальну сутність – духовну природу. На ці фактори й звернули свою увагу представники німецької школи права (К. Савінії, Ф. Пухта), які розробили теорію незмінного «народного духа», що визначає характерні риси інститутів суспільства. Поняття «народного духа» («духа народу») як надіндивідуальної основи соціальних інститутів використовували у подальшому і представники німецької

класичної філософії (І. Фіхте, Ф. Гегель)²⁰. І хоча в теорії пізнання Ф. Гегель був радикальним раціоналістом, на відміну від своїх попередників дослідник не вважав суспільство продуктом розумної діяльності людей, підкреслюючи, що між цілями та прагненнями людей з одного боку, та реальними соціальними результатами з іншого, існують значні розбіжності.

Незважаючи на змістовні розбіжності в інтерпретації феномену суспільства, закладене добою Просвітництва «інтелектуальне звільнення людини» закріплює за категорією *societas* універсальний науковий статус. Суспільство Модерну - *Modern society* – це, перш за все, методологічна модель відносин, що інтерпретує останні як раціональний продукт людської природи, де визначальними дефініціями порядку виступають *індивідуалізм*, *цивілізованість*, *капіталізм*, *держава-нація*. В цій ситуації, за словами М. Бердяєва, «зачинене небо світу середньовічного та світу античного розчинилось, і відкрилась безкінечність світів, у якій загубилася людина з її домаганнями бути центром Всесвіту» (*переклад автора*) [27, с. 309]. Інакше кажучи, стан лінгвістичної трансформації поняття «суспільство», його полісемантичність, релятивізм, ілюстрував ситуацію, у якій символ втратив свій початковий смисл, реіфікуючись у знак – формалізований продукт егоїстичної природи людини. Тотальність політичного закріпила за собою статус єдиної перспективної моделі людського співіснування, механізми та логіка якої переконували розум у своїй абсолютності, перспективності, тотожності людській природі.

²⁰Так Ф. Гегель інтерпретував суспільство у дусі соціального реалізму, підкреслюючи, що воно не залежить від своїх членів і розвивається за своїми законами. Він розрізняв три види соціальних утворень, які розглядалися як етапи розвитку людської свободи: сім'ю, громадянське суспільство та державу. Державу він розумів як природно сформований «організм», усі частини якого становлять органи єдиного цілого та існують заради нього. Громадянське суспільство – це опосередкована трудом, заснована на пануванні приватної власності та загальній формальній рівності людей «система потреб», що через державу отримує свою визначеність [69].

1.2. Виявлення одиниць соціальності: від *societas civilis* до *community*

Сьогодні «спільнота» - це ще одне ім'я для втраченого раю, в який ми так хочемо повернутися. Тому ми гарячково шукаємо шляхи, які можуть привести нас туди
З.Бауман

Звільняючись від політичного контексту уже в межах соціальної філософії та філософії Новітнього часу, поняття «суспільство» продовжує латинську лінгвістичну традицію інтерпретації у формуванні двох базових концептів-антонімів *Gesellschaft*²¹ (*societas, societas civilis*) та *Gemeinschaft*²² (κοινωνία, *community*). Однак тепер поряд з подібною парою «держава – громадянське суспільство» усе частіше в науковому дискурсі фігурує поняття «спільнота – суспільство». Саме останні відіграють вирішальну роль у мовному та ідеологічному протистоянні ідеї інтеграції (особливо у Німеччині ХІХ–ХХ ст.ст.) у період становлення нових соціально-економічних відносин.

Плід філософії Просвітництва у філософських інтерпретаціях Нового часу категорія *societas civilis* трансформується в німецькій соціальній філософії в поняття *Gesellschaft*. У загальному значенні останнє фіксує певний реіфікований у мові модус відносин, дій, зв'язків між людьми, який утворює цілком визначений тип соціальної інтегрованості: «*social relationship based on duty to society or an organization*». Інакше кажучи, мова йде про модель соціальних відносин (*made up of self-serving individuals linked by impersonal ties*), що ґрунтується на раціональних аспектах та принципах взаємодії: статусних обов'язках індивідуалізованих індивідів, безособових соціальних зв'язках, історично актуалізованих у формалізованих суспільних інститутах, групах, об'єднаннях. Об'єктивацією подібних

²¹Генезис поняття *Gesellschaft* походить від етимологічно споріднених давньверхньонімецьким словам *sal* («простір», «приміщення»), *selida* («житло») та середньверхньонімецькому *geselle* («мешканець того ж приміщення»). Від цього ж кореня утворені середньверхньонімецькі *gesellec* («приставлений», «зв'язаний») та *gesellen* («з'єднувати», «зв'язувати»). Префікс *schaft* тут характеризує відносини, зв'язки, взаємодію [338].

²²*Gemeinschaft* (від *Gemein* «загальний, спільний» + *-schaft* «відносини, зв'язки, взаємодія») характеризує собою соціальні відносини, що ґрунтуються на любові, прихильності чи спорідненості, родинних зв'язках («*social relationship based on affection or kinship*») [338].

раціоналізованих схем інтеграції виступають економічні, торговельні союзи, політичні об'єднання, держава, підприємство, корпорації²³. Можна цілком упевнено сказати, що категорія *Gesellschaft* продовжує аристотелівську традицію інтерпретації ідеї політичної інтеграції, вміщену в понятті *societas civilis*. Як і останнє *Gesellschaft* характеризує політико-правові, а також економічні відносини, умовою для виникнення яких виступають зв'язки, що формуються у просторі дискурсу влади.

Проте, витримавши домінацію латинського варіанта просвітницького проекту – *societas civilis*, κοινωνία – *communitas* знаходить свою подальшу реалізацію у категорії *Gemeinschaft*. Утворений від середньовісньонімецького прикметника *gemeine* («єдиний», «спільний», «загальний») з основним значенням «той, що належить багатьом, спільний, загальний», етимологічно це поняття споріднене латинському *communis* («загальний», «спільний»), (а також тотожне готським *gamains* («загальний», «спільний»), *gamainja* («учасник», «член об'єднання»), *gamainths* («зібрання»), давньовісньонімецькому *gimeinida* («спільність»), середньовісньонімецькому *gemeine* чи *gemeinae* («спільна власність», «причетність», «участь»))²⁴. У своєму змістовному

²³Згідно зі словником братів Грім, слово *Gesellschaft* з часів Середньовіччя і до XVIII століття означало стосунки між *Gesellen* – членами почету чи дружини, які супроводжували знатних людей у подорожах, на війні та вдома. Крім того, воно означало товариство, союз, братство, корпорацію, орден (духовний або світський), політичну миску і церковну общину, об'єднання (*Gesellung*) і соціальність (*Geselligkeit*) – не в останню чергу у значенні суспільства взагалі (спочатку розмежованого за станами, потім відкритого для буржуазії утворення, але у будь-якому випадку «гарного») [343].

²⁴На думку дослідника О. Грицанова переклад терміну *Gemeinschaft* як «спільність» більш точний та коректний з філософської, а крім того, і більш адекватний із соціально-філософської точки зору. У німецькій мові існує низка термінів, які перекладаються (поза сталими виразами) як «община»: *Gemeinde*, *Gemeinwesen*, *Gemeinschaft*. Однак, наприклад, у порівнянні із соціально-історичним словом «*Gemeinde*» (община, місцеве самоуправління, церковна община, парафія) поняття «*Gemeinschaft*» більш загальне: 1) спільнота, єдність, єднання, співдружність, співтовариство, зв'язок, спілкування; 2) суспільство, об'єднання. У порівнянні з «*Gemeinwesen*» (колектив, комуна, община, суспільство) термін «*Gemeinschaft*» робить акцент не просто на спільному як сутності, загальній справі, благові, а ще і фактові загального, даного як єдність, єднання. Таке значення слова «*Gemeinschaft*» дає підставу перекладати його не як «община», а саме як «спільнота», тобто те, що об'єднує різні конкретно-історичні види общин (включаючи у це загальне поняття

значенні *Gemeinschaft* означає «*social relationship based on affection or kinship, an association or group of individuals sharing common beliefs, attitudes, and tastes; a society or group characterized by a strong sense of common identity, personal relationships, and attachments to various concerns*» [338]. Інакше кажучи, *Gemeinschaft* втілює в собі модус соціальних відносин, інтеграцію, що ґрунтуються на духовних аспектах зв'язаності – почутті прихильності, спорідненості, відчутті спільної ідентичності, причетності, спільності поглядів, переживань, які формують унікальний стан колективної єдності, духу народу. У зв'язку з цим, Г. Шпет писав, що дух народу є те, що спільне (*gemeinsam*) у внутрішній діяльності усіх індивідів народу (*allen Einzelnen des Volkes*) як за змістом, так і за формою; або: «*спільне у внутрішній діяльності усіх індивідів*» (переклад автора) [248, с.148].

Світ *Gemeinschaft* і світ *Gesellschaft* – два різних космоси, орієнтовані якісно різні модуси та принципи розвитку і функціонування, два полярні типи соціальних відносин: безпосередня, емоційна, духовно фондована *κοινωνία* (*communitas, Gemeinschaft*) і опосередковане формалізованими інститутами, раціональне, прагматичне *society* (*Gesellschaft*). Підкреслюючи таку протилежність Б.Бергер зазначає, що «спільнота – це традиція, суспільство – зміни. Спільнота – почуття, суспільство – раціональність. Спільнота – жінка, суспільство – чоловік. Спільнота – тепле, вологе, сокровенне; суспільство – холодне, сухе, формальне. Спільнота – це любов, суспільство – це бізнес» [267, р.324]. Єдиною об'єднуючою умовою тут виступають структурні елементи організації, одиниці соціальності – соціальні зв'язки та їхні учасники, але змістовне і функціональне наповнення – кардинально відмінні.

Тобто *Gemeinschaft* являє собою унікальний модус духовної єдності, цілісності, характер спілкування, в якому переважає потенціал і цінність спільного над приватним, індивідуалізованим (спільна мова²⁵, спільна культура, спільна історична спадщина, спільна власність), тобто в цілому домінує установка на цілісність соціального. Така форма відносин зберігає себе у сім'ї, трудовому

родову общину (*Geschlechtsgenossenschaft*), сільську общину (*Dorfgemeinde*), сільську громаду (*Markgenossenschaft*), міську общину (*Stadtgemeinde*), а також християнську общину (*kirchliche Gemeinde*) чи церкву [194].

²⁵Тобто спільне говоріння (пор. у давньоверхньонімецькій *meinan* — «сказати», «радитися», відповідально говорити в «колі» спільноти, тобто радити).

колективі, релігійній та сільській общинах²⁶. Евристичний потенціал *Gemeinschaft* виходить за межі матеріального світу, вірніше він не обмежується ними, жорстко структурованими, фіксованими критеріями повинного та можливого, як в *Gesellschaft*. Це утворення означає непов'язані з фізичними критеріями «форми спільного життя, спільного буття». Так сакральна мова християнської теології і церкви говорить про «спільність святих» чи, метафорично розширюючи значення слова за межі людського роду, про спільність людей з Богом. Але і профана мова науки використовує дане поняття, застосовуючи його до більш згуртованих груп чи об'єднань у людському співжитті, тим самим наділяючи його унікальною природою (наприклад, сімейні та дружні стосунки, стосунки між учителем та учнями у ремеслі, мистецтві чи духовних практиках, а також спільноти релігійного характеру). Звідси з лінгвістичної та соціально-генетичної точки зору розвивається те «у вищій мірі емпатичне значення слова «спільність», «спільнота», яке отримує зміст найвеличнішої цінності, що й відрізняє його термінологічно від поняття «суспільство» (*переклад автора*) [180, с.134].

З точки зору соціально-філософської рефлексії зазначена полярність категорій, що характеризують різні інтеграційні моделі: людські стосунки, взаємодію, форми спілкування, супроводжується культурно-історичним контекстом цього часу. У XVIII столітті структура європейських і у першу чергу західноєвропейських суспільств зазнала якісних змін²⁷. Розширювалась торгівля та рух

²⁶Варто уточнити у зв'язку з цим, що поняття «спільнота» (*Gemeinde* — колектив мешканців села) виступає старовинним позначенням слова «спільність» (порівняйте, наприклад, у Лютера: «...усієї общини (*gemeine*) дітей Ізраєлевих») [96]. У своєму традиційному зв'язку з «общиною», «спільнотою» являє собою асоціативні відносини між особами на основі їхнього спільного володіння майном. Цьому сприяє також поняття *Gemeinheit*, яке сформувалося в давньому німецькому праві та вживалося до XVIII століття замість *Gemeinschaft* (частково тотожне *Gemeinde* (порівняйте у Шиллера: «ці привілеї общин – «*diese Privilegien der Gemeinheiten*»)). Останнє означало неділиме спільне майно, спільна власність, яка об'єднувала людей на основі володіння нею («альменда») [180].

²⁷До XVII-XVIII століть у господарському житті Європи панувало цехове ремісничке виробництво сформоване на основі структурно невеликих майстерень. Уже у XVIII столітті меркантилістична політика абсолютних монархів сприяє занепаду ремісництва, спираючись на мануфактурне виробництво великих підприємств, перш за все текстильної індустрії. На базі мануфактур були проведені докорінні удосконалення, що сформували стратегію товарного виробництва. Так перша промислова революція

товарів, безпека торговельних шляхів стала більш гарантованою. Починаючи з міст, прискорено йшло формування господарської мережі. Державно-політичною реакцією на посилення «дальніх» (у термінології Д.Юма) зв'язків став монархічний абсолютизм, який виробив адміністративні заходи для організації великих суспільних груп. Авторитет таких організаційних принципів, як сім'я та община, був підірваний.

Реальний суспільний розвиток, що призвів до переваги «дальніх» відносин у європейських суспільствах, проходив в двох напрямках: *господарському* (первинному) та *політичному* (вторинному). У господарському напрямку він призвів до науково-технічних революцій Нового часу, у політичному – викликав лібералізацію та демократизацію абсолютних монархій. Формування капіталістичної системи відносин і тотальність впливу політико-правових інститутів, що актуалізується у зв'язку з цим, об'єктивують заявлену Просвітництвом проблему соціального порядку. Очевидність формування нового типу соціальності, що конструювалася на прагматичних мотивах конкуренції та особистого інтересу, відсутність традиційних ціннісно-нормативних скріпів стабілізації цілісності соціальної системи, зростаюча атомізація суспільних відносин відкривають для світу «соціальне питання», наділяючи його онтологічним статусом. Як писав в зв'язку з цим В. Беккер, «у світ прийшло «соціальне питання», пом'якшення якого було зайняте наступне століття» (*переклад автора*) [23]. Така констатація закріплюється в соціально-філософському дискурсі у необхідності пошуку методологічних підстав активної концептуалізації проблеми соціальної цілісності. Шлях до сучасного індустріального суспільства став по суті шляхом до формації, у якій переважали формалізовані

викликала великі соціальні зміни Нового часу, що стали прямим наслідком саме машинного перетворення способу виробництва. З появою робочих машин, парової машини, яка працювала в якості двигуна, механізмів трансмісії, з'явився на світ сучасний індустріальний тип виробництва. Він детермінував розвиток капіталізму і створив новий клас – промислових робочих. Чисельність населення міст бурхливо зростала. Такі англійські міста, як, наприклад, Манчестер, Бірмінгем і Шеффілд виростили за сорок років - з 1801 по 1841 рр. - відповідно з 35.000 до 350.000, з 23.000 до 180.000 і з 46.000 до 110.000 мешканців. Загальна чисельність населення Європи за століття - з 1750 по 1850рр. - зросло приблизно 140 до 260 мільйонів чоловік. Будівництво залізниць, починаючи з 1820р. знаменувало нову еру в галузі транспорту. У єдності з технікою зросло значення науки. Ринки розросталися не тільки у межах кожної з держав, але і між ними, що й призвело до формування світової торгівлі [23].

«дальні» зв'язки. На цьому фоні особливо актуальними стали дослідження, присвячені аналізу природи соціальності, її можливих перспектив та тенденцій розвитку.

Однією з найбільш фундаментальних робіт присвячених аналізу опозиції *суспільства* та *спільноти*, *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*, стало дослідження Ф.Тьонніса «Спільнота та суспільство» [347], перше видання якого (1887 р.) мало недвозначний підзаголовок «Розгляд комунізму та соціалізму як емпіричних культурних форм»²⁸ [23].

Згідно з автором, поняття «спільнота, спільність» та «суспільство» – діаметрально протилежні форми людської зв'язності. Дослідник усіляко підкреслює істотну відмінність між *Gemeinschaft* та *Gesellschaft*, яка доходить в «громадянському суспільстві до протиріччя». Ця відмінність, прийнята в якості аналітико-дескриптивного інструментарію соціального дослідження («ідеальних типів» за термінологією М. Вебера)²⁹ характеру людської соціальності, базувалась по суті на юмівському розрізненні між «ближньою» та «дальною» сферами людських стосунків та орієнтацій, і побудована, на думку В. Беккера, на центральній частині моральної філософії Д.Юма. Поняттям *Gemeinschaft* Ф.Тьонніс позначає стійкі та довготривалі форми колективного життя, що не засновуються навмисно, а формуються історично, природно та орієнтуються на досягнення спільних цілей, загального блага для усіх, хто бере участь у цьому колективному житті³⁰. Ця сутнісна

²⁸Підзаголовок «Основні поняття чистої соціології» отримало друге видання роботи, яке вийшло у 1912р., де мова йшла про основні соціально-філософські категорії [23].

²⁹Поняттям «ідеальний тип» М. Вебер постулює загальний методологічний підхід, в межах якого моделюється ідеальна картина (у випадку спільноти та суспільства – це міжлюдські стосунки), щоб виділити характерні риси соціальних дій. Усяка соціальна дія, яку можна засвідчити суспільно-історично, може лише приблизно відповідати ідеально-типовому опису.

³⁰Як і більшість його сучасників, Ф.Тьонніс спочатку апелює до соціальної суті людської природи, через аналіз якої й намагається розкрити зміни у характері та формах суспільної природи, унікальність механізмів її інтеграції. Результатом подібних пошуків стає вияв у соціальній природі індивіда основного механізму його активності – єдності почуттів, потягів та потреб, що реалізуються у певному типі відносин. Пусковим важелем даного аспекту індивідуальної природи, на думку Ф.Тьонніса, виступає воля – сутнісна та вибіркова. Співвідношення форм останньої та перевага кожної з них у процесі культурно-історичного розвитку і впливає на встановлення певного типу асоціативності – соціальності *Gemeinschaft* чи *Gesellschaft*.

воля, що відображає психологічну реальність природи людини, ґрунтується на почуттях довіри, підтримки, турботи, любові. Саме останні й «запускають» активність індивіда, виступаючи у той же час стабільною скріпою його взаємодій та колективної цілісності.

Сутнісна воля та соціальні зв'язки продукують спільну форму соціальності («Gemeinschaft») – живий, цілісний організм, від початку властивий природі людини. Тут усе органічно та природно: власні інтереси підкорені спільним, функціонують ті механізми організації спільного життя, котрі не суперечать психологічній реальності індивіда. Отже, забезпечуються умови гармонійного співіснування, що реалізується у відповідних механізмах розподілу праці, пануванні (орієнтованому на керівництво та послуху за принципом сімейних відносин), зовнішньо та внутрішньо орієнтованому характері виробничо-господарської діяльності. Мова йде перш за все про традиційні форми колективного життя (у першу чергу про сільську общину), вихідною моделлю якого виступає сім'я. Усяка сімейна структура складається з ієрархії ступінчастих позицій батька, матері та дітей. Більш широкі сімейні союзи об'єднують родичів. Далі формується клан, що складається з декількох великих сімей, пов'язаних між собою родинними відносинами, де як правило зв'язок сходять до одного спільного батьківського предка.

Типові для спільноти міжлюдські відносини базуються на «природній» моралі³¹, загальних цінностях, нормах та ідеалах, тут усі пов'язані не стільки кровноспорідненими, скільки духовними узами. Тому життя общини унікально організоване та впорядковане. Воно не вимагає зовнішнього контролю чи втручання з боку держави. Ф. Тьонніс розрізняє політичні, суспільні та господарські форми спільнот. З точки зору політичного панування це ієрархічні порядки, які складаються в історії переважно як патріархат. Із суспільної точки зору це об'єднання на основі спільної традиції та спільної релігії, що є виразом невичерпності та незнищенності сімейної моралі, укоріненої у біологічному відтворенні. З господарської точки зору мова йде про «комунізм», тобто спільноту господарів та трударів, що не знає приватної власності. До «комуністичної» моделі сім'ї відноситься особлива антропологія, згідно з якою людина не є індивід серед інших індивідуумів, що має рівні з ними права, а індивідуальний носій

³¹Вислів «природне» означає, за Ф.Тьоннісом, що сімейні відносини у кінцевому результаті підкорені біологічному відтворенню.

соціальної ролі. Дослідник відзначає, що «життя у спільноті означає спільне володіння та користування спільними благами. Зв'язок по «полю та двору» обумовлює концентрацію господарського життя навколо «вогнища й столу»» (*переклад автора*) [23].

Продовжуючи соціально-філософську рефлексію, автор констатує, що в свою чергу Gesellschaft походить від Gemeinschaft, виростає з нього та тримається на ньому в якості похідного. Тобто, суспільство виростає із спільноти³². Це цілком штучне утворення – виборча воля, призначення якої не у тому, щоб дбати про спільні інтереси, але задовольняти приватні егоїстичні інтереси тих, хто вступає у такого типу «асоціації». Тут «мислення бере на себе роль господаря: воно стає тим богом, який ззовні починає рухати косну масу» (*переклад автора*) [199, с.163]. На основі дихотомії «почуття-розум» у аналізі природи соціальності – спільноти та суспільства – Ф. Тьонніс робить спробу компаративного аналізу характеру і трансформації двох її типів.

Gesellschaft – дітище Модерну, в рамках якого інтенсивно розвиваються капіталістичні відносини, відбувається розподіл праці, актуалізуються процеси індустріалізації, виникає бюрократичний державний апарат, а вищою цінністю стає критичний розум. Розвиток «пізнавального розуму», як домінуючої характеристики соціальності епохи Модерна, трансформує ціннісне значення, а за цим і характер потреб індивідів. Чуттєве сприйняття реальності замінюється раціональним пізнанням, розподіл праці стає усе більш складним, довіра як основа відносин спільноти, заміщується раціональним обміном – найбільш діючим інтеграційним механізмом, суспільною цінністю та благом, що формує спільну згоду. У результаті спостерігаються тенденції послаблення соціальних зв'язків,

³²Ф. Тьонніс робить вибір на користь «спільноти» (*общины* – термін за джерелом), а не «співсуспільства» (*сообщества*) з тої причини, що останнє етимологічно пов'язане зі словом «суспільство» (*общество*). Воно походить від нього шляхом додавання префікса *спів-* (*со-*): «співтовариство» ніби має на увазі первинність «суспільства» (*общества*), яке на певні стадії своєї еволюції dorостає до більш високої форми – «співсуспільства» (*сообщества*), за аналогією того як «дружба» dorостає до «співдружності». А.Грицанов наводить приклад такої еволюції, де виникає об'єднання «*europaische Gemeinschaft*» – «європейське співсуспільство» («европейское сообщество»). Але якщо у сучасному геополітичному контексті такий переклад слова «*Gemeinschaft*» може мати місце, то в контексті консервативної соціальної філософії Ф. Тьонніса, орієнтованої на фундаментальні цінності, ні [194].

індивідуалізація стратегій та практик побудови біографій. Поле взаємодії індивідів стає конкурентним, а сфери діяльності та влади – суворо структурованими та тотально контрольованими. Це реальність формалізованих відносин, егоїстичних зв'язків корисливого обміну, особистого зиску, що суперечать спільнотній природі людини.

Результатом такої трансформації базових компонентів природи соціальності і стає модифікація її форм – із *спільнотної (общинної) на суспільну*. Суспільство конституюється як «абстрактний розум, якому за своїм поняттям причетна усяка розумна істота, оскільки воно мислиться як один і той же і у велінні, і у дії його суб'єкт, який пізнає об'єктивні відносини, тобто мисляча у поняттях людина» (*переклад автора*) [199, с.73]. Спираючись на домінуючий компонент нового типу соціальності – розум (інтелект), суспільство здобуває ті ж характеристики, що й направляюча його виборча воля – калькулюємість, конкурентність, раціональність. Характерною ознакою «суспільного» є принцип договору та обміну, що закладають умови формування буржуазного суспільства, де, слідуючи логіці А. Сміта, «кожна людина – купець», де формується можливість порівнювати предмети як «товар» (можливість порівнювати виражається у існуванні грошей як міри обміну). Ці економічні принципи охоплюють і сферу людських стосунків, які перетворюються у конкурентне середовище «суб'єктів у стані конфлікту з усіма». Ф. Тьонніс застосовує тут трактовку К. Маркса, власне теорії додаткової вартості розкрити у його першому томі «Капіталу»: фабрикант, що володіє капіталом, є покупцем та користувачем «товару робочої сили», такого виняткового товару, який один має властивість виробляти більшу вартість, ніж та ціна, у яку обходиться його утримання та експлуатація. Купці як капіталісти тому і є природними власниками та володарями суспільства, що існує з їхньої волі. Визначаючи перспективу ситуації сучасного суспільства, дослідник виходить із марксистського поняття класів. Саме зародження класових протиріч і слугує вираженням «суспільної» нерівності, що породжує об'єктивну тенденцію суспільства до соціалістичного перетворення [23]. Направлені інтересом соціальні зв'язки, що формують у якості ідеально-типової моделі відносин Модерну цілераціональні дії, втрачають свою початкову природу.

Незважаючи на те, що Ф. Тьонніс підкреслює нормативний характер опозиції *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*, надаючи останнім форму ідеально-типових конструкцій, тим не менше він наполягає

на їх сприйнятті не лише в цій якості, але й як форм культурно-історичного життя, що змінюють одна одну. У історичній реальності завжди існує змішання *спільнотних* та *суспільних* відносин. Вирішальною виявляється домінанта одно з типів у змішаному суспільно-історичному відношенні, тобто або перевага спільноти над суспільством, або навпаки. Тому у кінці своєї роботи він дає начерк теорії суспільної динаміки, що описує шлях від спільноти до суспільства, зазначаючи, що увесь рух може бути усвідомленим як тенденція від первинного (простого, сімейного) комунізму та породженого ним (сільського і міського) індивідуалізму, до незалежного індивідуалізму (великих міст), та наступаючого за ним (державного і міжнародного) соціалізму [23].

Аналізуючи протиріччя, що виникають всередині етосу соціальності Модерну – *Gesellschaft*, і ностальгуючи за теплом людяності *Gemeinschaft*, Ф. Тьонніс ставить питання про фактори подібної трансформації, умови організації та механізми регуляції, підтримки цілісності, порядку організацій. Відповідь філософ знаходить у самій природі соціальності та конструюючих її аспектах. Досліджуючи традиційну соціальність (общинну), де основною об'єднуючою умовою виступають творчі людські почуття – *довіри, єдності*, що формують стійкі духовні зв'язки, Ф. Тьонніс виводить механізм її організації. Об'єктивуючись у спільнотних відносинах за допомогою традиційних умов регламентації порядку, орієнтованих на силу авторитетів (традиції, віри, духа), доброзичливість та співучасть, і підкріплюючись тривалим та замкнутим характером спільного проживання, ці творчі установки трансформуються в *умову спільнотної інтегрованості – консенсус (consensus)*, який *забезпечує взаємоспямованість соціальних зв'язків*. Ця духовна скріпа пронизує усю систему спільнотних відносин, формуючи певну спадкоємність, у якій спільність крові трансформується у спільність духу, і далі в спільність місця. Так конструюється найвища форма людської спільноти, зв'язана духом причетності у просторі, часові й культурі – *єдність душ, воля, світобачень*, що конструюються в умовах общинної культури. Тому, незважаючи на форму спільнотних відносин (сім'я, трудовий колектив, село, дім), це духовна єдність виступає головною умовою їхнього розвитку, оберігаючи від розривів природних органічних зв'язків. І навіть якщо такий момент настає, вона зберігає та інтегрує репрезентативні частини цілого у єдності

за рахунок культурної спадкоємності і збереження духовних зв'язків. Таке збереження і розвиток забезпечує спільноті самовідтворення та самоінтегрованість існування.

Вплив культурної традиції з усім її багажем соціальних знань, спрямованих на збереження, розвиток та трансляцію соціального досвіду співучасті, природну репродукцію соціальності, обривається в рамках історичного прогресу, коли розвинутий на основі пам'яті розум починає переважати над почуттями (духом спільноти). *Розвиток інтелекту, в основі якого лежить власний інтерес, стимулює виникнення нової форми соціальності – суспільство («Gesellschaft»), в рамках якого інтелектуальне «мислення бере на себе панівну роль, стає богом» [199, с.163].* Культивація «пізнавального розуму» змінює характер потреб та цінностей людей. Інтуїтивне пізнання реальності змінюється раціональним, розподіл праці стає усе більш складним, довіра як основа спільнотних відносин заміщується прагматичним обміном. Внаслідок цього, тенденція до індивідуалізації як вияву егоїстичних споживацьких мотивів людини зростає, ослаблюючи духовні зв'язки з оточуючим світом. Як зазначав Ф. Тьонніс, «подібно до того, як індивідуальна сутнісна воля породжує безпосередньо сам процес мислення та вибірккову волю, яка прагне придушити першу, зробивши її залежною від себе, – так у історичних народів ми спостерігаємо процес розвитку суспільства та суспільних утворень за допомогою вибіркової волі з первинних форм життя та індивідуальних вольових образів: з *культури народності – у цивілізацію державності» [347, р.243].*

Дослідник акцентує увагу на цьому переході, як спотворенні екзистенціальних умов соціальності та формуванні цивілізованих політико-економічних відносин, простежуючи логіку їхнього розвитку. Поява сильних свавільних фігур (князів, феодалів, царів, служителів культу), які спочатку економічно та соціально залежні від общини, тобто волі народу, призводить до закріплення їхньої могутності у формуванні економічного панування, завойованого великими торговцями, що підкорюють собі робочу силу нації. Причому найвищою з цих форм панування, на думку Ф. Тьонніса, є планомірне капіталістичне виробництво чи велика промисловість. Тому умови національного єднання закладаються у межах капіталістичного виробництва. Основною силою останнього є раціоналізований торговий клас, політизований за своєю природою. Слідом за ним усе

більш цивілізованими стають і усі інші стани та увесь народ, зміна статусу якого робить його гарячковим та непостійним.

Паралельно зі змінами у соціальному порядку відбувається поступова політизація права: чистий контракт стає основою усієї системи, а державна воля усе більше звільняється від традицій та віри відносно її основоположної ролі. Таким чином, право в кінцевому результаті спирається не на звичаї і є правом природним, а тільки на закон і стає уже продуктом політики. Тепер у якості діючих одиниць існують лише держава з її інститутами та індивіди – замість природно утворених спільнот, общин, етнічних та релігійних спільностей. І так само, як ці спільноти визначали характер людей, так тепер міняється і він, пристосовуючись до нових довільних правових установ і втрачаючи ту опору, котра раніше ґрунтувалася на звичаях і переконаннях у те, що вони непорушні.

Під впливом цих змін якісно змінюється духовне життя – воно позбавляється сакральності. Ф. Тьонніс вказує, що «раніше людина вірила у незримих істот, духів, богів, тепер вона звернулася до пізнання видимої природи. Релігія, що виникає з глибин народного життя, поступається науці, що бере початок з глибин розумно усвідомленого. Релігія безпосередня та за своєю суттю моральна, оскільки вона безпосереднім чином співвідноситься з тими тілесно-душевними узами, які пов'язують цілі покоління людей. Наука ж отримує своє моральне обґрунтування лише через спостереження законів людського співжиття, намагаючись вивести звідси привила його довільного та розумного порядку. І спосіб мислення окремих людей поступово усе менше визначається релігією, а усе більше – наукою» [347, р.244].

Отже, хід роздумів дослідника полягає в описі моменту переходу від авторитету традиції до авторитету цивілізації³³, точки розриву

³³Незважаючи на загальну інтелектуальну ейфорію епохи Нового часу, криза прогресистських ілюзій почалася разом із їхньою активною пропагандою. Великий етноісторичний матеріал, отриманий в «епоху подорожей», що засвідчував різноманіття культурних традицій поза Європою, уже наприкінці XVIII - початку XIX ст.ст. призводить до необхідності розмежування феноменів культури та цивілізації. Той факт, що цілі їхнього розвитку кардинально різняться, стає очевидним, і саме це примушує дослідників знову й знову повертатися до проблеми. Тому уже наприкінці XIX ст. формується традиція протиставлення культури та цивілізації як сфери духовної матеріальному. За культурою закріплюється сфера духовних цінностей (Г. Ріккерт, В. Віндельбандт, В. Дільтей, О.Шпенглер, П. Сорокін, М. Бердяєв), а

впливу духовної культури, підміни живої природи спільнотних зв'язків, уніфікованою раціональною системою капіталістичного виробництва, раціонально-правовими відносинами, тотальністю авторитету державної влади і науки. У цих умовах спотворюється значення і роль фундаментальних установок людського життя – любові, довіри, свободи, творчості, культурного розвитку, змінюється сам вектор соціального розвитку.

Досліджувана пара категорій Ф. Тьонніса відіграла провідну роль у розвитку соціальної філософії ХХ ст. По суті, закладалася нова методологічна парадигма, спрямована на інтроспективний аналіз природи соціальності в її індивідуальному та соціальному зрізах поза впливом політичного контексту. На перший план у дослідженні феномену починає виходити соціокультурний аспект соціальності, ставлячи під питання політичність аристотелівського громадянина. На розрізненні основних понять «спільнота» та «суспільство» ґрунтують свої інтенції Е. Трельч та Е. Дюркгейм. Зокрема останній у ракурсі аналізу тьоннісівської опозиції суспільство-спільнота концептуалізує проблематику соціальної згуртованості – *солідарності* [92]. В межах роботи «Про поділ суспільної праці» заявлена проблема трансформується за Е. Дюркгеймом у відносини двох типів соціальної солідарності: «механічної» (архаїчної), яка зберігається в умовах спільнотних відносин та «органічної», що характеризує життя у міських агломераціях за типом *Gesellschaft*. І хоча Е. Дюркгейм не вважав, що ці два типи солідарності повністю виключають одна одну, його, як і Ф. Тьонніса, турбували крайнощі сучасного індивідуалізму, соціальна аномія, що продукували соціальний безлад, викликаний повною втратою здатності до співпраці заради спільного блага. Пізніше до даної методологічної лінії приєдналися Ф. Хайек, зі своєю теорією сучасного соціального розвитку в значенні розвитку до «*extended order*», К. Поппер з основоположним розрізненням «відкритого» та «закритого суспільства», а також Ю. Хабермас у своїй історико-філософській моделі почасового системного повороту.

Незважаючи на багаточисельні конотації поліспектральності соціального у соціально-філософській традиції Модерну, сфери

за цивілізацією – матеріальних, технічних, політичних (А. Вебер, Е. Шпрангер, М. Шелер). Особливо чітко дана традиція закріпилася в науковому дискурсі після виходу роботи німецького культуролога А. Вебера «Вибране: криза європейської культури».

соціально-політичного і комунального залишаються практично тотожними. У зв'язку з цим, аналізуючи трансформацію соціальної думки, Р.Нісбет відзначає, що остання «більше, ніж яка-небудь інша наукова дисципліна у ХХ ст., надала перевагу поняттю соціального. Але тут важливо наголосити, що майже завжди референтом соціального було комунальне. *Communitas*, а не *societas* з його безособовими конотаціями, є етимологічним джерелом вживання слова «соціальний» у соціологічних дослідженнях особистісних властивостей (*personality*), спорідненості, економії та суспільного устрою (*polity*)» [336, р. 56]. Інакше кажучи, дослідницьким контекстом концептуалізації феномену суспільства в епоху Модерну виступає не стільки необхідність аналізу його природи і походження, скільки пошук відповідей на актуалізований виклик часу: як можливе суспільство в умовах дисфункціональності, кризи? Як можливе спільне співіснування, розвиток колективності, досягнення та збереження соціальної цілісності? Які механізми забезпечують функціональність соціальності?

Ці питання стають особливо очевидними на фоні зростаючих загроз «ближнім» зв'язкам і актуалізації «дальніх» сфер – галузі ринкової економіки, держави та науково-технічної цивілізації, в межах яких, на думку В. Беккера, «господарська доля людини з тих пір, як сама вона перетворилася в об'єкт ринкового процесу, стала значною мірою залежати від руху цін, який у своїй анонімності регулює ринок, ніж від праці її власних рук» (*переклад автора*) [23]. Дослідник відзначає, що ми прагнемо до гармонії, навіть якщо змушені зазнавати на собі протиріччя нашої соціальної природи, тобто протиріччя між «співсуспільним» та «суспільним» елементами. Туга за гармонією завжди означає тугу за домінуванням співсуспільного над суспільним [23].

Дивно, але саме методологія суспільства Модерну, яка відтворила ідею надпрагматичності (або надінструментальності) людських мотивів у соціальних відносинах, розкрила природу общинної цілісності. Рефлексувати спільноту (відрізняючи її від суспільства), шукати невидимі скріпи соціальності стало реальною необхідністю у тій мірі, у якій дослідник усвідомив, що у людських взаємодіях присутнє «щось більше», сакральне, ніж реалізація егоїстичних інтересів, особистого зиску. Стає очевидним, що індивідуальні прагматичні інтереси не здатні вирішити питання інтегрованості

соціальних відносин, долати розрізненість індивідуалістів. У свою чергу, спільнотність, що визначає природу, сутність традиційної соціальності – феномен, що потребує більш якісного, глибинного аналізу. Користуючись мовою І. Канта, склалася ситуація, коли спільноту можна було б вважати трансцендентальною умовою уявлень про суспільство як про Ціле. Але складність полягала у тому, що у соціальних теоріях умова таких уявлень часто невід’ємна від їхнього змісту³⁴.

Таким чином аналіз природи соціальності, необхідність концептуалізації феномену суспільства-койнонія (спільноти) стає в один і той же час, як наслідком кризи держави-нації³⁵, та і умовою її подолання. У цих умовах спільнота набуває статусу феномену, чії потенційні можливості оцінюються достатньо високо у вирішенні питання соціального порядку, цілісності. Інакше кажучи, зростання інтересу до концептуалізації феномену спільноти, пошук інтеграційних моментів природи соціальності в умовах розпаду традиційного порядку, стає відповіддю на кризу раціонального проекту суспільства-держави Модерну.

³⁴Як уже зазначалося, достатньо довгий час актуальної необхідності досліджувати різницю між спільнотою та суспільством не існувало. Аж до межі XIX–XX століть ці поняття використовувалися як синоніми. У зв’язку з цим, Дж. Десанті відзначав, що для думки раннього Модерну поняття «спільнота» та «суспільство» були фактично взаємозамінними: спільнота означала соціальну сферу «життєвого світу», світу повсякденного життя. Така взаємозамінність може бути помітна в ідеї громадянського суспільства. До кінця XIX ст., за твердженням Е.Дюркгейма, не було зрозумілого визначення соціального як реальності *sui generis*. Під суспільством розуміли громадянські узи, які могли відносити до економічних відносин на противагу політичним. Громадянське суспільство могло бути також визначене у термінах спільноти (*common bond*), чи спільності (*community*). Спільнота, таким чином «не означала просто традицію, але соціальні зв’язки подібні до тих, що утворюються всередині суспільства з ринковими відносинами чи завдячуючи буржуазній культурі» [281, р.2].

³⁵Мова йде перш за все про кризу раціональної свідомості Модерну, про що, до речі, пише Ф. Анкерсміт [7].

1.3 В пошуках втраченої цілісності: спільнота як *condition humaine*. Дискурс сучасності

«Спільнота» може бути цілком відповідним словом, щоб описувати з його допомогою існуючі види відносин, а також цілком відповідним словом, щоб описувати альтернативні види відносин. Але, можливо, найважливіше те, що на відміну від інших соціальних термінів (держава, нація, суспільство і т.д.), його, мабуть, ніколи не вживають без схвалення (*it seems never to be used unfavourably*), і йому ніколи не протиставляють ніякий інший позитивний або розрізняючий термін.

Р. Вільямс

Ідеї *суспільства* - *community* набуває особливої актуальності у другій половині ХХ ст. у зв'язку з об'єктивною детермінацією – розмиванням суспільної солідарності, деформацією порядку, який поглиблюється під впливом реалізації тотального проекту. Тотальність продуктів модерної реальності, негативний досвід культу держави, комерціалізація сфер повсякденного життя людини, поставили під питання цілісності доби сучасності, активізувавши теоретичні пошуки альтернативних тотальній соціальних моделей інтеграції. Спільним підґрунтям дослідницьких пошуків стала критика держави та відчуженість форм соціальності, які особливо активно виявляли себе в контексті зростаючої індивідуалізації західного суспільства, роздроблення суспільних структур на безліч егоцентричних «бульбашок піни» (в термінології П. Слотердайка). В умовах такої ситуації особливої популярності набувають соціально-філософські дослідження, присвячені потенціалу общинної інтеграції, закладені потенціалом дослідницького проекту *Gemeinschaft*.

У зв'язку з цим, відзначаючи зростаючий інтерес на межі ХХ–ХХІст.ст. до теми *спільнотної інтеграції* (общини, спільності), З. Бауман у своїй роботі «Спільнота: у пошуках безпеки в небезпечному світі», пояснює прагненням людини знайти притулок від невизначеності та небезпеки сучасного світу – світу, який «звільнив суб'єкта» від попередніх станових, конфесійних, тобто традиційних орієнтирів, надавши можливість самостійно обирати прийнятний спосіб життя. У цій ситуації невизначеності дослідник застерігає людство проти спроб вважати бажане за дійсне. Пошуки «своєї» спільноти, реальної чи сфабрикованої стають реальним шансом знайти себе, але у той же час можуть загрожувати появою тенденцій соціальної винятковості. Дослідник зазначає, що за привілеї бути у спільноті приходиться платити. І ця ціна нешкідлива і навіть не помітна,

поки спільнота залишається мрією. Але за неї приходиться платити свободою, яка може називатися по-різному: «автономія», «право на самоствердження» чи «право на те, щоб бути собою» [263]. Важко не погодитися з подібною точкою зору, оскільки поняття «спільнота», «община» стає реальним методологічним підґрунтям дослідження характеру та потенціалу сучасних соціальних відносин, модусом подолання кризи раціоналізму та з'ясування природи соціальності, її можливостей та перспектив розвитку. Дана методологічна традиція пошуку підстав для цілісності у характері спільнотних відносин, реалізує себе перш за все у *комунітарній теоретичній перспективі*.

1.3.1. Комунітарний вимір соціальної цілісності

Сучасні звичаї. Залатана цивілізація. Хворий світ ... Втрата традиційних символів західної культури ... Немає реальності, незалежної від незацікавленого спостерігача. Немає об'єктивної істини або істин, якими можна поділитися. Немає єдиної шкали цінностей. Немає норм, відповідних людській природі ... Немає меж між раціональним і ірраціональним, нормальним і ненормальним ... Семантична деградація: прірва між словами і смыслом. Соліпсизм. Немає нічого, що могло б дисциплінувати наші емоції. Немає твердого коріння в домашньому або цивільному ритуалі. Життя без зразка, без мети, без значення. Все - підробка.
Х. Ферчайлд

Неоднозначні наслідки модернізації, які розширили права та свободи особистості, підвищили зміст та якість індивідуального життя, спричинили разом з тим цілий ряд змін, що загрожують цілісності соціального, його порядку, руйнують комунітарну структуру суспільства. У цьому факті більшість представників консервативної течії соціальної філософії вбачали закономірний результат індивідуалістично орієнтованої просвітницької філософії, що створила інтелектуальні передумови для «звільнення особистості» та зруйнування цілісності світу. Питання про перспективу соціальності набуває все більшої популярності та затребуваності. Як примирити амбівалентні тенденції реальності – з одного боку, до роз'єднання (індивідуального та соціального), а з іншого – до взаємозв'язку, єдності світу? Як гармонізувати розрізнений світ?

Ці питання, розташовані у площині соціального виміру, були детерміновані соціально-економічними і політичними

«досягненнями» Модерну. Мова йде перш за все про інтенсивний розвиток капіталістичних відносин, які усе більше розширюють ринкові права та свободи людини, з одного боку, та нівелюють цінність традиційного, духовного, актуалізуючи вагу матеріального, з іншого; а також про практику тотальної репрезентації влади, що конститує себе у досвіді тотальних режимів нацизму та комунізму сучасної епохи. Дана ситуація стає фоною у розвитку європейської соціальної філософії, в межах якої питання про можливі підстави соціальної цілісності упиралися в тотальність політичного, що визначала модель та характер співіснування людей³⁶ [316].

Таким чином, маркером сучасного філософського дискурсу стає проблема тотальності, детермінуюча пошук шляхів запобігання небезпеці всепоглинаючого усупільнення, атомізації будь-яких форм спів-буття, втрати індивідуальної свободи. Очевидно, що сутність процесів, які відбуваються у сучасному суспільстві, на думку З. Баумана, це, перш за все, «індивідуалізація суспільства та тісно пов'язана з нею фрагментація соціальної та політичної дійсності, включаючи фрагментацію соціально-політичної поведінки кожної окремої людини» (*переклад автора*) [21, с.243]. Зворотній бік цих процесів фрагментації полягає, на думку дослідника, в глибокій ерозії системи інститутів, пов'язаних з колективною соціальною та політичною дією, у кризі громадянськості, у спустошенні агори – місця, де громадяни мали обговорювати суспільні питання, «місця зустрічей, сперечань і діалогу між індивідуальним та спільним, приватним та суспільним». Сучасне західне суспільство, як пише З. Бауман, настільки індивідуалізоване, що колективні політичні дії у ньому практично неможливі [21].

³⁶Така логіка мислення ґрунтується на тому, що посттоталітарний аналіз «політичного» (*le politique*) є наслідком історичного досвіду тоталітаризму як реальної політичної ситуації сучасності [350], де місце влади завжди монополізоване. На думку К. Лефорта, який критично розглядав поняття демократії у світлі тоталітаристського досвіду, специфіка сучасної демократії полягає в тому, що вона означає місце влади як пусте. К.Лефорт пише, що «при демократії легітимність влади спирається на народ, але образ народного суверенітету пов'язаний з образом пустого місця, яке неможливо зайняти, оскільки ті, хто користується владою, ніколи не можуть претендувати на її привласнення» [316, р.279]. Демократія поєднує два на вигляд протилежних принципи: з одного боку, влада виходить з народу, з іншого, - це нічия влада, яка і живе цим протиріччям. Тому головне завдання політичної філософії зводиться до підтримки та осмислення цього протиріччя – охороняти пустоту та творчу неоднозначність місця влади у сучасній демократії [249].

Експлікуючи дані проблемні зони, напругу між автономією індивідів та їхніми взаємозв'язками у світі, між окремою людиною та співтовариством, соціальна філософія пізнього Модерну власне намагається запропонувати свої варіанти вирішення даної кризи. Ці питання актуалізують потребу у виявленні нової соціальності, здатної, не обмежуючи особистісної та групової автономії, зберігати цілісність суспільства. У цьому контексті намагання відділення «політичного» і «соціального», їх верифікація та встановлення концептуальних меж стає підґрунтям для розвитку і діалектики *комунітарної теорії суспільства-спільноти*, що виникла наприкінці ХХ століття.

Головною ідеєю комунітаризму стає необхідність турботи про спільноту нарівні зі свободою та рівністю особистості³⁷. Теоретичною передумовою своїх концепцій комунітаристи вважають заперечення загальноприйнятої у соціальній психології біполярної моделі «індивідуалізм – колективізм», вважаючи її спрощеною експлікацією соціальної реальності. Дану дихотомію вони замінюють поняттям «комунітаризм», «комунальність», яке розглядають як засіб зняття антиномії колективного та індивідуального³⁸. Обидві тенденції можуть

³⁷Говорячи про *комунітаристські теорії*, слід звертатися не тільки до робіт північноамериканських авторів, які з'явилися у рамках суперечки комунітаристів та лібералів у 1980–1990-ті роки. Літератури з цієї теми достатньо багато. Класичною оглядовою роботою вважається книга: Stephen Mulhall and Adam Swift. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992 [332]. (Див. також: Тимофей Дмитриев. Комунітаризм // Современная западная философия. Энциклопедический словарь / Под ред. О.Хеффе, В.С.Малахова, В.П.Филатова при участии Т.А.Дмитриева. Институт философии. М.: «Культурная революция», 2009 [87]).

³⁸Послідовний у знятті антиномії «індивідуалізм – колективізм» Ф. Фукуяма, який констатував, що у реальних соціумах ці поняття, як правило, поєднуються. Так, досліджуючи американську ментальність Ф.Фукуяма, визнає, що індивідуалізм має глибоке коріння у традиції країни особливо у політичній доктрині про права людини, яка стала підґрунтям для Декларації незалежності та Конституції США. Разом з тим у Штатах існує також давня комунітарна традиція, пов'язана із релігійним та культурним корінням суспільства. Як зазначав Ф. Фукуяма, «якщо її індивідуалістична традиція відігравала у багатьох відношеннях домінуючу роль, то комунітарна традиція виступала у якості пом'якшувального та стримуючого фактору, перешкоджаючого імпульсам індивідуалізму досягати свого логічного завершення» (*переклад автора*) [234, с.546]. Дослідник відмовляється від традиційної типологізації соціумів за принципом «індивідуалістські – колективістські», відзначаючи, що «ні індивідуалізм, ні колективізм окремо, а взаємодія цих двох протилежних основ призвела до успішного розвитку демократії та економічного прогресу у США» (*переклад автора*) [234, с.550].

привести до тоталітаризму, у той же час як комунітаризм покликаний «урівноважити індивідуальні права та соціальну відповідальність».

Комунітарна практика неструктурованого соціуму йде корінням вглибину культури західних країн – від добровільних общин за інтересами та релігійними ознаками до локальних сільських та міських спільнот – *ком'юніті*: традиційного базису місцевого самоуправління та основи формування громадянського суспільства³⁹. Практичний досвід останніх століть, який формувався під ліберальними принципами та ідеалами держави-нації – формально структурованої системи відчужених зв'язків, показав, що цілісність, стабільність, благополуччя соціального цілого не є абстрактні поняття. Прагматично орієнтований індивід у погоні за особистим інтересом та благом трансформується у автономно існуючий атом, не орієнтований на вирішення проблеми цілісності спільного. У такій ситуації втрачається основна умова функціонування будь-якої із форм соціальностей – прагнення *належати до общини, спільноти*. Адже сама природа соціального вимагає більш ґрунтовної мотивації, ніж договірні, «відрядні» відносини, що можливо у будь-який момент переглянути. Комунітаристи вирішення проблеми вбачають у природі людини як суб'єкта, що бере участь у формуванні комунітарних структур: людина – завжди носій певної *соціальної ідентичності*. Ця ідентичність і визначає *мене як мене*, тобто як представника певної спільноти (сім'ї, дому, професійної групи тощо). Через розуміння людини як члена общини, пов'язаної з нею нерозривними моральними узами, виплаває й обов'язок по підтримці її блага, від якого, невіддільне благо окремого індивіда.

Так, розмірковуючи про стан сучасного суспільства,

Характер взаємопроникнення індивідуалізму та колективізму в американській традиції інтерпретує близький до комунітаризму соціолог Г.Ганс своєю концепцією «народного індивідуалізму», який він вважає однією із фундаментальних цінностей країни, яку поділяє більшість її громадян. Визначаючи народний індивідуалізм як прагнення індивіда «до особистої свободи та особистого контролю над своїм соціальним та природним оточенням», Г.Ганс підкреслює, що переслідувана при цьому мета – «не відділення від інших, взаємодія та співпраця на рівні неформальних груп» (*переклад автора*) [95].

³⁹Важливе значення локальні ком'юніті мали в історії США, оскільки вони компенсували початкову децентралізацію країни і відносну слабкість державної влади. Через посередництво ком'юніті пересічні американці втягувалися в суспільно-політичний процес та забезпечувалося саморегулювання суспільного механізму.

американський дослідник Р. Нісбет у роботі «Прогрес: історія ідеї» відзначає, що «оптимістичний погляд на історію, властивий прогресистським ідеям ХІХ століття, як на емансипацію індивіда та самовдосконалення суспільства, втрачає сьогодні свою однозначність. Найбільш значимим наслідком соціальних та політичних революцій Модерну, які фундаментальним чином відобразилися на соціумі, стає руйнування традиційної етичної та соціальної системи. Ослаблені у результаті цього моральні норми були не в змозі протистояти пришествю антигуманних тоталітарних політичних режимів, що пригнічували особистість» (переклад *автора*) [146, с.58].

Інтерпретуючи індивідуалістичний характер філософії Модерну, дослідник зазначає, що визнання цінності автономії суб'єкту, позначення її в якості рушійної сили соціального прогресу, зіткнулося з ідеєю свободи як онтологічно властивій спільній волі великого колективу. Цей діалектичний зв'язок індивідуалізму та колективізму призвів до елімінації спільнот, як обмежуючих досягнення індивідуальної свободи, що закріпачують соціальні інтеракції індивідуума. У межах класичного лібералізму, оперуючого концепцією автономного суб'єкта, чий здатності та бажання підкорюються розуму, що направляє людину на збільшення свободи та могутності над природою, ця гіпотеза стала фоновою. Власне вона і лягла в основу формування методології дослідження суспільства як надреальності.

Індивідуальні та соціальні начала, які природно доповнюють один одного, у контексті раціоналістичної перспективи сформували дихотомію, в межах якої автономна особистість мислилась як рушійна сила свободи та творчості соціального цілого – результату рівноважної взаємодії соціальних, політичних та економічних сил. Свобода у даній соціальній моделі являла собою недетермінованість індивідуальної волі рамками локальних спільнот та добровільних асоціацій. Власне актуалізація індивідуалізму тягнула за собою не менш небезпечний процес політичного централізму, що деструктивно впливав на будь-які форми комунітарності, розплавляючи їхні гомогенні маніпульовані індивідуальні маси. Масове суспільство, структуроване державою в універсальний політичний простір, підтримується індивідуальною енергією, яка вивільнилася після розпаду локальних спільнот, асоціацій та об'єднань. Аморфність мас стала причиною їхньої нездатності протистояти уніфікуючим

тенденціям колективізму та стиранню відмінностей у тотальному політичному організмі.

Аналізуючи характер функціонування сучасного йому суспільства, Р. Нісбет робить акцент на протиставленні політичного, соціального, общинного. На думку дослідника, авторитет ком'юніті – це результат добровільної згоди. Вона спирається не на силу, як у випадку політичної влади, але на переконання, і від цього вона не менш впливова, ніж влада. Остання ж виникає тоді, коли авторитет втрачається. Ця механічна структура знеособленої бюрократичної машини не зважає на особистий інтерес, пригнічуючи його та політизуючи общинні зв'язки. В. Нісбет достатньо ясно дає зрозуміти свій антиетатистський та антиіндивідуалістичний настрій, обґрунтовуючи необхідність і важливість громадянського суспільства, тобто особливих структур, що виступають у якості сполучної ланки між людиною та державою.

У політизованому просторі сучасного суспільства-держави індивіди вступають у вільну взаємодію, дбаючи про свої приватні цілі, але ця взаємодія формальна, відчужена. Індивід відділений від оточуючого світу, протиставлений йому, і світ набуває об'єктивних характеристик імперсонального буття. З діалектичною необхідністю у такому деперсоналізованому соціумі, де діють виключно атомізовані індивіди, виникає тенденція до централізації та уніфікації. У цьому раціоналізованому просторі політичні інститути поглинають традиційні інститути суспільства – community⁴⁰, перетворюючи соціальний простір в тотальність. На думку дослідника, у поліцентричному та плюралістичному традиційному суспільстві, де основною соціальною одиницею є спільноти, а не індивідууми, централізація влади та економіки не могла досягнути того рівня, як у сучасному суспільстві індивідуумів, що залишили свої спільноти та опинилися у деперсоналізованому соціальному універсумі.

Критикуючи принципи ліберальної демократії, у своїй роботі «Сутінки авторитету» Р. Нісбет відзначає, що ми живемо у сутінкову епоху занепаду та розпаду, схожу на ту, котра передувала падінню Риму. Моральний вакуум, при якому звичний ґрунт йде з-під ніг, індивідуалізм, що вироджується в егоїзм. Повсюдно відбувається

⁴⁰Коріння цієї кризи він вбачає в добі Ренесансу та Просвітництва, які зазвичай вважаються періодами історичного розвитку. Р. Нісбет вважає, що саме з цього часу почався розпад місцевих общинних структур і зв'язків та поступове поглинання суспільства державою.

зсув від важливого до нікчемного, від великого до тривіального, від комунального до індивідуального, від об'єктивного до суб'єктивного. Усе це призводить до падіння звичаїв, знецінення культури та супроводжується концентрацією і культивацією влади, яка стає більш воєнною або «паравоєнною» за формою. Зростання цієї влади прямо пропорційне падінню авторитету суспільства-community і звичаїв. Держави стає занадто багато, вона втручається не тільки в економічну діяльність, але і в усі інші сфери життя, замінюючи собою й політичну, й релігійну общини⁴¹.

Слід відзначити, що у свій час про тотальність політичного у контексті централізації та деспотизму влади, як про тенденції об'єктивації егоїзму та самозакоханості, писав А. Токвіль, зазначаючи, що «люди в таких суспільствах, не пов'язані більше один з одним ні кастовими, ні класовими, ні корпоративними, ні сімейними узами, занадто схильні до пильнувань тільки своїх інтересів, вони завжди зайняті лише самі собою та замкнуті у вузькому індивідуалізмі, що придушує будь-яку суспільну чесноту» (*переклад автора*) [201, с.7]. Р. Нісбет у свою чергу вважав, що токвільська Франція XIX століття схожа із сучасним суспільством, де також зруйновані традиційні соціальні зв'язки. У міру того, як вони зникають, людина стає усе «вільнішою» від обмежень, накладених на її соціальну поведінку. Чим сильніша державна влада, тим слабші соціальні зв'язки, і тим більш втраченим виявляється індивід. А. Токвіль зазначав, що «в такого типу суспільствах, де немає нічого міцного, кожний боїться падіння та прагне злетів. Оскільки гроші стали мірилом гідності усіх людей та одночасно набули незвичайної мобільності, безперестанно переходячи із рук у руки, змінюючи умови життя, то піднімаючи до суспільних висот, то доводячи до вбогства цілі сімейства, оскільки не існує практично жодної людини, котра б не була примушена шляхом постійних та тривалих зусиль добувати та зберігати гроші. Таким чином, бажання збагатитися будь-якою ціною, смак до ділових операцій, прагнення до отримання прибутку, постійна гонитва за благополуччям та насолодами є тут звичайними пристрастями»

⁴¹Він розуміє під політичною общиною дещо більше, ніж правову держава. На його думку, це фабрика прав, свобод, участі та захисту, яка навіть у більшій мірі, ніж індустріалізація, була визначним фактором у становленні сучасного західного суспільства, політичного за своїм характером. Політична община це не просто структура влади, а улюблена, «приваблива» форма спільноти, що стала, починаючи з XVIII століття, «наступником церкви».

(переклад автора) [201, с.8]. Гроші, економіка стають притулком «втрачених». Значення таких господарських чеснот як чесність та порядність падає, у той же час як особливе значення набувають фортуна, випадок, везіння тощо. І якщо раніше головною опорою у прагненні середнього класу до успіху в господарській діяльності була сама сім'я (звичайний капіталіст працював не для себе, а заради сім'ї), то тепер ситуація змінилася. Сьогодні традиційну мораль змінила мораль «втрачених», головна цінність яких – гроші. Усе це – симптоми кризового стану західного суспільства, які, на думку Р. Нісбета, говорять про необхідність перегляду його ідейних основ.

Зростаюче занепокоєння та незахищеність, що виникли у результаті розвитку зазначених тенденцій та прагнення до набуття стійкої ідентичності призводять до двох взаємопов'язаних наслідків: по-перше, до зростання колективізму, який асоціюється з громадянським співсуспільством. Навіть після багатьох десятиліть цілеспрямованого руйнування локальних соціальних взаємозв'язків, у сучасному суспільстві продовжують існувати спільноти, їх різноманіття значне та продовжує зростати. Це пов'язане у тому числі з новими формами та технологіями комунікації, які виникли в результаті технологічного розвитку⁴². По-друге, подібні зміни «сутінкової доби» викликають локалізацію політичного. Якщо раніше останнє асоціювалося не тільки з державою, але з усім способом життя та мислення людини, то у сучасному суспільстві ситуація інакша, оскільки довіра та повага змінюються протилежними почуттями.

Аналізуючи комунітарну структуру сучасного суспільства, Р. Нісбет приходить до висновку, що з одного боку, «ми живемо у світі, у якому лояльність до сім'ї, церкви, професії, місцевої спільноти, указують переконання та керівництво. З іншого, світ цінностей ототожнюється з абсолютизмом політичної спільноти – спільноти, у якій символізм, вірність, відповідальність та цілеспрямованість перестали відрізнятися від централізованої політичної влади» [337, р. 249]. Найбільш продуктивним В. Нісбет вважає з'ясування того, що причини більшості сучасних соціальних проблем людини

⁴²Хоча для більшості сучасників, на думку дослідника, первинні соціальні відносини, пов'язані із спільнотою, втратили свою традиційну значущість. Спільноти не є ланкою між індивідумом та масштабними соціальними організаціями. Сучасні спільноти приймають факультативні форми клубів за інтересами, Інтернет-спільнот та інших структур, які не мають моральної значимості та не є джерелом статусу і авторитету.

концентруються в пошуках джерела ідентичності та цінностей у великому аморфному політичному цілому, а не у конкретній локальній соціальності. Так, наприклад, занепад інституту сім'ї він пов'язує не із зростанням морального релятивізму, а із втратою природного авторитету і переносом основних функцій сім'ї на інші інститути, з переважанням вертикальних інтеракцій над горизонтальними, тобто із зростаючою роллю держави. Це характеризує відмінність сучасного суспільства від традиційного, у якому горизонтальні взаємодії превалювали над вертикальними, де «локальні і персональні зв'язки були сильними, тоді як централізована влада була відносно слабкою та нестійкою» [337, р. 103].

Це тотальне політичне суспільство привласнює собі соціальні функції спільнот, претендуючи на роль медіатора соціальної взаємодії між ізольованими індивідуумами, черпаючи власну силу з цих відносин і одночасно контролюючи індивідів. «Системоутворюючими агрегатами такого механічного конструктора є масштабні соціальні організації із розгалуженою мережею знеособлених інструментальних відносин» (*переклад автора*) [86], у межах яких сучасна людина змушена шукати власну ідентичність. Однак вони не можуть ефективно замінити політичним контекстом первинні спільноти – джерело ідентичності та дієвої моралі. Соціальне як таке, за Р. Нісбетом, присутнє саме там, де здійснюються особистісні взаємодії, тобто у сім'ї, малій групі, общині. Диверсифікація і зростання різноманітності актуальних соціальних форм, спільнот і асоціацій є запорукою свободи та захищеності їхніх членів.

Конкретизуючи соціальний та політичний виміри буття, Р. Нісбет говорить про те, що політична стабільність залежить від стабільності соціальної. Справжній демократичний соціум є формою спільного життя індивідуумів, за якого свобода досягає максимуму. Важливою умовою існування демократії є високий ступінь соціальної залученості громадян у «опосередковані структури», тобто спільноти, що займають проміжне місце між державою та особистістю. Таке місце досягається за умови укорінення соціальної структури у різноманітних соціальних спільнотах та групах. У результаті демократія може перестати бути процедурною і формальною, а стане реальною участю кожної людини у розподілі соціальних благ. Як конкретна особистість, яка характеризується прямими стійкими взаємодіями з іншими особистостями, індивідуум невідділений від

безлічі локальних спільнот та вільних асоціацій, від яких він отримує свою дійсну ідентичність. Свобода ж полягає не у незалежному від інших індивідуальному виборі цілей та цінностей, а передбачає незалежне їх існування, пов'язане із спільнотою.

Говорячи про комунітарну природу свободи, Р. Нісбет відзначає, що «хто говорить про свободу, говорить про спільноту» [337, р.247]. Стійкий баланс між соціальною організацією та індивідуальною свободою є необхідною умовою творчого розвитку суспільства і культури. Збільшення різноманітності спільнот і асоціацій, опосередкованих взаємодією індивіда і великого соціуму, є запорукою розвитку сучасного суспільства. Спільнота не є певним природним феноменом, або навпаки, надприродно легітимованим, але вона є продуктом діяльності людей, які спільно діють з метою вирішення спільних проблем. Вилучення людини із спільноти не дає їй жаданої свободи чи автономії, але навпаки, породжує самотність та небезпеку підкорення її зовнішнім деструктивним силам. У результаті втрати комунітарного виміру соціального буття виникає масове суспільство, яке характеризується аморфністю, безликістю, тотальністю та схильністю до маніпуляцій.

Дослідник описує новий соціальний порядок, який складається не із атомістичних економічних агентів, що діють у легальній пустоті, а із спільнот, автономія та стійкість яких ґрунтуються на авторитеті традиції та ефективності суспільної праці. У цьому відношенні спільнота була і залишається незамінною формою соціального буття, в межах якого індивіди формують власну ідентичність, влаштовують моральну систему та соціалізуються. Бути особистістю – значить бути у спільноті з іншими, котра ніколи не буде завершеною, і це є підставою для перманентного пізнання людиною самої себе у рамках спільноти [78].

Незважаючи на актуальність політичного фону у спробах концептуалізації феномену суспільства, розмежування політичного та соціального, пошуки підстав соціальності стають фокусом аналізу комунітарних теорій. На думку дослідника К. Штьокль, «в дійсний час особливо у Європі проблематика людини як суб'єкта і людської колективності виступає на перший план і у філософії, і у політиці. У філософії, оскільки подолання тоталітаризму не призвело до сценарію, передбаченого Ф.Фукуямою (ми не спостерігаємо загального розповсюдження західної ліберальної демократії і

глобального торжества індивідуалістично-ліберальної парадигми). У політиці, оскільки хантингтонівський сценарій зіткнення цивілізацій вздовж меж західного та східного християнства потребує від нас критичного розгляду спільностей та відмінностей різних підходів до проблеми людини-суб'єкта та життя у спільноті, характерних для різних європейських інтелектуальних традицій» (*переклад автора*) [249, с. 39]. Розгортаючись поза межами тьоннісівської опозиції, комунітаризм не відмовляється від людини-суб'єкта, він бачить останнього в якості активної частини конструктивного та життєздатного механізму розвитку *condition humaine – спільноти*.

Розвиваючи лінію комунітарної теорії, у своїх «Витоках особистості» Ч.Тейлор стверджує, що суспільство, побудоване на одних лише утилітарних націоналістських та індивідуалістично-атомістських парадигмах, функціонувати не може. Тому потрібно визнати, що людські істоти – ««обтяжені особистості», які вросли у контексти, інституції, особисті історії, і що вони виносять із цих контекстів моральну орієнтацію та почуття спільності» [346, р.154]. Ч. Тейлор зазначає, що абсолютна автономія особистості неможлива, і неможливі також індивідуалістичні форми життя. Ідея суспільства як асоціації індивідів, кожний із яких має власне уявлення про добродійне та гідне життя і відповідний план життя, не витримала критики. Тому центральною ідеєю у роботі Ч. Тейлора стає тема втрати: ліберальне суспільство, у силу переважання індивідуалізму та соціального атомізму, втрачає свою здатність підтримувати суспільні цінності серед людей, без яких неможливе існування суспільства, його цілісність. Субстанціональне укорінення життя у «спільному» бажане, і можливе без того, щоб із неминучістю призвести до потворності тоталітаризму [346].

Спільнота є ключовим поняттям теоретичних інтенцій А. Макінтайра, який реконструював аристотелівську модель полісу як співсуспільства, заснованого на прийнятій усіма його учасниками концепції благ та чеснот. Критик «проекту Просвітництва» та прибічник класичної етики чеснот, у своїх роботах «Після чесноти» та «Чия справедливість? Яка раціональність?», відзначає глибоку кризу сучасної моралі (моралі ліберального суспільства). Причиною останнього виступає ліберальний індивідуалізм, що зруйнував традиційні уявлення про благо та чесноти (відмовившись від них на користь індивідуальних прав). У результаті життя сучасного

суспільства являє собою нескладний набір етичних максим, запозичених із різних традицій та історичних епох, позбавлених в основі спільного раціонального підґрунтя [108]. У цих умовах єдиним рішенням даної кризи є актуалізація потенціалу спільнот, зосереджених на збереженні традиційних інститутів (сім'ї, місцевої общини, школи, церкви). Оскільки лише у межах комуні, спільних для її членів практик, стає можливим виховати чесноти, що зберігають традицію як найбільш ефективний засіб удосконалення особистості, ніж участь у політичному житті, визначити внесок кожного в спільне благо. Останнє – мета індивідуального та соціального життя, яка реалізується лише в умовах комунітарних відносин і традиції, що продукують необхідний «набір» чеснот людини. Саме тому суспільний інститут сприяє вихованню чесноти, збереженню традицій, формуванню уявлення про справжнє благо. Власне з метою реалізації даної задачі і функціонує комуна з її етично регламентованим способом життя.

Для А. Макінтайра аристотелівська концепція суспільства-полісу – ідеально-типова модель комуні, де спільна цілісність, єдність формується на основі прийнятої усіма членами комуні концепції благ та чеснот. Дослідник зазначає, що «учасники подібного проекту повинні були б розвинути два абсолютно різних типи оціночної практики. З одного боку, вони повинні були б оцінювати – звеличувати у якості переваг – ті властивості розуму та характеру, які повинні внести вклад у реалізацію їхнього загального блага чи благ. Тобто вони повинні були б визнати певну більшість якостей чеснотами, а іншу більшість дефектів – вадами. Вони повинні були б також ідентифікувати певні типи дій у якості дій, що приносять таку велику шкоду руйнуванням уз комуні, що досягнення блага стає певною мірою неможливим при наймі деякий час» (*переклад автора*) [108].

У роботі «Чия справедливість? Яка раціональність?» представлений детальний аналіз організації комунітарних структур, де кожний громадянин виконує свою роль чи посаду всередині певних практик (військова служба, атлетичні чи гімнастичні змагання, поезія, риторика, архітектура, скульптура, сільське господарство, технічні мистецтва, політика та законодавство), що і забезпечує єдність цілого. Як і для більшості прибічників цінності традиційних общин (Е. Вогеліна, А. Блума), для А. Макінтайра спільнота – простір удосконалення особистості, поле творчих практик. Цим структурним

елементам соціального життя, механізмам упорядкування окремих благ (та їхніх видів) всередині общини заради досягнення *спільного*⁴³, дослідник приділяє особливу увагу. Практика, на думку А. Макінтайра, – це широкий діапазон видів публічної діяльності, які включають у себе заняття «праці» та «творення». Мова йде про спільну діяльність, орієнтовану на досягнення спільного блага, яка відкриває можливість безкінечного вдосконалення індивідуальних здібностей. Без прагнення до вдосконалення останніх, заняття практикою втрачає смисл і, відповідно, цінність. Інакше кажучи, цінність практики, той внесок, який людина вносить у загальну справу реалізацією своєї ролі, визначається її цінністю для спільно Цілого. Сам А. Макінтайр пропонує вважати чесною бездоганне виконання тої ролі, яку людина взяла на себе, будучи залученою у відповідну практику. Організовані за своїми правилами, у відповідності з внутрішніми стандартами бездоганності, практики можуть усвідомлюватися тільки засобами власного самоопису.

Дослідник намагається розкрити специфіку практики через її протиставлення, з одного боку, голими технічними навиками, популяризованим сучасним суспільством, а з іншого – інститутам. Власне, практики виступають інструментом формування та підтримки суспільної чесноти, оскільки для того, щоб моральна аргументація мала силу фактичних суджень, її необхідно розташувати у контексті практик, які заохочують досягнення певних благ, нерозривно пов'язаних з ідеєю разючих людських якостей, що набуваються та демонструються у ході заняття цими практиками.

Як і більшість комунітаристів, які спостерігають за станом сучасного суспільства, А Макінтайр критично ставиться до стану його культури. Остання конвеєром продукує індивідуальність, що уникає ідентифікації з будь-якою соціальною роллю, тобто прагне не брати участь у «практиці». На думку дослідника, вона позбавлена твердих моральних переконань, оскільки процвітає в умовах панування бюрократичних інститутів, які орієнтують людину на придбання зовнішніх, матеріальних благ (грошей, влади та статусу), а не внутрішніх, гарантованих реалізацією практики⁴⁴. Внутрішні блага

⁴³На думку Аристотеля, громадяни, котрі діють на основі цієї концепції, чинять раціонально і, відповідно, як *розумні істоти* мають шанс досягти благого та процвітаючого життя.

⁴⁴Зовнішні блага зазвичай є об'єктами конкуруючого попиту, де повинні бути ті, хто

практик і зовнішні блага інститутів взаємопов'язані між собою. З одного боку, вони не виключають один одне у тій мірі, у якій інститути підтримують існування практик, бо «жодна практика не може вижити протягом тривалого часу, якщо вона не підтримується інститутами» (*переклад автора*) [130, с. 264]. З іншого боку, практики постійно відчують на собі корумпований тиск інститутів, які поширюють згубні для практик, культивуючих чесноти, «технічні навики».

Такий дисонанс сучасного суспільства підриває авторитет практик – фундаментальних умов розвитку людства та суспільства. Причини даної ситуації А. Макінтайр вбачає у розриві з історичною традицією як досвідом переживання людиною свого включення у життя спільнот, перед якими вона була відповідальною, з якими ідентифікувала себе. Мова не йде про традицію «старого ладу»⁴⁵. Сучасна людина переживає кризу суперечностей між внутрішніми благами практик та зовнішніми благами інститутів. Ступінь індивідуальної свободи, яку вона отримує завдяки розриву з традицією, вища тієї, що мала людина досучасних суспільств. Але вона несе у собі моральну пустоту, нездатність бачити мету та конструювати історію свого життя. У цьому полягає проблема індивідуалізму сучасного суспільства, що призводить до моральної безвідповідальності та історичної беззмістовності⁴⁶.

Але перспективи розвитку сучасного суспільства, на думку дослідника, відкриваються якщо відновити у правах класичну аристотелівську етику чеснот. Узявши останню за методологічне підґрунтя, філософ вносить в неї низку правок, пов'язаних із соціальною інтерпретацією людської природи, чії цілі обумовлені її участю в соціальних практиках, а самі практики об'єднуються завдяки

виграли та програли. Внутрішні блага є результатом конкуренції за перевагу, але для них характерне те, що їхнє досягнення є благом для усієї спільноти, що бере участь у практиці [320].

⁴⁵На думку дослідників, традиція «старого ладу» намітила свою кризу у формуванні індивідуального досвіду, починаючи з періоду класичної античності. Уже тоді сила моральних конвенцій ставилася під сумнів. Разом з тим, це не руйнувало об'єктивний моральний порядок, заданий співіснуючими практиками.

⁴⁶Значення історичності в аналізі стану і характеру розвитку сучасного суспільства вирішальне, оскільки завдяки цьому можна визначити ступінь залучення індивіда у життя суспільства – достатню (або ні) для того, щоб розкрити свої чесноти. Це залучення розкриває можливості індивіда – члени общини самостійно вибирають засоби, необхідні для досягнення спільного блага.

єдності людського життя та традиціям. Цей культурновиховний проект можливий лише в локальних формах, шляхом добровільного приєднання індивіда до тієї чи іншої існуючої культурної традиції⁴⁷. Саме тут розкривається спрямований на формування та розвиток внутрішніх благ людини потенціал практики, яка розкриває свій сенс лише тим, хто до неї залучений.

Виступаючи проти «культури роз'єднання» сучасного суспільства американський філософ А. Етціоні акцентує увагу на пошуку умов та механізмів відновлення комунітарної соціальності. Дослідник вважає, що «особливістю сучасного періоду стало постійне зростання ефективності виробничих технологій, що робить проблематичним первинне значення цінностей. У постсучасний період з'явиться ще більша загроза статусу цих цінностей, створена технологічними зрушеннями, або відбудеться підтвердження їхньої нормативної переваги. У залежності від того, яка альтернатива запанує, визначиться і те, чи чекає суспільство роль слуги або господаря структури, яку воно вибудовує. Тому сьогодні настав час вирішення завдання зміцнення колективних цінностей та встановлення нових меж для індивідуалізму» (*переклад автора*) [148, с.315]. У цих умовах суспільство можливе тільки на основі справедливості, яка означає синтез соціального порядку з моральними цінностями членів суспільства. Але як це зробити за відсутності ідеології чи якої-небудь релігії?

Послідовно розмірковуючи над цим питанням, філософ відзначає, що сьогодні виникла історично прецедентна ситуація, коли ліберальний порядок неможливий, а традиційні засоби здійснення обцинного ладу не підходять. Тому вихід із цієї ситуації А. Етціоні вбачає у розробці комунітарної парадигми (*communitarian paradigm*), яка задає координати здорового суспільства, де процвітають як соціальні чесноти, так і права особистості (колективізм та індивідуалізм). Саме їхнє гармонійне співвідношення забезпечує

⁴⁷Конкретним прикладом спільнот, які зберегли свою прихильність досучасним формам життя та моральної практики, можуть бути існуючі на околицях сучасної Європи (у Шотландії, Ірландії, Греції), а також у США та Ізраїлі комуні (наприклад, шотландські клани, общини православних греків, також ортодоксальні іудейські або протестантські общини). Як зазначає А. Макінтайр, «усі ці комуні успадкували свою моральну традицію не тільки через релігію, але також і через структуру сільських поселень та домоустрою, які можна виявити на околицях сучасної Європи» (*переклад автора*) [130, с.341].

перспективи та цілісність суспільства. А.Етціоні зазначає, що «будь-яке суспільство, не залежно від своїх цінностей (чи їх відсутності), повинно підтримувати відповідний мінімум соціального порядку, інакше воно не виживе. Під таким мінімумом прийнято розуміти запобігання внутрішньої ворожнечі, починаючи від поодиноких випадків насилля, і кінчаючи громадянською війною. Але на практиці будь-якому суспільству необхідний значно більш суворий соціальний порядок, оскільки воно неминуче переслідує якісь спільні цілі. Невід'ємною рисою будь-якого соціального порядку є вимога до громадян присвятити певний час, засоби, енергію та сили для досягнення якихось спільних для усіх цілей» (*переклад автора*) [254]. Цей комунітаристський аргумент і відкриває «шлях навпростець» до спільноти, яка в умовах функціонування сучасного суспільства виступає найбільш сприятливим середовищем реалізації порядку, цілісності, свобод людини.

Дана логіка міркувань дослідника базується на асоціативній природі людини, завжди укоріненої у соціальному контексті. А.Етціоні зазначає, що людина суспільна за своєю природою і постійно відчуває вплив з боку культурних, соціальних та моральних факторів, не говорячи вже про вплив інших людей. Люди навіть не усвідомлюють, наскільки вони оплутані узами соціального характеру. Інакше кажучи, вибір, який робить кожна окрема людина, не може бути незалежним від культурних та соціальних факторів. Якщо особистість, у відповідності з побажаннями прибічників абсолютної свободи, виявиться абсолютно вільною від усіх суспільних норм, то це не тільки не збільшить її незалежність, а навпаки, залишить її абсолютно незахищеною від усіх інших впливів, які вона сприймає не у вигляді інформації чи впливу середовища, що піддаються аналізу та контролю, а у вигляді невидимої аури, яка часто впливає на неї ірраціональним чином [254]. Ті, хто, на думку дослідника, ставить на перше місце особисту свободу, не зважають на соціальну потребу в афективних, нерациональних зв'язках; значить ті, хто на перше місце ставить спільноту, не залишає достатньо підстав для особистої свободи і прав особистості⁴⁸.

⁴⁸Основна проблема, на думку дослідника, полягає у тому, що ті, хто виступає за необмежені свободи та індивідуалізм, не відмовляючись від необхідності соціального порядку, не тільки засуджують його суворі форми, але і хочуть обмежити його такими рамками, визначення та легітимізацію яких забезпечують самі люди. Прибічники ж

Формування нової соціальності, здатної подолати «культурний розрив», вимагає рішення. У зв'язку з цим дослідник звертається до концептуалізації проблеми людини-суб'єкта⁴⁹, через розгляд двох взаємодоповнюючих граней її природи: неусуспільненої (індивідуалістичної) та усуспільненої (соціальної), які забезпечують реалізацію чесноти спільного блага. Такий ракурс аналізу дає можливість зняти антиномії прав та свобод індивіда, з одного боку, і його соціальної відповідальності, з іншого, поєднати зростаюче прагнення для індивідуальної та групової автономії із стійкістю соціуму, і тим самим намагатися запобігти загрозі фрагментації сучасних суспільств і зростанню культу тоталітаризму.

Поєднання індивідуального та соціального у комунітарній структурі передбачає взаємообопільну (і для людини, і для суспільства) можливість та легітимність вираження їхніх конкретних цінностей, потреб та вподобань як спільних чеснот. Така ситуація і формує так звану соціально обумовлену незалежність особистості, яка розширює можливості самого суспільства, його метастабільність. Щоб стати стабільним, суспільство потребує метастабільності, інакше кажучи, збереження тієї самої спільної структури, яку воно повинне мати для самовідтворення⁵⁰, відтворення соціальних зв'язків. Найбільш розповсюдженою протиотрутою проти роз'єднаності (тим, що А. Токвіль називав наріжним каменем громадянського суспільства)

комунітарного підходу вбачають необхідність у такому соціальному порядку, який несе у собі комплекс цінностей, що є обов'язковими для кожної людини. Пізніше людина може сумніватися у даному соціальному порядку, оскаржувати його, бунтувати проти нього, навіть його видозмінювати, але вихідним пунктом вона повинна мати саме цей спільний комплекс визначень того, що добре, а що погано.

⁴⁹Спираючись на концепцію М.Бубера «Я і Ти», А.Етціоні замінює «Ти» поняттям «Ми», у силу чого його концептуалізація людини активної набуває наступного вигляду: ««Я» представляє індивідуального члена спільноти. «Ми» означає суспільні, культурні, політичні, а отже й історичні та інституціональні сили, які утворюють колективний фактор – спільноту» [289, р.157.]

⁵⁰Різницю між звичайною стабільністю та метастабільністю, на думку дослідника, можна порівняти з різницею між ремонтом вітрильника та переробкою вітрильника у пароплав: судно залишається судном, яке виконує ту ж саму функцію і можливо навіть йде тим самим курсом, але має інакшу конструкцію. Що ж стосується суспільства, то воно потребує певної форми соціально обумовленої незалежності особистості для забезпечення успішної адаптації та збалансованості амбіполярних цінностей; тим не менше воно здатне корінним чином міняти конкретні шляхи, по яким іде забезпечення незалежності [254].

виступають «посередницькі органи» – спільноти, які забезпечують сильні міжособистісні зв'язки (особливо етнічні, расові та релігійні, місцеві) між індивідумом та державою.

Вирішенням даної проблеми є подолання питання соціального порядку, необхідність та можливість вирішення якого актуалізували своє значення у контексті сучасного суспільства, що закріпило за категорією «порядок» аспекти примусу та авторитарність державної системи. Тому аналізуючи значення проблеми для стабільного функціонування суспільства, А. Етціоні пропонує модель здорового, справедливого суспільства, що ґрунтується на моральних цінностях його членів. Філософ зазначає, що «здорове суспільство потребує створення і підтримки (а у випадку його втрати – відновлення) такого соціального порядку, який усіма людьми розглядається як легітимний та визнається таким не тільки на момент його створення (як вважають прибічники необмежених свобод, що ставлять на перше місце суспільний договір). Нове золоте правило вимагає, щоб розрив між індивідуальними уподобаннями та соціальними зобов'язаннями зменшувався за рахунок розширення сфери моральної відповідальності людей; мова йде не про зобов'язання, нав'язані силою, а про відповідальність, що сприймається як людський обов'язок, бо людина вважає, що вона покладена на неї цілком справедливо» (*переклад автора*) [254]. Такий порядок, що ґрунтується на добровільному підкоренні, моральних зобов'язаннях, і є спільнотою – невід'ємною частиною та основою здорового суспільства.

Природа спільнотного порядку відмінна від консервативного та ліберального його розуміння⁵¹ тим, що у комунітарному суспільстві

⁵¹Аналізуючи проблему соціального порядку, А. Етціоні у якості основних компонентів останнього виділяє: *примус* (втіленням якого виступають, наприклад, поліція, тюрми), *прагматичні засоби* (такі як економічні стимули, які забезпечує держава), і *нормативні засоби* (зокрема, звернення до цінностей, морального виховання). На думку дослідника, відмінність одного суспільства від іншого полягає у мірі використання перерахованих засобів. Так, тоталітарне суспільство в основному покладається на примус, намагаючись регулювати усі аспекти поведінки людини; авторитарне діє аналогічним чином, але сфера регулювання людських вчинків тут значно менша. Ліберальне суспільство, у якому ступінь соціального порядку обмежений, і яке покладається на ринкові механізми навіть у галузі суспільних служб, звертається в основному до прагматичних засобів. У здоровому комунітарному суспільстві порядок у цілому забезпечується за рахунок нормативних засобів (освіта, керівництво, консенсус, суспільна моральність).

функціонує порядок моральний, за якого підтримується високий рівень добровільного прийняття основних цінностей. Це можливе в силу унікального потенціалу спільноти – віри в общинні цінності (а не просто необхідності їм користися). Саме у цьому моменті полягає основна відмінність між станом, що позначають формулою «закон і порядок», і комунітарним поняттям соціального порядку.

Соціальний порядок потребує наявності культурних механізмів регуляції суспільних відносин, а також інститутів, які виконують роль посередників між його членами та державою, виховують людину у значенні тих чи інших суспільнозначущих цінностей. Останні виступають не в якості особистісного атрибуту, а як соціетарний компонент структури, «суспільної чесноти» (*social virtue*). У силу цього, інституціоналізація цінностей – атрибут виховання особистості, а не авторитетності юридичного закону, спільноти, а не держави.

Ілюструючи свою дослідницьку парадигму, А. Етціоні звертається до вихідної комунітарної структури – сім'ї, чие виховання дітей є моральним та комунітарним актом [289]. Аналізуючи дефіцит батьківської уваги, який інтенсивно розвивається у США, дослідник констатує, гонитва за прибутком та придбанням речей усе більше витісняє нормальне сімейне життя. «Модус володіння» (за термінологією Е. Фромма) посилює свою гегемонію. У зв'язку з цим, єдино можливий спосіб реабілітації соціетарних цінностей – їхня переоцінка: «що вам дорожче – більш високий дохід чи кращі стосунки з дітьми?» [289, р. 68]. Далі необхідні заходи на рівні загальноосвітньої школи. Увесь комплекс соціальних інститутів та комунітарних структур повинен орієнтуватися на виховання, інтерналізацію моральних цінностей соціуму.

А. Етціоні пропонує розвивати комунітарні інфраструктури на макрорівні у вигляді всіляких малих груп та вважає, що можливість їх формування повинна враховуватися при розробці міської архітектури. На більш високому рівні він рекомендує організацію різноманітних добровільних структур, наприклад, рятувальних служб. Крім безпосередніх цілей цих організацій, важливим їх завданням дослідник вважає сприяння відновленню духу колективізму, «почуття ліктя», «*wenness*» [289, р. 124]. Нарешті, комунітарним відносинам повинна сприяти широка участь населення в управлінні місцевими інститутами – школами, лікарнями, бібліотеками тощо. Таким чином, базовою складовою комунітарної ідеї А. Етціоні є твердження про

те, що кожна із спільнот є частиною спільноти більш високого рівня. А. Етціоні пропонує замінити «велике, безлике та пасивне суспільство» певним «активним суспільством», яке спирається на союз локальних спільнот усіх типів – общиною – «суперком'юніті»⁵² [289, р. 134].

Таким чином, резюмуючи положення *комунітарної теорії* необхідно відзначити, що дана парадигма на перший план висуває необхідність зміцнення комунітарних структур, які сприяють підтримці суспільного порядку, одночасно забезпечуючи такий стан, за якого вони не пригнічують будь-який прояв незалежності, не формують загрозливу тотальність, а виступають механізмом її подолання, оскільки здорове суспільство не надає перевагу суспільному благу перед індивідуальним вибором чи навпаки. Воно підтримує соціетарні формації, що забезпечують усебічну збалансованість цих полярних цінностей, обирає «ми» перед «я», і разом з тим, воно зберігає простір індивідуальної свободи. Тому практики ком'юніті, «дух ком'юніті» виступають тим ефективним фактором спротиву дезінтеграції, який у свій час М. Кастельє назве «ідентичністю спротиву».

При цьому, сучасні ком'юніті, на думку прибічників концепції комунітаризму, це неструктуровані соціальні утворення, які формуються як за традиційними – локальними, релігійними чи етнічними, але і новими ознаками⁵³. Але навіть незважаючи на ці відмінності, усіх їх об'єднує певний набір якостей, які дозволяють створювати саморегульовані механізми захисту автономії особистості з одного боку, та реалізацію спільного блага – з іншого. Такий механізм, на думку комунітаристів, потребує формування в особистості необхідних духовних якостей, спрямованих на реалізацію

⁵²Ще А.Токвіль висував схожі ідеї відносно того, що у містечках індивідуалізм балансувався та гуманізувався впливом егалітарної етики відповідальності перед общиною [202]. У даному теоретичному ключі можуть бути розглянуті й нові версії соціальної структури, запропоновані М. Хардтом та А. Негрі – «безлічі» як часові асоціації індивідів, здатні протистояти глобальній «імперії» [240], а також М. Кастельєм та його послідовниками – «розмиті солідарності», соціальні мережі та потоки як альтернатива суворій пірамідальній ієрархії [114].

⁵³До таких, перш за все, зараховують нові соціальні рухи – екологічні, культурологічні тощо, які дослідники вважають важливим ферментом становлення культури спротиву суворій структуризації, та моделлю нової соціальності. Звідси можна зробити висновок, що «ідентичність спротиву» виникає як спроба відновлення традиційних цінностей та продукування нових, носіями яких є соціальні рухи нового типу.

ідеї спільного блага. Відсутність ком'юніті неминуче призведе до розширення зони впливу тотального – зростанню контролю з боку держави та інших бюрократичних структур і, як наслідок, до утиску індивідуальної свободи. Ком'юніті і є та необхідна проміжна структура, яка, здійснюючи посередництво між особистістю та макросоціумом, забезпечує захист її прав та свобод. Комунітаристська перспектива містить у собі особливе почуття *належності до спільноти, групи, традиції*, історія яких виявляється частиною індивідуального життя; і навпаки, життя окремої людини розуміється у контексті більш широкої соціальної цілісності.

1.3.2 Долаючи тотальність політичного: постмодерністське прочитання соціальності

Перед нами постають зародки суспільства, світоглядні установки якого здатні роздвоюватися між старою логікою влади і новою логікою егоцентризму.
М. Кастельс

Філософія постмодерну виступає проти онтології, яка лежить в основі опозиції ліберально-комунітаристської теорії у вирішенні проблеми цілісності індивідуального та суспільного. На противагу визначеності просвітницько-модерністських інтуїцій, постмодерністи в аналізі соціального роблять акцент на людині-суб'єкті. Саме поява останньої у контексті вивчення соціальності відкриває можливість конструювання альтернативного підходу до проблематики людської спів-буттєвості. Розмірковуючи про проблему суб'єкта як проблему спільноти, а спільноту як проблему суб'єкта, постмодерністська філософія прагне подолати загрозу перерости в онтологію «я», в кінці кінців, трансформуючись у філософію соціального. Тут людина і спільнота, індивідуальне та соціальне, переплітаються у цілісному тексті. Але ні суб'єкт, ні спільнота у межах критики класичної метафізики не можуть отримати статус беззаперечного вихідного пункту, сутності «у собі». Цим постмодерністський підхід відрізняються від атомізму лібералів, які фокусуються на автономії людини-суб'єкта, щоб прийти до ідеї суспільства-держави, і від холізму комунітаристів, які починають зі спільноти, щоб перейти до природи особистості. Ж. Дерріда, А. Бадью, Ф. Лаку-Лабарт, Ж. Батай,

Ж.-Л. Нансі, М. Бланшо, Дж. Агамбен, Р. Еспозіто кладуть початок новому баченню соціального, для якого характерні радикальні сумніви у сучасному політичному словнику та пошук витоків розуміння соціальності⁵⁴. Концептуалізувати людське «існування спільно», не допускаючи протиріч зі свободою суб'єкта – основне завдання постмодерністської філософії.

Власне, намагання постмодерністів вийти за класичні межі політичної філософії та розкрити природу соціального, методологічно обумовлені поверненням до онтології. Дослідники нового реконструйованого простору та особистості у ньому розкривають проблему напруги між обмеженістю соціального контексту та одиничністю індивіда, власне, продовжуючи, на думку К. Штьокль, тенденцію ніцшеанського нігілізму та хайдеггерівської *Fundamentalontologie* (фундаментальної онтології)⁵⁵ [249]. Людина-суб'єкт постмодерністів – це не суб'єкт класичної метафізики, який став винуватцем методологічного глухого кута сучасної філософської думки: цілераціональний та прагматичний. Він (як і сам Постмодерн) – це реконструкція суб'єкта модерну, трансформація «сутнісної людини» у «людину відносин». Це померлий суб'єкт, ідентичність якого фрагментована, «прив'язана» до локально-історичних та культурних обставин.

Постмодерн порушує ідеологічну перспективу Модерну, що

⁵⁴Італійський філософ Р. Еспозіто характеризував політичну філософію постмодерну як «неполітичну (impolitico)» [290]. Постмодерністське політичне мислення неполітичне у тому сенсі, що воно усуває окремі політики від політичного – воно політично-філософське у дусі визначення Лефорта, що стосується принципів, які формують «життя спільно». Коріння такого способу мислення Р.Еспозіто знаходить у Ф.Ніцше та М.Хайдеггера, а його конкретну розробку – у працях Ханни Арендт, Жоржа Батайя, Марселя Бланшота, Яна Паточки.

⁵⁵Через генеалогічний метод Ф.Ніцше проводить критику сучасної суб'єктності, раціоналізму та моралі. Для дослідника нігілізм – не просто позиція та не тимчасова криза духу, а неминучий відхід від усієї західної філософської традиції, починаючи з її платонівських та християнських витоків. Нігілізм як відсутність основ та стійких істин відкриває простір для творчості. [335]. На відміну від самого Ф.Ніцше, який інтерпретував цей момент творчості у термінах влади (Übermensch, надлюдина), постмодерністська філософія схильна розглядати його як можливий вихід, як свободу чи, за визначенням Дж. Ваттімо, як «слабкість» нашого мислення (il pensiero debole) [348]. Друге важливе джерело онтологічного повороту у сучасній постмодерністській політичній думці – М.Хайдеггер, який розумів свою фундаментальну онтологію як спосіб поставити під питання незаперечні передумови класичної метафізики [302].

базувалася на уявленні про суб'єкт як центр світобудови, теоретичну традицію розгляду індивіда як суверенного, самодостатнього і рівного своїй свідомості. Постмодернізм обґрунтовує неможливість незалежного індивідуального існування, доводить, що індивід постійно та головним чином несвідомо обумовлюється контекстом. За смертю суб'єкта виникає питання: «Хто приходить після суб'єкта?» [275]. У питанні, сформульованому французьким постмодерністом Ж.-Л. Нансі «після» означає буття після усіх достовірностей, у стані реконструкції, нігілізму. Розчарування тотальністю Модерна примушує постмодерністі знову та знову повертатися до питання природи соціальності: що примушує людей об'єднуватися у суспільство? Що лежить в основі іманентної соціальності?

Доля самотньої людини, перетвореної системою («державою загального благоденства»), засобами масової інформації та комунікації) у ізольованого індивіда, відірваного від станів та класів, атомізованого та не здатного ні з ким розділити свою «суверенність», трансформується із класової в особисту. Ця песимістична картина суб'єкта, не здатного до трансгресії⁵⁶, оскільки ««я» та інший» не можуть жити в один і той же час, не здатні бути разом (тобто у синхронності), є сучасниками. Навіть складаючи пару, вони від'єднанні один від одного формулами «ще ні» або «вже ні» (*переклад автора*) [34, с.60]. Такою відтворюють ситуацію свого часу постмодерністі⁵⁷.

⁵⁶«Трансгресія» - робоче поняття концепції Ж. Батая, яке можна визначити як здатність подолання людських (соціальних та психічних) меж. Ж.Батай вживає його у двоякому значенні «внутрішньої трансгресії» і «зовнішньої трансгресії». Перша неможлива, тому що людина не здатна об'єднати внутрішній досвід через зовнішній суспільно-нормативний контроль, а також відтермінування свого досвіду в часі. Друга неможлива, оскільки співпричетність, розуміння один одного нашоувхується на нездоланні бар'єри мови та розуміння, завжди відтермінованого у часі.

⁵⁷Французькі інтелектуали, які працюють у галузі соціальної філософії, займали по суті положення «авангардного загону», тому їхня діяльність часто не обмежувалася лише концептуалізацією проблемних зон наукового дискурсу, але й реалізовувалася у конкретних проєктах. Так, наприклад, відома ситуація організації постмодерністами таємних товариств, одним із яких була організація «Акефал», створена Ж. Батаєм паралельно з однойменним журналом у 1936 р. Місія товариства полягала у спасінні «культури» перед обличчям наступаючого фашизму та більшовицького варварства. «Діяльність товариства «Акефал» здійснювалась у тій мірі, у якій кожний її член ніс відповідальність не тільки за всю групу, але і за існування усього людства...» (*переклад автора*) [34, с.24].

Так, основне питання, яке порушує французький філософ Ж.Батай у своїй роботі «Внутрішній досвід» [18]: чи можлива спільнота у добу постмодернізму? Відповідаючи на нього, дослідник звертається до *концепції неіснуючої чи негативної спільноти*, «спільноти тих, хто не має нічого спільного, спільноти тих, хто позбавлений виборчої спільноти» (*переклад автора*) [34, с.7]. Філософ намагається зазирнути за завісу соціального, вивчаючи соціально граничні ситуації людської дії, можливості інтимного сприйняття суспільства та межі соціального⁵⁸.

Спільноту дослідник протиставляє сучасному йому суспільству, у якому люди роз'єднані, а людські зв'язки втрачені. Ці так звані «традиційні спільноти», що існують у межах соціальних норм та примусів, на думку Ж. Батая, нав'язуються нам ззовні, без нашої на те згоди. Так формується фактична соціальність, як результат обоготворення ґрунту, крові, раси. Вона продовжує існувати у вигляді тоталітарних спільнот, де люди з'єднані у велику безліч, і тому не здатні до справжньої комунікації, яка вимагає загостреного почуття меж.

У такій ситуації домінації фактичної соціальності і формується Одиночна людина – закрита, відокремлена від світу, але тим не менше, потребує безкінечної відкритості, безкорисливої траті, у даруванні своєї сутності Іншому, у екстазі в неналежному їй зовнішньому світі. І лише справжня спільнота, яка є альтернативою тотальної держави, створює умови для того, щоб людина не закривалася у собі, а мала можливість відкритися, бути чистим даром Іншому. Намагаючись осягнути природу соціального, Ж.Батай фокусує увагу на моменті «остаточної втрати соціальності» – смерті. Саме тут він намагається знайти основу для концептуалізації проблематики соціальності, яка з одного боку обумовлена бажанням співпричетності⁵⁹, а з іншого

⁵⁸Філософ розробляв соціологію «сакрального», здатну доповнити марксистський соціальний аналіз дослідженнями ірраціональних фактів соціального життя (європейська мода на переосмислення К. Маркса була характерна для того часу). Зокрема, Ж. Батай цікавить проблема людської смертності, кінечності. Його хвилює усе, що залишається за межами традиційної для того часу філософії. Слід відзначити, що інтелектуальна полеміка цього періоду (1950–1960-і рр.) була детермінована наслідками тоталітаризму, крахом «комуністичних сподівань», а також притаманною французьким інтелектуалам міждисциплінарністю інтересів.

⁵⁹Бажання розглядається Ж. Лаканом в якості «серцевини людського існування», основи особистості, що на відміну від потреби, незнає задоволення.

– неможливістю такої співпричетності, що породжує «традиційну» зв'язність примусового порядку.

Міркування філософа, як і більшості постмодерністів, фокусуються в межах психоаналітичного напрямку. Тому досвід людської конечності Ж.Батай розміщує в основі індивідуального прагнення до співпричетності – бажання створювати спільноти. Він зазначає, що «у спокусі бажання – це ніщо Зовнішнього відповідає нашому прагненню підтримувати зв'язки... У комунікації, у любові, бажання має небуття своїм об'єктом. Вершина моральної свідомості і є момент, коли кинуті кістки, коли істота завмирає на іншому боці себе самої, на межі небуття. Цілісність буття можлива не інакше, поза межами смислу» [265, р.47]. Іншими словами, на думку філософа, людина вже не є неповноцінною, якщо не причетна до порядку соціального, але повнота його отримується у самоспущенні себе у спільноті один одного, від якого нам залишаються тільки наші межі.

Ж. Батай писав, що «смерть – емоційний елемент, який надає безумовне значення спільному існуванню» (*переклад автора*) [19, с.128]. Воно оформлюється не у результаті страху власної смерті, а під впливом досвіду смерті Іншого, який народжує «принцип недостатності» [34]. Інакше кажучи, «принцип недостатності» є бажанням співпричетності, що виражається не стільки у потребі «злитися з іншою істотою», скільки у прагненні відділення як умови формування ідентичності⁶⁰. Смерть Іншого є крайньою формою такого оскарження. Можна сказати, що основу соціальності як потреби ділення досвідом, Ж. Батай (як пізніше і М. Бланшо) вбачає у тому, що людині не судилося втамувати спрагу співпричетності, яку породжує досвід смерті Іншого.

Разом з тим, співпричетність не виникає у силу неможливості розділити досвід смерті⁶¹, значить, співпричетність у суспільстві

⁶⁰Підставою аналізу конечності виступає психоаналітична концепція Ж. Лакана [313] «стадії дзеркала». Досліджуючи проблему формування ідентичності, автор виділяє «стадію дзеркала», в межах якої дитина починає усвідомлювати себе окремо від матері і вчиться будувати свою «уявну» ідентичність (яка переходить з часом у «символічну»). Таким чином, на рівні «уявного» вона отримує досвід відділення, який стає основою для формування ідентичності, окремоті («суверенності» за Ж. Батаєм). З часом дитина отримує новий досвід – досвід конечності Іншого, смерті. Саме він остаточно закріплює «суверенність» без можливості «транспресії».

⁶¹Оскільки «досвід неможливий для одинака», він повинен бути розділений. Мовчазний, нерозділений досвід не існує. Але як можливо розділити досвід смерті

принципово неможлива. Цю потребу Ж. Батай виводить із біологічних законів розподілу енергії В. Вернадського⁶². Дослідник приходять до висновку про соціально-індивідуальну природу людини, основою якої є не тільки прагнення отримувати (користь, блага), але і віддавати. «Віддавати» залишки тої енергії, яка витрачається на пошуки співпричетності та лежить в основі соціальної взаємодії.

Запропонований філософом спосіб осмислювати спільноту через ідею межі та сингулярності (одиночності) був у подальшому продовжений у роботах Ж.Л. Нансі, М. Бланшо, П. Клоссовскі, впливаючи на формування постмодерністської комунітарної традиції, в межах якої людина не в змозі втамувати спрагу співпричетності. Саме так описує у своїй роботі «Невизнана спільнота» (*La Communauté inavouable*) М. Бланшо основу людської соціальності. І у цьому розумінні М. Бланшо та Ж. Батай близькі, зазначаючи, що «життя спільно повинно триматися *на висоті смерті*. Справа більшості приватних життів – незначущість. Але будь-яка спільнота здатна існувати лише на висоті згубної напруги, вона розпадається, як тільки перестає осягати особливу велич смертельної небезпеки» (*переклад автора*) [18, с.120]. На цій же передумові – готовність розділити досвід смерті Іншого (символічної перш за усе), дослідник проводить різницю між спільнотою традиційною та виборчою (примусовою), вказуючи, що «перша з них нав'язується нам ззовні, без нашої на те згоди: це фактична соціальність чи обоготворення ґрунту, крові, а то й раси. Ну, а друга? Її називають виборчою у тому сенсі, що вона не могла б існувати поза волею тих, хто вільно зробив свій вибір» (*переклад автора*) [34, с.65].

«Виборча спільнота» не може ґрунтуватися на спільній дії, тому що спільна дія передбачає досягнення спільної мети, а у «виборчій спільноті» не може бути мети, крім неї самої, інакше це буде

Іншого? Неможливість розділити, усвідомити для себе досвід смерті породжує прагнення співпричетності. Як зазначає М. Бланшо, «основа комунікації – відкритість (у значенні незбагненності) смерті, але вже не мене самого, а іншого, чия жива присутність є вічною та непоправною відсутністю» (*переклад автора*) [34, с.39].

⁶²Французький інтелектуал спирається на роботу В. Вернадського «Біосфера та ноосфера» [61], у межах якої розробляється теза про необхідний надлишок енергії у біосистемах, який визначає динаміку їхнього розвитку. Враховуючи дане положення, Ж. Батай робить висновок, що принцип економії ресурсів і корисність не здатні стати підґрунтям для пояснення людської поведінки. Якесь частина людського існування регулюється не пошуком користі (блага), а прагненням віддавати [218].

відноситися до категорії «вимушених спільнот». Філософ зазначає, що «спільнота не є редукованою формою суспільства, так само вона не прагне до спільнісного злиття... На противагу будь-якому осередку, вона цурається виробництва і не ставить перед собою ніяких виробничих цілей. Чому ж вона служить? Та нічому, хіба що наданню допомоги іншому навіть у час його смерті, щоб цей інший не відійшов самотнім, а відчув підтримку і у той же час сам надав її іншому» (*переклад автора*) [34, с. 68]. Отже, основною ознакою групової дії у «виборчих спільнотах» є її відсутність⁶³.

На відміну від Ж. Батая, який вважав, що спільнота може існувати на підставі розділення таємниці, яка скріплює її, М. Бланшо вважає, що розділена між усіма така таємниця буде «удаваною». За приклад останньої дослідник наводить паризькі масові заворушення «Червоного травня» 1968 р., коли мова йшла не тільки про захоплення влади та її заміни новим ладом, але й про абсолютно безкорисливе втілення можливості *спільнотного буття*, яке давало усім рівні права у новому братстві через свободу слова, «при цьому було *не важливо, про що* це слово» [34, с. 44]. Усіх учасників цього руху об'єднувала таємниця, маніфестація якої (у різних стихійних комітетах) призвела до неминучого розпаду спільноти. Філософ зазначає, що «травень 68-го довів, що без усілякого умислу, без усякої змови, у ситуації випадкової та щасливої зустрічі, такого собі свята, яке розхитувало прийняті та сподівані соціальні форми, може самоствердитися (на тому боці повсякденних видів твердження), вибухова спільнота, що дозволяла кожному, незважаючи на клас, стать, вік та культуру, зав'язати дружні стосунки з першими ліпшими як з давно коханою істотою, саме тому, що вона є знайомою незнайомкою. «Без усілякого умислу»: ось тривожна і одночасно щаслива прикмета неповторної суспільної формації, невловимої, не покликаної до виживання, до облаштування навіть за допомогою чисельних «комітетів», які стимулювали видимість порядку безладу, невизначених умоглядних побудов. У всьому цьому одна із головних прикмет справжньої спільноти: коли вона розпадається, її учасники мають враження, наче

⁶³Перерахованим критеріям спільнот відповідають чотири типи «виборчих спільнот»: спільнота ідеї, спільнота таємниці, спільнота читачів, спільнота коханців. Це вибір соціальних утворень – ілюстрація батаєвських спільнот, які не виправдали сподівань на внутрішню співпричетність. Оскільки жодна з них не задовольняла «висоті згубної напруги».

вона ніколи не існувала, навіть якщо насправді це не так» (*переклад автора*) [34, с.48].

Дослідженням меж соціальності М. Бланшо разом з Ж.Батаєм заклали початок подолання «неможливого» епохи Модерну, використовуючи у якості основного інструменту критику онтологічних передумов об'єктивізму. Таким чином, взявши на себе завдання позбавлення ідеї спів-буття від спокуси ототожнення його з якимись колективістськими проектами, постмодернізм узявся реалізовувати її в ідеї «невизнаної», «уявної», «невідтвореної спільноти», що, тільки виникнувши, зникає. Так, продовжуючи постмодерністську традицію, французький філософ Ж.-Л. Нансі, досліджуючи природу спільноти «співрозділеної сумісності», використовує її опозицію до тоталітарного суспільства, побудованого на принципі герметизму, підкоренню диктату пригнічуваної сили.

Тоталітарне суспільство – це реальний досвід підкорення єдиному гомогенному авторитарному тілу; досвід, який виключає одиничність людської істоти, стирає її тіло (знак відмінності), і разом з тим значимість її окремоті. Таким чином, тоталітарне суспільство заперечує сам принцип спільноти, і це примушує усвідомлювати, що ми окремі, смертні, і найбільше за усе цінувати не поглинаючу усупільненість, а відокремленість та кінечність людини. Власне, міркування Ж.-Л. Нансі – це намагання вичерпати як релігійні, так і натуралістичні репрезентації спільноти і знову поставити питання про «буття-спільно». Тому у якості основних аксіом його концепції спільноти виступають наступні положення: 1) не існує спільної субстанції (крові, землі чи містичного тіла); 2) існує спів-буття, конституйоване для усякого буття-окремо, і думка про ізольоване *ego* не має сенсу; 3) комунікація у бутті-разом – це не інформаційний процес і не процес злиття, а парадокс переривання у самих стосунках чи відсутність комунікації у самій комунікації. Дослідник відзначає, що «спільнота розділяє те, що ми у ній розділяємо: окремість кожного складає дещо більш спільне з іншими, а саме, коли мова йде про його народження і смерть. Спільнота не може бути завершеною у своєму власному виробленні як у самовтіленні свого власного субстанціонального суб'єкта. Навпаки, подібне безкінечне втілення чи така безкінечна операція має у собі тотальний проект, який підмінює одиничності єдністю членів великого Живого організму (Народу, Людства тощо). Спільнота не може зрозуміти себе лише

як «нетворене»: яке не створює із себе свого власного творіння» (*переклад автора*) [145, с.18].

У «Невідтвореній спільноті» (*La Communaute Desoeuvree*) (*переклад автора*) Ж.-Л. Нансі аналізує принцип роботи міфу⁶⁴ в історії філософії від Ж.-Ж. Руссо через К. Маркса до М. Хайдеггера та Ж. Батая. Мислення, яке спирається на уявлення про «втрачену іманентність»⁶⁵, пропонує різноманіття теперішнього ймовірній єдності у минулому чи майбутньому і починає винаходити форми соціальності, які відповідають цій єдності. На думку Ж.-Л. Нансі, принцип об'єднання у ціле, який має довгу європейську традицію, не є ключовим для співсуспільств сучасності і навіть суперечить їм (такий висновок дослідник приймає в результаті намагання десубстанціалізації співсуспільств). Співсуспільство протистойть общині, яка є суспільством іманентності, і «сплавляє багатьох его в Ego або вище Ми» [334].

Філософ шукає варіант моделі спів-буття, відмінний від традиційного унітарного співсуспільства, і знаходить його в ідеї відміни останнього. Спільнота Ж.Л. Нансі – це досвід конечності, який розкривається як досвід смерті Іншого⁶⁶. Ті, кого об'єднує досвід смерті, уже не виступають суб'єктами зі своїм власним «Я». Вони – це комунікуючі між собою і ніколи не тотожні собі самим сингулярності. «Відсутність міфу (а також спільноти, що базується на ньому) мислиться ним, на противагу нігілізму, не як недолік і ніщо. Сама відмова від міфу є роботою спільноти. Хайдеггерівська онтологія виявляється тут винятково важливою, оскільки буття у ній

⁶⁴Незважаючи на тенденцію тоталізації, міф є співявлення основи, тому що він забезпечує буття-разом. Співявлення знаходиться у самій будові міфу, незважаючи на його тенденцію до злиття. Міф все ще фундує спільноту, хоча і схильний при цьому робити з неї колективного індивідуума, яким вона не є. Відповідно, Ж.-Л. Нансі розуміє відсутність міфу не як відсутність основи, але як рух відміни (*désœuvrement*).

⁶⁵Звертаючись до хайдеггерівського розрізнення онтологічного та онтичного, дослідник відзначає, що «буття «саме» виявляється визначенням як відношення, як не абсолютність, і якщо бажаєте – у будь-якому випадку це те, що я намагаюсь сказати – як спільнота» [334, р.21].

⁶⁶Підставою даного підходу є суміщення двох модусів екзистенції: модусу «буття та смерті» (*Sein zum Tode*) і «буття-з» (*Mitsein*), у результаті смерть перестає бути тільки моєю особистою можливістю і перетворюється на те, що я можу розділити з іншими, не маючи з ними нічого спільного, та не утворюючи при цьому ніякої спільноти. Наша роздільність смертю залишається тим єдиним, що нас по-справжньому зв'язує.

має схожу структуру відміни. Тому сам спосіб буття спільноти має її відміну, і це виправдовує підхід Нансі» (*переклад автора*) [89, с.174].

Звертаючись до онтології людського спів-буття, Ж.-Л. Нансі відмовляється розуміти спільноту як безліч індивідуумів, пов'язаних зовнішніми зв'язками (саме буття спільноти робить іманентність чи тотальність неможливою). Замість цього він звертається до поняття одиницностей чи сингулярностей (*singularité*), які з'являються одночасно та формують спільноту у самій події її появи. Ідентичність, до якої приєднуються різні, щоб стати одним (народом, державою, нацією), твориться суспільством із самого себе, і таким чином, є його творінням (*oeuvre*)⁶⁷.

Ж.-Л. Нансі зміщує дослідницький акцент з понять ідентичності та належності (існування-в) до ідеї співсуспільства, яке постійно працює над створенням більш демократичних, відкритих та рухомих відносин з іншими для прищеплення почуття «буття разом». Робота по відтворенню даної ідентичності – це, власне, «робота смерті» (за термінологією Ж.-Л. Нансі), оскільки саме смерть індивідів, як досвід кінечності, інвестується у виробництво колективних ідентичностей та безсмертних субстанцій. На кожний комунітаристський запит історія знаходить нову «тоталітарну» відповідь: тоталітарна держава, як абсолют тотальності, чи сучасний індивідуалізм, пов'язаний з відчуженням, технікою, капіталом, який визначає свою самість у якості справжньої та початкової. Ця самість є суттю тоталітаризації.

На думку філософа, людське мислення від початку орієнтоване логікою суверенітету, яка винаходить собі «суб'єкт», «народ» чи інші стійкі ідентичності з однією лише метою – претензією на владу, детерміновану жадобою привласнення, захоплення, володіння та панування, в атоми, монади, єдності того ж самого, які множать себе на нулі. Але чистої ідентичності не буває, у сучасних умовах вона втрачає смисл. Спільнота – це спільнота одиницностей, які відносяться один до одного, але при цьому конститууються розділенням. Розділення є рухом до буття, і злиття немає місця через спільну появу одиницностей, тобто співявлення (*comparution*): одиницність співявляється тільки

⁶⁷У моделі ідеальної спільноти дослідника кінечні суб'єкти спів-розділюють простір між-нами, вони звернуті один до одного своїми межами і через межі, на межах існують як спільноти. Кінечність спів-з'являється, уявляється (зовнішньому): така сутність спільноти. Комунікація тут полягає у цьому спів-розділенні «між» і в спів-появі кінечності.

разом з іншими одиницями. Комунікація з іншими починається з відділення. «Бути разом» починається з «бути відділеним» і вказує не на співявлення безлічі одиниць, а на відношення віч-на-віч з кожним окремим іншим: «між як таке: ти і я (між нами)...» [334, р.72-74]. Порядок співявлення – первинний по відношенню до [соціального] зв'язку. Він не встановлюється і не з'являється між уже даними суб'єктами. Він полягає у появі «між» тебе і мене (між-нами) – формули, у якій і закладено смисл не співположення (juxtaposition), а представлення (exposition) [334].

Як і більшість представників постмодерністської філософії, що стверджувала ідею неможливості універсальності, Ж.-Л. Нансі приймає і суб'єктивність як ефект зіткнення та накладання гетерогенних сил. Відмінність, а не єдність лежить за спиною індивідуальної (чи колективної) універсальності та стабільності, перетворюючи її не більше, ніж як на симулякр. І хоча етичним та політичним базисом теорії спільноти філософа є чисте прагнення бути разом з іншими, продовжувати будувати спільний світ з ними, але його звернення до онтологічного редукціонізму перетворює суб'єкта в одиницність, здатну являтися та зберігатися тільки у контексті анонімного мовлення. Думати про людину-суб'єкта у той момент, коли онтологічна критика модернізму розчистила місце для нових підходів, і є завданням постмодерністської політичної філософії.

Ж.-Л. Нансі демонструє, що незважаючи на стійку традицію тотально політизувати питання про спільноту (усі феномени соціального життя є політичними за своєю сутністю (при цьому підкреслюється, що політичне не тотожне політиці⁶⁸)), тенденція абсолютизації цього виміру свідчить лише про одне. Заперечення, що бере початок ще від Аристотеля, про те, що якщо усе є політичним, то сама ця характеристика втрачає визначеність, не відмінює необхідності пояснення умов, за яких усі соціальні феномени починають розглядатися через призму політичного. Одержимість політичним, його обожнювання, передбачає, що втрачається здатність

⁶⁸На думку Ж.-Л. Нансі, неможливо утримати відмінності між «політичним» та «політикою» - тому що це одне й теж саме слово. У сучасному світі «політичне» починає відігравати таку ж роль, як і божественне. Але це не так, оскільки є політика, і вона відіграє специфічну і важливу роль, але вона повинна відігравати її по відношенню або з уваги до інших сфер, таких як мистецтво, любов, мислення тощо, які за своєю сутністю різні способи буття-спільно, створення спільного» (*переклад автора*) [251, с.11].

проживати/ сприймати інші сфери буття-спільно у їхній інакшості, тобто як позаполітичні. Не в сенсі що вони не знаходяться у зв'язку з політичним, а що вони встановлюють свій власний порядок відносин. Останній, навіть якщо він і може бути описаний у політичних термінах, не вичерпується цим, оскільки конституювання нового порядку здійснюється в силу забуття сфери політичного. Тут важливо зрозуміти не тільки умови, але і можливі наслідки встановлення монархії політичного [251, с.11].

Таким чином, спільнота Ж.-Л. Нансі, як і сингулярна модель спільноти Ж. Батая не має локальності чи «зовнішніх» меж, кожний бажаючий може стати (відчути, уявити, представити себе) членом такої безмежної спільноти. Таке позачасове та поза межне спів-буття знімає традиційну загрозу домінуючої більшості. Оскільки немає множинності чи колективності, то й не можна у ній виділити більшість і меншість, надати перевагу одному над іншим. Це спільнота, де немає цілого, немає центру, немає ієрархії, немає зовнішніх меж та топографії. На перше місце виходить сама людина, яка переживає свою особливість, віддільність, конечність і свої межі з іншими людьми.

Індивід постмодернізму є розкладанням ідеї спільноти, питання якої – важлива відсутня ланка метафізики суб'єкта. На думку Дж. Агамбена, міф про унікальну та незамінну природу індивідуального, єдина функція якого у нашій культурі – гарантувати можливість якогось загального уявлення індивідуального, Бадаля протиставляє абсолютну незамінність, позбавлену уявлення та уявності, – абсолютно не уявна спільнота [3]. У своїй роботі «Прийдешня спільнота» Дж. Агамбен, слідом за Ж.-Л. Нансі, пропонує ідею спільноти від концепції – до способу мислення, де не гарантовані смисл, ідентичність, належність до концепту, який не має сутності, ідеї спільноти без спільноти. Дж. Агамбен виводить формулу прийдешньої спільноти – спільноти «без участі та без сутності, спільноти, яка, повертаючись, ніколи не буває присутньою як пріоритет», де належність до спільноти можлива без ідентичності. Ця спільнота одиниць, фрагментарностей; мова йде про «людське існування, чия спільнота не опосередкована ні довільною умовою належності.., ні простою відсутністю умов.., ні самою належністю» (*переклад автора*) [3, с.87]. Власне, дослідник продовжує постмодерністську традицію аналізу спільноти через

поняття сингулярності, яку він називає «будь-яка», «неважливо яка», «така-яка-є». Сингулярність у даному випадку означає окрему людину, звільнену від диктату ідентичностей, а спільнота – це співбуття, «буття-разом» (*l'etre-en-commun*), де «разом» являє собою топос знаходження себе.

Будь-яке чи одиничне буття у Дж. Агамбена є основою спільноти, якої по суті немає (немає спільного місця, образу, немає єдності). За такої організації «спільноти без спільноти» (за термінологією Ж.-Л. Нансі), створюється мережа відносин, яка не пов'язана з расовою, класовою, гендерною чи культурною єдністю, що мислиться як вихідна умова. Така спільнота є спільнотою-без-ідентичності, також «без усякої репрезентації чи можливого опису». Це «спільнота, що абсолютно не репрезентується», яка повертає людині можливість бути сингулярністю⁶⁹. На думку філософа, трансцендентність, а не іманентність людини складає сутність її природи. Трансцендентуючи назустріч іншому, перетворюючи внутрішнє на зовнішнє, люди набувають «спільності» (*togetherness*). У цьому контексті актуалізація людської сутності досягається не в межах одиничного «Я», а через вихід за ці межі [309] – через досягнення «спільності»⁷⁰. «Справжнє буття поза спілкуванням неможливе. Ніщо не існує як «індивідуальність» дана сама по собі...» (*переклад автора*) [98, с.12].

Як і Ж.-Л. Нансі, Дж. Агамбен не конструює конкретних форм, схем, моделей, репрезентації ідеї спільноти. Остання залишається нерепрезентованою, оскільки йде у розріз із найтрадиційнішою тьоннісівською ідеєю спільноти, що ґрунтується на прагненні до «існування-в» та створенні способів репрезентації, що мають на увазі

⁶⁹Як і у Ж.Батая та Ж.-Л.Нансі, рушійною силою чи основною екзистенціальною характеристикою сингулярності Дж.Агамбена є потреба в екстазі, виході за межі свого замкнутого «я».

⁷⁰Сучасні теологічні дослідження базуються на схожих положеннях. Так, український дослідник А.С. Філоненко в контексті євхаристійної антропології зазначає, що «сучасне богослов'я ґрунтується більшою мірою не на досвіді богопізнання, а на досвіді спілкування з Богом як моделі спілкування в цілому (з іншими людьми). Автор зазначає, що «особистість є те, що являє собою лише в події справжньої зустрічі, коли я переживаю радість, я лікую, але інша людина в цій зустрічі, дивлячись на мене, радісного, стає свідком триумфу як явища моєї справжньої особистості, що проступає крізь личину повсякденності ... Особистість не розкривається поза соціальності справжньої зустрічі, яка, в свою чергу, визначається можливістю спілкування з Богом» (*переклад автора*) [214].

певну підставу. Руйнуючи нормативні підстави ідеї спів-буттєвості, постмодерністи закликають відродити її не у вигляді ідеального конструктора, а як самостворювану активність. На їхню думку, спільнота – не просто активна ідея, це процес, переривання, який діє, виходячи із положення про неможливість колективності. Відмова від ідеї колективності спільноти, таким чином, знімає питання пошуку її «підстав», що чинить опір колективності у тій мірі, у якій вона опирається індивідуальному. Інакше кажучи, опір колективності підриває саму основу модерної спільноти (як ідентичності та приналежності).

У своїх міркуваннях Дж. Агамбен, як і більшість постмодерністів, занепокоєний домінацією політичного у житті людини та спільноти, протиставляє останню державі, для якої одиничність (окремої людини) поза ідентичністю не має значення⁷¹. Тому зняття колективності у якості основної передумови спільноти, на думку постмодерністів, дозволяє вирішити одночасно і проблему тотальності (насилья та примусу), і індивідуалізації. Конструктивний аспект «спільного перебування у просторі» є «буттям-спільно без єдності (*assemblage*)». Спільнота здатна представляти лише фіктивну гармонію своїх членів, пригнічуючи випадковий характер власного встановлення. Як активна, неперервна ідея, спільнота закликає до безперервного відключення тоталізуючих та виключаючих міфів колективності, на яких вона побудована. Як активність, спільнота закликає до відкриття нових можливостей та потенціальностей, схованих у мережі відносин, у проживанні та існуванні з Іншими.

Слідом за Дж. Агамбеном італійський філософ Р. Еспозіто вбачає у спільноті реальний шанс подолання проблеми імунізації політичного (тоталітарних суспільств) у просторі буття⁷², суть якого

⁷¹Цікаво, що і Е. Левінас протиставляв істинну спільноту (під якою він розумів загальнолюдське братство), з одного боку, безособовій, а з іншого – державі. У спільноті Е. Левінаса одиничності співіснують як звернуте один до одного обличчя. Ідея значимої одиничності, особи, протистоїть у нього ідеї множинності, пустої збірної колективності. Саме ідея особистості, окремоті дозволяє чинити опір тоталізації та тотожності, властивим спільнотам тоталітарного типу [125].

⁷²У своїй роботі «Імунізація, спільнота, біополітика» дослідник вводить поняття «імунізація» і пропонує використовувати його як інтерпретативну оптику аналізу сучасних політичних систем і тоталітарних спільнот. Імунізований (людина, група, влада) немов би набуває особливого статусу, що дозволяє йому уникнути ризику, пов'язаного з чужорідним тілом, яким є всякий Інший. З самого початку епохи

полягала у закритті кордонів із зовнішнім. Р. Еспозіто відзначає, що основна проблема полягає у тому, що закриття кордонів неминуче вело до закриття можливостей подальшого розвитку у принципі, примітивізації та уніфікації тоталітарного як такого, запереченню життя. У зв'язку з цим, спільнота представляє собою альтернативу імунізації. У якості відкритої, множинної структури, спільнота практикує відмінності, вона дає нам можливість вивільнити множинність безкінечних сингулярностей, які не зводяться одні до одних так, щоб наша свобода співпала з цією незводимістю. І якщо імунізація перериває будь-який зв'язок із зовнішнім та веде людину у її внутрішнє, то спільнота, навпаки, повертає її на зовнішнє, зовне-її. Якщо імунізаційна система фіксує організм на собі самому, то спільнота навпаки, відкриває нас на неавтентичне, невласне.

У філософа, як і в принципі у постмодерністському дискурсі, мова не йде про спільноту як якусь фактичну єдність. Більше того, дослідник радикально налаштований проти традиційних експлікацій «життя спільно». Діагностуючи надзвичайну актуальність думок про спільноту, «в'язання в унікальний епохальний вузол поразку комунізму та мотлох нового індивідуалізму» [292, р.1], Р. Еспозіто відзначає обмеженість розуміння основ людських спільнот як в сучасних ліберальних теоріях суспільства, так і у їхніх опонентів – комунітаристів. Філософ зазначає, що «існує декілька за спинами специфічних модальностей питання (комунального, комунітарного, комунікативного), які сучасна політична філософія відтворює знову і знову, що стосуються лише форми спільноти: не відбувається трансляція спільноти у політико-філософський лексикон, виключаючи те, що повністю руйнує (чи, дійсно, перевертає) її зміст, як ми бачили це трагічно відбувалося у минулому столітті» [292, р.23].

Спільноту не можна розуміти як органічне тіло, у якому окрема людська істота розчиняється у більшій індивідуальності, вона і не є продуктом взаємного впізнавання. «Незважаючи на очевидну історичну, концептуальну та лексичну різницю у цій перспективі органіцистська соціологія Gemeinschaft, американський неокон'юнітаризм та різноманітні етики комунікації (а також комуністична традиція, незважаючи на її відмінний категоріальний профіль) розташовуються за тією самою межею, яка утримує їх [у

модерності імунізація стала проникати в усі сфери життя. Апофеозу ця ідея досягла в нацистському проєкті [291].

стані] непромисленості спільноти», оскільки усі вони спираються на розуміння подібної «повноти» соціального цілого тіла до його значення як етносу, Volk, народу» [292, р. 2]. Для Р. Еспозіто спільнота – це відкриття людини-суб'єкта тому, що прориває його замкнутість⁷³. Спільнота є множинність, але інша (це не множинність ідеї спільноти Нового часу чи Модерну). Вона формується не по відношенню опозиції до одиничності окремої людини, а по опозиції до замкнутості людини на собі. Синонімом до цієї множинності буде не єдність чи об'єднання, а відкритість зовні, один на одного. Р. Еспозіто описує спільноту, як відкрити на зовнішню одиничність, яка конститує множинність. Власне, ця смислова зона, у якій одиничне буття людини отримує шанс розкритися, проявити свою унікальність. Інакше кажучи, людина не існує поза його буттям у спільному з іншими світі, ми можемо визначити одиничне існування лише виходячи із спільного.

Таким чином, тотальний проект суспільства-держави, закладений у якості однієї із ідей аристотелівської політичної філософії, який реалізував себе у дискурсі влади Модерна, стає полем інтелектуальних баталій Постмодерна. Можна сказати, що основним завданням постмодернізму є, власне, фіксація симптоматики кризи «раціонального проекту Модерну», наслідком якої була тотальна ревізія концептуального апарату «політичної філософії». Це призводить до часткової відмови від понять «суспільство», «спільнота», які в межах установок на текстуалізацію та фрагментарність світу, визначалися у якості простору соціального тексту, де зникає верифікований сенс даного феномену як метарозповіді.

Така ревізія тексту була спрямована перш за все на вияв кризи політично організованих суспільств, побудованих на основі залежності та пригноблення ідеєю тотальності. На цьому фоні, на думку постмодерністів, завжди є загроза формування концептів «нація», «новий політичний лад», «експлуатація», «панування», приєднання до «комуни» будь-якого «ізму» (за формулюванням Ж.-Л. Нансі). Тотальність політичної спільноти (суспільства-

⁷³Подібні ідеї висловлює Ж.-Л.Нансі, який говорить про людину-суб'єкта, що знаходиться в єдиній множині. Мислити спільноту як «народ, націю, долю» або «людство як рід» для філософа є замикання, тому що це приписує спільноті загальне буття, тоді як спільнота є щось зовсім інше, а саме, існування спільно, що не допускає розчинення себе в субстанціальній спільності [334].

держави) трансформується в ідею базового насилля єдинообразної спільноти, де усі відмінності, форми існування, що виходять за межі дозволеного політичним дискурсом, стерті. Тому питання про можливість не тільки «виборчих спільнот», але і «спільнот традиційних» (у розумінні М. Бланшо) було розв'язане в міркуваннях про їх неможливість. Спільнота розвтілюється, перестає бути суцєю та ілюструється скоріше негативними прикладами роз'єднаності, ніж тісної згуртованості. У зв'язку з цим Ж.Ліотар зазначає, що у «стані постмодерну відбувається еволюція соціальних взаємодій, де часовий контакт загалом витісняє постійні установлення у професійних, афективних, сексуальних, культурних, сімейних, міжнародних сферах» (*переклад автора*) [127, с. 157-158].

Ця трансформація порядку породжує ідею «метастабільності» людського спів-буття, яка наділяє останнє потенційною енергією та варіативністю конфігурацій. Інакше кажучи, у якості альтернативи класичної парадигми суворої структуризації соціального, постмодернізм пропонує модель ризомного децентрованого простору, відкритого для територіалізації. Потенціал такого іманентного природі суб'єкта поля, детермінований не зовнішньою обумовленістю системи, а випадковістю сингулярного спів-буття. У силу цього, можливість альтернативної класичної метафізики постмодерністської соціальності розкриває себе у динамічності, самоконфігурації, самоорганізації людського співіснування.

Ризомний соціальний простір може бути розірваний, зламаний, перебудований. Він абсолютно пластичний та процесуальний. Він уявний у силу власної віртуальності та іманентності природі суб'єкта. Тобто, спільнота постмодерна – це детериторіалізований простір, якому притаманні рухливість, іманентна здатність самовоз'єднання, що радикально відрізняє її від фіксованих та осілих розподілів класичного політичного дискурсу. Дане просторове середовище завжди постає недиференційованим «світом, що кишить номадичними [кочовими]...сингулярностями» (за термінологією Ж. Делеза).

Номадність соціальності постмодерну, таким чином, реіфікується у рухому модель самоорганізації ризоми, продукт актуалізованих відносин – професійних, економічних, етнічних тощо. Останні здатні до самовоз'єднання, оскільки перебування в полі «номадичного розподілу» детермінує потребу їхньої комунікації за неодмінної умови взаємодії із зовнішнім по відношенню до ризоми середовищем.

При цьому поштовхом до формування самої ризомної системи, у якості якої виступає суспільство постмодерна, є випадкова флуктуація, яка задає варіанти версифікації у процесі самоорганізації спільнот. Примушуючи сингулярності резонувати, комуніціювати та розгалужуватися, на думку Ж. Делеза та Ф. Гваттарі, ця система представляє собою множинність, «але ми поки не знаємо, що вона тягне за собою, коли отримує субстантивний характер»⁷⁴ [315].

Таким чином, ідея постмодерністської спільноти стає в певній мірі викликом обмеженості політичної філософії: тотальності людського егоїзму та політичної спільноти, що нівелює унікальність та індивідуальність особистості. Розкрита в інтелектуальному дискурсі, вона не претендує на сциєнтистську логічність, верифікованість, зв'язність. Це спроба нового погляду та способу мислити спільноту, вірити в неї, знаходити. Тому спільнота постмодерністів уявна. Але у той же час, це та сама спроба дослідити мало вивчену сферу соціального, що живе своїм власним життям і дозволяє людині реалізуватися у власному бутті. Властивий постмодернізму номадологічний спосіб розуміння природи соціальності, власне, відповідає глибинним запитам культури сучасного західного суспільства, яке втомилося від орієнтації на жорсткість, статичність, раціоналізм.

1.4 Проблемне поле феномену соціального єднання: пошук методологічних підстав концептуалізації

... в межах «буття разом» задає будь-який спосіб буття як такого, тобто «буття разом» ... воно не є формою ... воно вислизає від всіх форм ... «буття разом» виступає не як модусу буття (невідмітного від модусу суцього), а в ролі буття як такого, яке тільки і може задати сенс того, що значить для суцього «бути»
Д. Кралечкін

Відправною точкою конструювання наукового дискурсу

⁷⁴У цьому аспекті цікаві роботи сучасних західних дослідників (див., наприклад: Cheah P. The Limits of Thinking in Decolonial Strategies, Townsend Center for the Humanities, November/December, [Електронний ресурс] Точка доступу: <http://townsendcenter.berkeley.edu/publications/> [277], Browitt J. (Un)common Ground? A Comparative Genealogy of British and Latin American Cultural studies, in Estudios culturales y cuestiones globales, (eds) C. Castillón, C. Santibáñez & M. Zimmerman. University of Houston, Houston, [Електронний ресурс] Точка доступу: <http://www.class.uh.edu/mcl/faculty/zimmerman/lacasa/VirtualPublication2.html> [273].

соціальності виступає, таким чином, екзистенціальність, характер та спрямованість соціальних зв'язків, відносин, комунікації, які розкривають себе у конкретних практиках і формах спів-буття. Саме у цьому проблемному полі актуалізуються концепти «цілісності» та «тотальності», «спільноти» та «суспільства-держави», які виступають у якості сутнісних аспектів інтеграції відкритої, але так і не пізної до кінця соціальності. Як показує генезис феномену та ретроспективний аналіз комунітарних концепцій, проведений нами раніше, теоретичні маніпуляції ідеї єдності стають тим каменем спотикання, на фоні якого формується протиріччя останніх. Єдність та цілісність общинного світу трансформується у тотальність дискурсу влади. Тому вивчення природи общинної соціальності, розкриття змісту її комунікації, які призводять до втілення гармонійних соціальних зв'язків, у цілому аналіз проблеми цілісності та претензія ідеології тотальності на її вирішення, становлять дослідницьке завдання даної роботи. Інакше кажучи, вирішення проблеми єднання передбачає спробу побудови комплексної методології дослідження феномену соціальної цілісності.

Будь-яка методологія передбачає виділення логічних процедур та одиниць верифікації, що дозволяють вирішувати дослідницькі завдання. Методологічні підстави аналізу проблеми соціальної цілісності, як з'ясувалося вже раніше, мають багату теоретичну базу, верифікація якої разом з тим сьогодні є достатньо актуальною. Говорити про соціальну цілісність, моделювати її та пропонувати конкретні механізми, проект рішення проблеми – проблемне поле сучасної соціальної теорії. Разом з тим очевидним є й той факт, що будь-яка теорія отримує особливу цінність у процесі виявлення її симбіотичного зв'язку з соціальною практикою. Відповідно, евристичний потенціал концептуалізації проблеми соціальної цілісності зосереджується на розкритті екзистенціальних підстав, відновленні аутентичних форм і виявленні практик конструювання досліджуваного феномену.

Концептуалізація ідеї людського спів-буття фокусується, на наш погляд, конкретно в полі соціальної філософії, яка направляє свій евристичний потенціал на зняття загроз тоталітарних тенденцій. Тому у контексті дилеми множинності та одиничності соціального, визріває ідея нової філософської версії «уявного, гнучкого спів-буття», де соціальність ще постає у двох діалектичних версіях. З одного боку, ідея співсуспільності продовжує себе у словнику політичного

дискурсу, поповнюючи синонімічний ряд «колективного, масового», тобто того, що стирає «одиничне», але, з іншого – спільнота мислиться як щось, що створює умови нашої унікальності, індивідуальності і разом з тим гармонійної спільноти, спів-буття, єдності.

Такий варіант ідеї спільноти не позбавлений протиріч та обмежень (постмодерністи залишили багато відкритих питань відносно можливості та визначеності спільноти), але він відкриває важливу для подальшої концептуалізації соціальної цілісності перспективу. По-перше, спільнота протиставляється безособову формалізованому апарату влади, який продукує ідеологію тотальності, де людина – це масовий продукт, споживач, що перебуває у залежності від системи. По-друге, людська унікальність, як і сама ідея соціальної цілісності, мають іманентні підстави реалізації. У зв'язку з цим, сама ідея єдності виключає тотальність як механізм формалізації, уніфікації, жорсткої структуризації відносин залежності, переносючи дослідницький фокус на глибинні аспекти організації людської зв'язності. У зв'язку з чим, вирішення проблеми цілісності людського спів-буття відкриває шанс виходу за межі дискурсу тотальності.

Практичне втілення дана дослідницька перспектива знаходить у тому, що формально наповнення різноманітних форм та практик спів-буття включає у себе, здавалося б, тотожний набір структурних одиниць – соціальні зв'язки, взаємодії, взаємовідносини, комунікацію. Однак змістовно «цілісність» та «тотальність» представляють собою кардинально відмінні модуси відносин, способи інтеграції, діаметрально протилежні топологічні структури, чії екзистенціальні підстави базуються на взаємовиключних установах та механізмах конструювання, що реалізують свій потенціал у вирішенні проблеми соціальної єдності, з одного боку, та зростаючої загрози дезінтеграції, кінця соціальності (в термінології Ж.Бодрійяра) – з іншого. Ці якісні відмінності і складають предмет інтуїції даного дослідницького проекту, що потребує з'ясування глибинних екзистенціальних аспектів феноменів цілісності та тотальності. Оскільки і в практичному, і в теоретичному (методологічному) плані багаж проблемних зон та протиріч філософського аналізу у вирішенні проблеми соціального єднання залишається значним.

Висновки до I розділу

Таким чином, концептуалізація проблеми соціальної цілісності потребує уточнення наступних відправних моментів аналізу. Ретроспектива досліджуваної проблематики (з грецької античності до американських *community studies* наших днів) показує, що протягом усієї історії формування ідеї соціальної цілісності у філософії, категорія «суспільство» завжди акумулювала в себе ідею єдиного Цілого. Саме таке змістовне навантаження спочатку несло в собі грецьке розуміння *суспільства-κοινωνία* – соціальної цілісності, сформованої як результат спільних інтересів, спорідненості, підтримки та довіри, живий організм, що заклав безпосередні передумови общини. *Κοινωνία* – не просто ідеальний тип. Це, перш за все, модель «близьких» (за термінологією Д. Юма) – сімейних, общинних (сусідських, селищних, етнічних, релігійних) відносин, внутрішній порядок яких складався спочатку поза впливом з боку державних інституцій (влади, яка за часом свого виникнення значно молодша владі, що існувала у родині, общині). Це обґрунтована історично модель відносин, модус общинної комунікації, орієнтованої на першорядну віднесеність до «спільності» як стану та способу життя, потенціал якої сходить до традиційної моделі сімейних стосунків (про що свідчить категоріальна близькість понять «община» та «сім'я» (грецьк. οικογένεια).

Історична трансформація традиційних форм спільності веде до формування нових соціальних та політичних утворень (артіль, дружина, торгові союзи, поліси), значно змінюючи характер соціальних зв'язків та умов життя *κοινωνία*. Внаслідок цього, конституюються дві якісно відмінні ідеально-типові конструкції – *суспільство-спільнота* та *суспільство-поліс*, що заклали проблемне поле дослідження *соціального* та *політичного* у філософській традиції (об'єктивацією даної ситуації стає момент, коли сім'я, як первинна модель *κοινωνία*, крім санкцій релігійного звичаю, наділяється релігійною санкцією).

У даному контексті формується соціально-політична традиція інтерпретації феномену *κοινωνία*, розроблена античними дослідниками. Так, для Платона *κοινωνία* – ще трансцендентна реальність, яка виступає основою функціонування людської співсуспільності. Це не стільки топос соціально-політичних чи економічних відносин (для цього дослідник звертається до категорії *πολιτεία*), скільки ідеальна

модель людського спів-буття, тісного спілкування, об'єктивована у формі певних територіальних, організаційних одиниць. У свою чергу, Аристотель наділяє феномен більшою політичною рельєфністю, що закладає передумови інтерпретації соціальності як атрибута політичного. Філософ «автономізує» життя людської спільноти, суперечачи ідеї спільноти Платона, та роблячи таким чином, спробу ідентифікувати ідеальну природу *κοινωνία* з цілком об'єктивованим утворенням – *полісом*, наділеним функцією вищої влади (звідси виходить необхідність бути *zoon politikon*). *Κοινωνία* у даній структурі відносин є тільки атрибутом влади. Протиставлення «цілого» і «частини», «держави» та «общини» розмивало сакральність *κοινωνία*, чия роль уже не виглядала як значима. У силу цього, онтологічний статус *κοινωνία* у Аристотеля отримує форму частини політичного дискурсу, який домінував над соціальним та узурпував його можливості.

Закладена Аристотелем політична традиція продовжує себе у межах римської теорії суспільства в проблемі семіотичної деформації поняття *κοινωνία*. Латинське *communis* (у значенні *κοινωνία* – спільноти, спілкування, духовного зв'язку) та *societas civitas* (як, перш за все, громадянський, політичний, договірний союз), цілком рельєфно проявляють дану тенденцію уже в уявленнях римських юристів імператорського часу. Тут закладена ідея стоїків про «*societas humana sive naturalis*», що інституціоналізувалася у союзи *nationes* та *gentis* імперії. Латинське *societas civitas* було покладено в основу теорії міжнародного права, що доповнила аристотелівську традицію політичної інтерпретації соціальних відносин.

У межах філософії раннього християнства спостерігаються спроби реанімації вихідного значення категорії *κοινωνία*. Основою *κοινωνία*, про яку говориться у Старому та Новому Заповітах, є перебування людини з Богом, «у Христі», це фундаментальна основа людського життя. Спілкування, зв'язаність людей – це, перш за все, духовна спільність причетних до Церкви Христової. Це основане на прагненні до Бога спів-буття участі, ділення досвідом, результатами дара, труд на спільне благо. Дані відносини – основа організації усіх природних спільнотних утворень (сім'ї, роду, церкви). Така змістовна наповненість категорії *κοινωνία* розкривала екзистенціальну духовну сутність общини, втрачену у спробах політизації феномену, давала шанс для вирішення проблеми соціальної цілісності. *Κοινωνία*

отримала статус спільноти, сакрального союзу, де на першому плані стоїть ідея любові до ближнього (схоже трактування поняття зустрічається у елліністичному слововживанні). У методологічному плані таке відродження власне платонівської ідеальної природи κοινωνία вело до перегляду аристотелівської теорії суспільства-держави. Постулат людини як «ζῷον πολιτικόν» поступився місцем положенню стоїків про «соціальну» природу останньої (наслідком чого стало розширення структури класичної грецької соціальної філософії).

Однак уже в межах середньовічної думки, зростаюча роль держави як «універсальної» моделі тотального порядку відроджує положення політичної філософії відносно політичності людини. Категорія «суспільство» (*societas*) знову отримує форму «політичного тіла». У цілому, аж до XIV ст. поняття «громадянське суспільство» та «політичне тіло» успішно домінували в трактовці сутності та специфіки мирської корпоративності.

Дані тенденції концептуалізації знаходять свій прояв у поповненні понятійного ряду *соціальності* категорією *universitas*, через яку реіфікується ідея суспільства, автономності та універсалізму (під *universitas* підводиться все різноманіття форм середньовічних асоціацій), формуючи етичні та естетичні, політичні та юридичні принципи громадянського життя аж до XIV ст. Детерміновані процесом профанізації політичної та правової свідомості, поняття «громадянське суспільство», «політичне тіло» та «universitas» складають один семантичний ряд. Поряд з цим, у якості концептів, що описують специфічні соціально-політичні зв'язки, все частіше зустрічаються поняття «societas» (суспільство) та «res publica» (держава).

Раціоналізація соціального в епоху Нового часу актуалізується у «природний порядок речей», детермінуючи зміну традиційної картини світу. Існування аж до епохи Просвітництва уявлень про цілісність, космополітичність людського суспільства, сакральний характер, витісняється культом розуму, необмеженим авторитетом тотального порядку держави. У даній ситуації природне право та політика остаточно закріплюють за собою авторитет теоретичних конструкцій, у межах яких європейська філософія «соціального» знаходить свій понятійний вираз. Вчення про суспільство конституюється як вчення про політику, оскільки згідно з останньою, πόλις та κοινωνία у мовному

і політичному відношенні – тотожні.

Дані методологічні тенденції особливо відчутно проявляються у ідентифікації категорій «національна держава» та «суспільство», які злилися у інтерпретації нового модусу відносин – *societas civilis* – раціонального політико-правового договору (в роботах Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо). Договір інституціоналізує діалектику природного (*status naturalis*) та громадянського (*status civilis*) станів людини, претендуючи на роль механізму людської солідарності, та наділяючись статусом нового способу обґрунтування тотальності політичного.

Однак, незважаючи на наполегливі спроби представників політичної філософії та філософії права до злиття категорій «суспільство» (*societas civilis*) та «держава» (*status civilis*), філософська традиція аналізу суспільства все більш наполегливо заявляє про своє існування (Д. Юм, А. Фергюсон, А. Сміт). Претендуючи на подолання політичності суспільства, висувається нова антропология та теорія соціальності, в якій просвітницька модель не витримує критики. Замість пошуку підстав у тонкій діалектиці, дослідницькі інституції звертаються до аналізу природи соціальності. Інваріантність категорії *societas civilis* обмежувала евристичні можливості дослідження феномену, виключаючи із суспільних відносин їхню екзистенціальну духовну природу. На ці фактори і звернули увагу представники німецької історичної школи права (К. Савінії, Ф. Пухта), а також представники німецької класичної філософії (І. Фіхте, Ф. Гегель).

Разом з тим, незважаючи на змістовні розбіжності в інтерпретації феномену суспільства, закладене добою Просвітництва «інтелектуальне звільнення людини» закріплює за категорією *societas* універсальний науковий статус. Суспільство Модерна – *Modern society* конституює модус прагматичних соціально-політичних відносин, де визначальними характеристиками «природного порядку» виступають поняття індивідуалізму, капіталізму, держави-нації, утилітаризму. Таким чином, лінгвістична трансформація поняття детермінувала ситуацію, в якій символ втратив своє вихідне значення, та реїфікувався у знак – продукт егоїстичної природи людини. Політичний дискурс закріпив за ідеєю тотальності статус реальної моделі людського співіснування, механізми та логіка розвитку якої переконували людський розум у своїй абсолютності.

Звільняючись від політичного контексту уже в межах соціальної

філософії та філософії історії Новітнього часу, поняття «суспільство» продовжує лінгвістичну традицію у формуванні двох базових понять-антонімів *Gesellschaft* (*societas, societas civilis*) та *Gemeinschaft* (κοινωνία, *community*), закріплюючи за категорією «спільнота» (община, спільність) науковий статус. Евристичний потенціал *Gemeinschaft* виходить за межі світу речей, апелюючи до згуртованих груп чи об'єднань (наприклад, сімейні та дружні відносини, відносини між учителями та учнями у ремеслі, мистецтві чи духовних практиках або приналежністю до однієї професійної чи станової групи, а також спільнотами релігійного характеру). Звідси, з лінгвістичної та соціально-генетичної точок зору, і розвивається те емфатичне значення слова «спільнота», у якому воно несе сенс цінності, і чим відрізняється від поняття «суспільство». Амбівалентність категорій «спільнота», «суспільство» особливо чітко простежується на фоні історичних трансформацій XVIII століття, якісно змінивши структуру європейських (у першу чергу західноєвропейських) суспільств. Інтенсивний суспільний розвиток актуалізував капіталістичну систему відносин та тотальність політико-правових інститутів. Наслідком даної ситуації стала об'єктивація проблеми соціального порядку, що наділяє «соціальне питання» онтологічним статусом.

Виступаючи в якості ідеально-типових конструкцій, *Gemeinschaft* та *Gesellschaft* констатували змінні одна одною форми історичного життя, чие домінування залежить від переваги екзистенціальних мотивів зв'язаності у змішаному суспільно-історичному контексті. Досліджувана пара категорій відіграла провідну роль у розвитку соціальної філософії XX століття, заклавши нову методологічну парадигму, спрямовану на аналіз соціальності у її індивідуальному та соціальному зрізах поза впливом політичного контексту. Методологія суспільства Модерну, яка відтворила ідею надпрагматичності людських мотивів у соціальних відносинах, виявила природу обцинної цілісності. Спільною основою дослідницьких пошуків стала критика держави та відчужених форм соціальності, які особливо активно розгорнулися в контексті зростаючої індивідуалізації західного суспільства, роздроблення суспільних структур. У цих умовах спільнота отримує статус феномену, чії можливості оцінюються достатньо високо у вирішенні питання соціального порядку, цілісності.

Маркером сучасного філософського дискурсу стає проблема

тотальності, яка детермінує пошук шляхів попередження небезпеки всепоглинаючого обсуспільнення. Експлікуючи проблемні зони, напруга між автономією індивідів та їхніми взаємозв'язками у світі, філософія пізнього Модерну актуалізує потребу виявлення нової соціальності, здатної, не обмежуючи особистісну та групову автономію, зберігати цілісність суспільства. У цьому контексті спроби відділення «політичного» та «соціального», їх верифікація та встановлення концептуальних меж, стає основою розвитку та діалектики комунітарної теорії суспільства-спільноти, яка виникла у кінці ХХ століття (Р. Нісбет, Ч. Тейлор, А. Етціоні).

Теоретичним поштовхом комунітарних концепцій є заперечення загальноприйнятої у соціальній психології біполярної моделі «індивідуалізм – колективізм». Індивідуальна та соціальна основи, які природно доповнюють одна одну, у контексті раціоналістичної перспективи сформували дихотомію, в межах якої автономна особистість мислилась як рушійна сила свободи та творчості суспільства. Актуалізація індивідуалізму тягла за собою політичну централізацію, яка деструктувала будь-які форми комунітарності, розплавляючи їх у гомогенні маси. Аморфність мас стала причиною їхньої нездатності протистояти уніфікуючим тенденціям колективізму у тотальному політичному тілі. Дану дихотомію замінює поняття «комунітаризм» як засіб зняття антиномії колективного та індивідуального, феномен, покликаний «урівноважити індивідуальні права та соціальну відповідальність».

Ком'юніті – це результат добровільної згоди, тому вона спирається не на силу (як у випадку політичної влади), а на переконання, і від цього вона більш впливова, ніж влада. Тотальне політичне суспільство привласнює собі соціальні функції спільнот, претендуючи на роль медіатора соціальної взаємодії між ізольованими індивідуумами, черпаючи власну силу із цих відносин, і одночасно контролюючи їх. Але соціальне як таке присутнє саме там, де здійснюються особистісні взаємодії (в сім'ї, малій групі, общині). Тому диверсифікація і поширення спільнот є запорукою свободи та захищеності їхніх членів, постулюючи факт залежності політичної стабільності від соціальної.

У цих умовах єдиним рішенням зазначеної кризи є актуалізація потенціалу спільнот, зосереджених на збереженні традиційних інститутів («посередницьких органів», що забезпечують міцні міжособистісні зв'язки між індивідуумом та державою). Стійкий

баланс між соціальною організацією та індивідуальною свободою, збільшення різноманітності спільнот та асоціацій – необхідна умова творчого розвитку суспільства та культури – основи комунітарної парадигми (*communitarian paradigm*), що задає координати здорового суспільства. Саме їхнє гармонійне співвідношення забезпечує перспективу й цілісність останнього. Така ситуація і формує соціально обумовлену незалежність особистості, яка розширює можливості самого суспільства, його метастабільність.

Комунітаристська парадигма пропонує модель здорового суспільства, заснованого на моральному порядку – спільній вірі у общинні цінності, який потребує, по-перше, культурних механізмів регуляції соціальних відносин, а, по-друге, суспільних інститутів, які виконують роль посередників між його членами та державою. Таким чином, комунітарна парадигма не перший план висуває необхідність зміцнення комунітарних структур у межах зусиль з підтримки суспільного порядку, одночасно забезпечуючи таке положення, при якому вони не пригнічують будь-яке вираження незалежності, не формують загрозливу тотальність, а виступають механізмом її подолання. Практики ком'юніті, «дух ком'юніті» виступають ефективним фактором опору соціокультурній дезінтеграції. Комунітаристська перспектива містить у собі особливе почуття *належності до спільноти, групи, традиції*, історія яких виявляється частиною індивідуального життя, і навпаки, життя окремої людини розуміється тільки у контексті соціальної історії.

В свою чергу, філософія Постмодерна виступає проти онтології, що лежить у основі опозиції ліберально-комунітаристської теорії у вирішенні проблеми соціальної цілісності. На противагу визначеності просвітницько-модерністських інтуїцій, в аналізі соціального постмодерністи роблять акцент на людині-суб'єкті. Постмодерністська філософія прагне подолати загрозу перерости в онтологію «я», трансформуючись у філософію соціального. Тут людина та спільнота, індивідуальне та соціальне переплітаються у цілісному тексті. Ж. Дерріда, А. Бадью, Ф. Лаку-Лабард, Ж. Багай, Ж.-Л. Нансі, М. Бланшо, Дж. Агамбен, Р. Еспозіто кладуть початок новому баченню політичного та соціального, для якого характерні радикальні сумніви в сучасному політичному словнику та пошук витоків сучасного розуміння соціальності. Концептуалізувати людське «існування спільно», не допускаючи протиріч зі свободою

людини – основне завдання постмодерністів.

Людина у цьому контексті – трансформація «сутнісної людини» в «людину відносин». Це померлий суб'єкт, ідентичність якого фрагментована, «прив'язана» до локально-історичних та культурних обставин. Постмодернізм обґрунтовує неможливість незалежного існування особистості, доводячи, що вона постійно (та несвідомо) обумовлюється контекстом. Відповідаючи на питання «Чи можлива спільнота у добу Постмодерна?», дослідники використовують категорії «неіснуючої» чи «негативної спільноти», протиставляючи останню суспільству, що існує в межах соціальних норм та примусу.

Ідея «невизнаної», «уявної», «невітвореної спільноти» є, по суті, опозицією тоталітарному суспільству, побудованому на принципі герметизму, підкорення диктату примусової сили, що заперечує сам принцип спільноти. Ідея спільноти примушує усвідомити, що людина відокремлена, смертна, та найбільше цінувати не поглинаючу усе суспільність, а відокремленість та конечність. Спільнота не має локальності та «зовнішніх» меж. Це відносини, де немає центру, жорсткої ієрархії, немає зовнішніх кордонів та топографії. Тут на перше місце виходить сама людина, яка переживає свою окремість, конечність та маргінальність.

Руйнуючи нормативні підстави традиційної політичної філософії щодо ідеї спільноти, постмодерністи закликають відродити її як самовідтворювану активність, процес, переривання, що діє, виходячи із положення про неможливість колективності. Відмова від колективності, таким чином, знімає питання про пошук «підстав спільноти», яка опирається колективності у тій мірі, у якій вона опирається індивідуальному. У якості відкритої множинної структури спільнота практикує відмінності, вона дає нам можливість вивільнити множинність безкінечних сингулярностей, що не зводяться одні до одних, так, щоб наша свобода співпала з цією незводимістю. Якщо імунна система фокусує організм на самому собі, то спільнота навпаки відкриває нас на неавтентичне, невласне.

У постмодерністському дискурсі мова не йде про спільноту як якусь єдність. Спільноту неможна мислити як тіло в якому окрема людська істота розчиняється у більшій індивідуальності, вона не є й просто продуктом взаємного впізнання. Спільнота – це відкриття людини-суб'єкта, тому, що прориває його замкнутість. Це множинність, але інша (не множинність ідеї Нового часу чи

Модерну). Вона вибудовується не в опозиції до одиничності окремої людини, а в опозиції до фіксації людини на собі. Синонімом до цієї множинності буде не «єдність» чи «об'єднання», а «відкритість зовні, один до одного».

Таким чином, основним завданням постмодернізму є власне тотальна ревізія концептуального апарату дискурсу політичної філософії. Це приводить до часткової відмови від поняття «суспільство», «спільнота», яке у межах установок на текстуалізацію та фрагментарність світу, визначалось як простір соціального тексту, де зникає верифікований смисл даного феномену як метарозповіді. Така ревізія тексту була спрямована, перш за все, на виявлення кризи політично організованих суспільств. Тотальність політичної спільноти (чи суспільства-держави), на думку постмодерністів, трансформується в ідею базового насилля єдинообразної спільноти, де усі відмінності, форми існування, що виходять за межі дозволеного політичною спільнотою, стерті. Тому питання про можливість не тільки «виборчих спільнот», але й «спільнот традиційних» (у розумінні М. Бланшо) було вирішено у представленні про їх неможливість. Спільнота розвтілюється, перестає бути суцєю та ілюструється скоріше негативними прикладами роз'єднаності, ніж тісної згуртованості.

Таким чином, концептуалізація феномену соціальної цілісності потребує більш глибокого аналізу як природи соціальності, так і способів її інтеграції. Мова йде про те, що відправною точкою конструювання наукового дискурсу суспільства є звернення до його екзистенціальної природи. Саме у цьому проблемному полі актуалізуються концепти «цілісності» та «тотальності», що виступають в якості сутнісних аспектів інтеграції феномену. Теоретичні маніпуляції ідеї єдності стають тим каменем спотикання, на фоні якого формується протиріччя останніх: єдність та цілісність обцинного світу трансформується у тотальність політичного. Тому вивчення природи соціальності, розкриття змісту комунального спілкування, яке призводить до втілення цілісних соціальних зв'язків, у цілому аналіз проблеми єднання та претензія ідеології тотальності на її вирішення, складають дослідницьке завдання даної роботи. Інакше кажучи, вирішення зазначеної проблеми передбачає спробу побудови комплексної методології дослідження феномену соціальної цілісності.

Дискурс спів-буття протиставляється дискурсу влади, який продукує ідеологію тотальності, де людина – це масовий продукт, споживач, що перебуває у залежності від системи. Більше того, людська унікальність, як і сама ідея соціальної цілісності, мають іманентні основи реалізації. У зв'язку з цим, феномен соціальної єдності потребує переносу дослідницького інтересу на глибинні аспекти організації людської зв'язаності. Практичне втілення дана дослідницька перспектива знаходить у тому, що включаючи в себе тотожний набір структурних одиниць – соціальні зв'язки, взаємодії, взаємовідносини, комунікацію, – *цілісність та тотальність являють собою кардинально різні проекти інтеграції. Це діаметрально протилежні топологічні структури, чії екзистенціальні основи базуються на взаємовиключних установках та механізмах конструювання, які реалізують свій потенціал у вирішенні проблеми соціальної єдності з одного боку, та зростаючої загрози дезинтеграції, кінця соціальності – з іншого.* Ці якісні відмінності і складають предмет інтуїції даного дослідницького проекту, що ставить перед собою мету з'ясувати фундаментальні екзистенціальні аспекти феномену соціальної цілісності. Оскільки і у практичному, і у теоретичному (методологічному) плані багаж проблемних зон та протиріч філософсько-політичного аналізу у вирішенні проблеми соціальної єдності залишається значним.

Розділ II. Симуляція соціальної єдності: екзистенціальні підстави та механізми конструювання тотальності

2.1 Тотальність як деструкція природи соціальності

Властиве людині прагнення до єднання з іншими корениться в специфічних умовах існування роду людського і є однією з найсильніших мотивацій поведінки людини ... Ця людська потреба в єднанні з іншими може проявлятися по-різному: як симбіотичний зв'язок з матір'ю, з яким-небудь ідолом, зі своїм племенем, класом, нацією чи релігією, своїм братством або своєї професійної організації. Часто ці зв'язки перехречуються і приймають екстатичну форму ... Початок першої світової війни послужив приводом для виникнення однієї з найсильніших екстатичних форм «єднання», коли люди раптово, буквально протягом дня відмовлялися від своїх колишніх пацифістських, антимілітаристських, соціалістичних переконань; вчені відмовлялися від сформованого у них протягом життя прагнення до об'єктивності, критичного мислення та неупередженості тільки заради того, щоб долучитися до великої більшості, що іменується МІІ.
Е. Фромм

Лінгвістичні та послідувачі за ними семіотичні модифікації грецького *κοινωνία*, як показує ретроспективний аналіз, у сучасній соціально-філософській традиції втілились у цілком конкретних наукових перспективах аналізу. Авторитет традиції політичної філософії реалізував ідею політичного співсуспільства – *полісу-держави* як історично складеного утворення, детермінованого тяжіючою силою колективного примусу (колективних благ за Аристотелем, страху за Т. Гоббсом чи особистих інтересів за задумом раціонального проекту Модерну). Ця модель тотального спів-буття, зв'язності на достатньо тривалий час стала своєрідним патерном мислити соціальне ціле, що й стало каменем спотикання в аналізі проблематики цілісності. У цій дослідницькій перспективі держава стає топосом народження та продукування ідеї множинності, певної тотальності, філософія якої розміщує незалучену у соціально-політичні та економічні відносини людину в статус вигнанця, протиставляючи їй тих, хто знаходиться усередині системи. Тотальність формує спокусу індивідуалізації суб'єкта, втечі, «повноцінно» втілену у раціональному проекті Модерну – *суспільстві-державі* (національній державі)

Інакше кажучи, спроби концептуалізації проблематики соціальної цілісності наштовхнулися на серйозні методологічні протиріччя у межах соціально-політичної традиції аналізу. Як мислити соціальну

цілісність, які комунікативні схеми розуміти у якості останньої, які умови та механізми її формування, нарешті, чи можливе досягнення та реалізація феномену цілісності у контексті політичного дискурсу? Ці, та схожі питання склали проблемне поле сучасної соціально-філософської традиції, активно рефлексуючої над проблематикою людського спів-буття.

Аналізуючи проблему тотальності у своїй роботі «Тотальність та безкінечне» Е. Левінас зміщує фокус дослідження до проблеми насилля – основи ідеології влади, подолання якої стає одним із магістральних завдань сучасної філософії. Такі міркування автора – реакція на реальні наслідки ідеології тотальності, яка продемонструвала свій руйнівний потенціал у всіх проявах «ізму» сучасного суспільства. Тоталітарна практика ХХ століття ілюструвала трагедію ідеї злиття суспільства та держави, яка панувала у методології класичної філософії протягом багатьох віків. Розчарування, біль, жертви раціонального проекту примушують дослідників конкретизувати діалектику політичної та соціальної комунікації, виходити «за» межі дискурсу влади, демонструючи усю утопічність ідеології тотальності. У зв'язку з цим Е. Левінас відзначає, що остання являє собою панування безособового загального над сущим (індивідуальним, конкретним, беззахисним). Філософ зазначає, що «лік буття, який проступає у війні, може бути визначеним за допомогою поняття «тотальність», пануючого у західній філософії. Індивіди в умовах війни зводяться до простих носіїв сил, які управляють ними без їхнього відома. Свій смисл індивіди черпають у цій тотальності, поза якою вони незбагненні. Одиничність кожного зараз присутнього постійно приноситься у жертву майбутньому, покликаному визначити його об'єктивний смисл. Оскільки до уваги береться тільки підсумковий смисл, то лише підсумковий акт здатний змінити істоти у їхньому бутті» (*переклад автора*) [125, с.62].

Сила впливу ідеології тотальності, на думку Е. Левінаса, пояснюється авторитетом гегеліанської традиції, яка наповнила сучасний філософський лексикон категоріями «всезагальності, всеоб'ємності, поголовності» (дивіться, наприклад, інтерпретацію поняття «тотальність» у сучасних філософських енциклопедичних словниках). У межах останньої, як і в принципі у всій класичній філософії, «тотальність» (загальність у термінології Г. Гегеля) є основою та принципом буття усіх одиначних речей, у силу

чого, одиничне завжди залежне⁷⁵. Так Г. Гегель, ототожнюючи тотальне із державою, визначає останнє у якості основи соціальних відносин сім'ї, суспільства, людини, ставить його «над» особливим та індивідуальним. Сакралізація політичного зводиться, на думку філософа, державу до категорії етичної загальності, наділеної статусом вирішувати питання історичного та морального характеру. Всесвітня історія може звільнитися від моральної проблематики, яка розташовується на рівні індивідів, адже історію творять не вони.

Така дослідницька традиція, що стала провідною у контексті розвитку класичної політичної філософії, пояснюється тим, що етичність та моральність категорій «тотальність», «держава» носили теоретико-методологічний характер без прив'язки до суворой дійсності, з якою зустрічаються сучасні дослідники, зокрема Е.Левінас. Реальні практики тотальності у вигляді геноциду, нацизму, комунізму, сталінізму надзвичайно явно демонстрували антисоціальну природу ідеології тотального «єднання». Інакше кажучи, позиція Е.Левінаса, як і більшості сучасних дослідників, відносно тотальності – це не результат безпристрасної інтерпретагорської діяльності, а опис стану кризи, до якої призвела, на думку філософа, «тоталітарна свідомість».

Стереотипність та уніфікованість останньої охопили традицію європейської філософії, породивши комунікацію без діалогу. Саме тотальне мислення не здатне «почути» Іншого, оскільки бачить у ньому тільки вищий негативний момент, який потребує підкорення, пригнічення. Центральною категорією тут виступає Я, для якого усе оточуюче це лише об'єкти використання, тому зводяться до змісту його свідомості. «Я займає місце Тотальності, якій немає рівних, немає партнерів, а отже немає діалогу. Тотальне неодмінно примушує індивіда, позбавляє його індивідуальності, робить безглуздою саму ідею діалогу. Тотальності ні з ким вступати в діалог, вона всмоктується та перетравлює усе індивідуальне»⁷⁶ (*переклад автора*) [188, с.214].

⁷⁵Логічним розвитком даного уявлення є ідея гегельянської діалектики, що «одиничне та окреме знімаються, долаються у ході розвитку, повертаючись в лоно Загального, Тотального. Воно є початком та кінцем системи» (*переклад автора*) [188, с.214]

⁷⁶Е.Левінас відзначає, що філософське Я самототожне за визначенням, тому він називає його «Самототожнім»: Я – це буття, існування якого зосереджується у самоідентифікації, в отриманні своєї ідентичності за будь-яких обставин... Я ідентичне собі навіть у своїх вимірах. Воно усвідомлене про них, воно мислить про них. Універсальна ідентичність, здатна включати в себе чужорідне, має кістяк

Реальність тотального проекту, будь це *pólis*, *societas civilis*, *Gesellschaft*, національна держава – це завжди сила (тиск, примус, контроль), спрямована на реалізацію цілком конкретизованого корисного мотиву – *володіння владою* (системою організації пануючих структур підпорядкованості), як *способу привласнення, експлуатації матеріальних і нематеріальних ресурсів* (соціального престижу, статусних повноважень тощо)⁷⁷. *Влада, боротьба за неї та її експлуатація є квінтесенцією політики, центральним ядром ідеології тотальності, оскільки саме по собі прагнення до володіння, наживи уже є тотальністю*⁷⁸. Це замкнута на собі ілюзія, яка деформує суб'єкта, першої особи. Універсальне мислення – це «Я мислю» (переклад автора) [188, с.76]. «У філософській традиції конфлікти між Самототожним та Іншим розв'язуються теоретично, коли Інший зводиться до Самототожного, чи, конкретно за допомогою ...держави» (переклад автора) [188, с.85].

⁷⁷ Категорія «*тотальний, тотальність*» займає специфічну позицію у семантичному просторі ідеї «поширення чогось на усіх чи на усе, охоплення усього». Прикметник *тотальний* - всеосяжний, загальний [40, с.1335] утворений від французького *total*, яке в свою чергу виникло на основі латинського *totus* – «весь цілком, загальний» [124, с. 675]. Але вживання слова «*тотальний*» пов'язане з цілою низкою обмежень. Так прикметник *тотальний* поступається слову *загальний* в універсальності функціонування: загальний вживається для характеристики як малих класів об'єктів, що інтегруються, так і великих [149, с.79] (порівняйте: загальний улюбленець студентів («в університеті»), загальне захоплення школярів, загальне надбання (« мешканців району»)), де заміна на *тотальний /тотальне* неможлива. Вживання категорії *тотальність (тотальний)* використовується переважно для позначення жорстких, деструктивних гіперінтеграцій, у більшості випадків «викликаних до життя завдяки якійсь зовнішній силі – тиску влади соціуму чи держави» [149, с.79]: тотальне винищення, тотальне зруйнування, тотальна мобілізація, тотальна війна, тотальний соціальний вибух, тотальне стеження, тотальний страх, тотальний контроль.

Очевидно, комунікативна потреба вираження якоїсь особливої властивості по прикметнику «*тотальний*» невисока, що пояснюється наявністю у семантичній структурі слова негативного співзначення, яке сформувалося внаслідок його негативного потенціалу конкретизованого суспільно-політичним змістом: *тотальний, тоталітарність, тоталітаристський, тоталітаризм*. Це поняття було введено Х. Аренд для ототожнення фашизму та соціалізму, тобто для зняття «німецької провини». Це поняття любив використовувати Г.Гегель для позначення масштабності світового духу. М. Ліфшиц відзначав, що термін «тотальність» погано виражає сутність справи. Краще використовувати слово «повнота» [134].

⁷⁸Згідно з Ф. Ніцше, воля до влади є спільним знаменником та базовою мотивацією усієї людської діяльності. Дослідник розуміє владу як щось тотальне, вроджене, визначене, стверджуючи, що немає людей, які не прагнули б до влади, а є люди, які прагнуть до неї погано, мало чи недостатньо ефективно. Відповідно до цього, саму

принцип єднання, цілісності у сувору, примусову гіперінтеграцію, що виключає цінність усього людського, спонтанного, творчого. Це знеособлений механізм, закрита система, робота якої підкорена логіці наживи. Тому тут досліджуємо, верифіковане лише те, що має жорстку структуру, функцію, те, що можна експлуатувати, контролювати, підкорювати, пригнічувати, споживати (цим і пояснюється методологічна розмитість категорії суспільства-держави).

Опис тотальності у всіх її «ізмах», на думку більшості представників психоаналітичного напрямку, – це спроба пояснення соціальної патології, неодмінно пов'язаної з особистою психопатологією диктатора та його оточення, який інкорпорує тотальні патерни. Викликають інтерес у зв'язку з цим наробки Е. Еріксона, який досліджував «універсальність» тоталітарних рішень⁷⁹. Автор припускає, що синтетична функція Его продукує два якісно різноманітних «гештальта» – *тотальність* та *цілісність*. Цілісність, як щирість, здоровий глузд, спільність світобачення, є критерієм здорової та органічної взаємозв'язності різноманітних функцій та частин. Вона одночасно має відкриті та рухомі межі із зовнішнім середовищем, дозволяючи гармонійно вирішувати проблему ідентичності особистості⁸⁰. На відміну від неї тотальність, як спроба досягнення гештальта в умовах кризи ідентичності, інклюзивна та ексклюзивна. Тут усе штучно задане: що повинно залишатися за межами кордонів, а що повинно знаходитися усередині, незалежно від логіки подібності та співвіднесеності подій,

владу Ф. Ніцше сприймає як квінтесенцію політики.

⁷⁹Спираючись на міркування Платона відносно всезагальності та циклічного перемирення тиранії і демократії, Е. Еріксон спостерігає у поведінці пацієнтів, а також у здорових людей раптову «тотальну внутрішню зміну», наприклад, тотальну ізоляцію замість бажання знаходитися з іншими людьми, раптову зміну настрою, абсолютну незалежність слідком за абсолютною залежністю, неочікуваний перехід до іншої віри, появу нового хобі, що змінює усе життя людини, раптову зміну політичних поглядів тощо.

⁸⁰Очевидно, що те, що мав на увазі Е. Еріксон, – це функціональний та структурний взаємозв'язок між Его, Супер-Его, Я-ідеалом, Ід і відкриті та гнучкі кордони з навколишнім світом. Якщо додати до цього точку зору теорії об'єктивних відносин, то внутрішні об'єкти трансформуються у особисті ідеології таким чином, який найкраще відповідає реальності (а не сприяє її спотворенню). Такий опис співпадає з концепцією нормальної дорослої особистості, основаною не на статистичних даних, а на понятті багаторівневих функціональних систем [246].

процесів та об'єктів. Відсутня будь-яка можливість додаткового вибору чи зміни⁸¹. Е.Еріксон зазначає, що «у вигляді тотальності на перший план виходить уявлення про абсолютну замкнутість: усе, що знаходиться всередині довільно окреслених кордонів, не може вийти за їх межі, а те, що знаходиться зовні, не допускається всередину. Тотальність характеризується й абсолютною замкнутістю та повною всеосяжністю – незалежно від того, чи є категорія, що потрапила у розряд абсолютних, логічною, і від того, чи дійсно її складові мають якусь схожість» (*переклад автора*) [253]. Обидва принципи функціонування складних багатофакторних систем у межах психосоціального підходу розглядаються у якості універсальних, які діють на рівні як індивідуальності, так і соціальних організацій [287].

Пов'язана з кризою ідентичності («сплутаною ідентичністю» за термінологією Е. Еріксона), тотальність проявляє маргінальний стан, коли в силу різноманітних причин цілісність світу не досягається. У результаті, тотальність мімікрує під механізм «тимчасового вирішення проблеми цілісності» (перехідного моменту у досягненні цілісності на наступній стадії розвитку). У той же час сам автор заявляє, що потенціал феномену у процесі реструктуризації світу здатний виконати лише функцію виживання (наприклад, тотальні рішення у пубертатному періоді та юності знаходять свій прояв у тотальному протесті, спрямованому на батьків та оточення), не знімаючи при цьому необхідність вирішення проблеми цілісності.

Справжній онтологічний статус тотальності проявляється, коли криза ідентичності у суспільстві набуває відкритий характер. У силу цього соціальні інститути уже не здатні асимілювати або приглушувати опозиційні тенденції. У цьому випадку ми маємо справу уже із соціальним конфліктом, який призводить до перегляду змісту та перебудови відповідних базисних інститутів. Інакше кажучи, у випадку, якщо деструктивний потенціал розвитку особистості перевершує можливості асиміляції та компенсації у суспільстві, організованому за принципом цільності, має місце посилення тоталітарних тенденцій. У зв'язку з цим, В. Ільїн зазначає,

⁸¹Можна додати деякі характеристики, що стосуються структури психіки: Его закриває себе чорно-білою логікою, а те, що є «білим» чи «чорним», може бути детермінованим внутрішніми об'єктами, «психологією невеликих відмінностей», соціальними стереотипами, актуальним статусом об'єкта з його потребою у задоволенні бажань та ідентифікацією з харизматичними лідерами.

що таке суспільство можна охарактеризувати як деградує, оскільки знижується інституціональна вітальність фундаментальних складових суспільної традиції, і кінець кінцем на зміну принципу цільності приходить принцип тотальності, який знаходить своє вираження у тотальній ідеології. Тим самим новий психосоціальний баланс встановлюється на рівні «сплутаність ідентичності – тотальність», і виникає шизогенне суспільство» (*переклад автора*) [102]. Таким чином, на рівні соціальної системи спотворюється домінуючий принцип забезпечення інтеграції⁸².

У цій ситуації ідеологія тотальності, що проявляє себе у модусі практик споживацтва (нацизмі, комунізмі, пацифізмі, антисемітизмі, інших радикальних рухах чи практиках масового суспільства), відображає індивідуальний вибір, при якому цілісність як стан внутрішнього балансу, гармонії системи (індивідуальної чи соціальної) не досягається. *Тотальність активізується у якості способу не осягнення, але поглинання оточуючої реальності.* М. Шебек зазначає, що «маючи тенденцію шукати у будь-якому середовищі щось знайоме та безпечне (для дитини – це мати як джерело базової довіри, для дорослого – будь-яке середовище чи люди, від яких він чи вона об'єктивно залежать), ми, зокрема, схильні обирати могутні об'єкти, наділені (у нашому сприйнятті чи фантазії) здатністю справлятися з

⁸²Е. Еріксон відзначає, що коли у суспільстві, організованому за принципом тотальності, починається домінувати позитивна тенденція індивідуального розвитку, інституціональна вітальність традиції підвищується. Це виявляється, зокрема, у демократизації соціальних інститутів, більшій їхній відкритості та отриманні ними здатності до сприйняття і асиміляції інноваційних ідей. Таке суспільство можна охарактеризувати як таке, що розвивається. Якщо даний процес, при усіх можливих коливаннях, тим не менше отримує логічне завершення, у якості домінуючого принципу організації суспільства на зміну тотальності приходить цільність, яка виражається у ідеологічному обґрунтуванні примату прав особистості, терпимості до інакомислення, соціальному партнерству. Встановлений таким чином новий психосоціальний баланс – «ідентичність – цільність» - означає перехід до вітального суспільства. З точки зору змістовних характеристик співвідношення «вітальне суспільство – шизогенне суспільство» близьке до запропонованих у свій час Е. Фроммом поняттям здорового та нездорового суспільства. Згідно з його уявленням, «здорове суспільство розвиває здатність людини любити людей, стимулює творчий труд, розвиток розуму, об'єктивності, набуття почуття власного Я, ґрунтованого на відчутті своїх творчих сил. Нездорове суспільство породжує взаємну ворожнечу, недовіру, перетворює людину в об'єкт маніпуляцій та експлуатації, позбавляє його почуття Я, яке зберігається лише у тій мірі, у якій людина підкорюється іншим та стає автоматом» (*переклад автора*) [229].

нашою екзистенціальною транссуб'єктивною тривоною: вони наділені силою, щоб рятувати нас (ідеалізована частина) чи переслідувати наших ворогів. Сприймаючи світ через усомогутні тоталітарні об'єкти, ми можемо виявити навколо себе всього лише слабких, наївних та нерозумних людей, завдання яких – підкорюватися нам та приймати нашу необмежену домінуючу роль. Коли ми транслюємо свої тоталітарні об'єкти на оточуюче середовище, то остерігаємося виникнення потенціального конфлікту з ними, можемо відчути себе слабкими, у нас виникає прагнення пристосуватися до їхніх бажань та потреб, щоб уникнути руйнування. Садистичні та мазохистські характеристики цих об'єктів відчуються достатньо чітко» (*переклад автора*) [246].

Набуваючи характеру стратегії (економічної, політичної), ідеології соціально-політичного розвитку, тотальність, таким чином, не змінює своєї екзистенціальної обумовленості. Вона завжди прагне задовольнити жадібне бажання володіти, поглинути оточуючий світ, оцінювати цінність Іншого, трансформувати унікальне у безлике, претендуючи при цьому на іманентність людському буттю. Незважаючи на масштаби та форми втілення, *тотальність це завжди симулякр єднання, спотворення сутності інтеграції, егоїстичний модус споживацьких відносин*. У своєму екзистенціальному аспекті, тотальність є всепожираючий Левіафан, який живе в установці «мати» та прагне вирватися назовні.

2.1.1 Прагнення до влади як принцип ідеології споживацтва: екзистенціальність тотальності

У кожному з нас присутні тимчасові стани тоталітарної психіки, що дає можливість тоталітарному суспільству бути підтриманим великою кількістю людей з дуже різними структурами особистості ... маргінальні і незахищені люди в суспільстві прагнуть знайти могутнього рятівника, який запропонував би їм остаточне рішення істотних життєвих проблем.
М. Шебек

Аналізуючи сутність ідеології тотальності, її претензії на вирішення проблеми соціальної цілісності, єднання, слід звернутися до екзистенціальної природи та умов виникнення даного феномену. Оскільки деструктивність тотальності, її безпосередній зв'язок з патологічністю станів людини та соціальних організацій, підвладних

цьому вірусу, вказують на неорганічність установок та механізмів останньої. Що лежить в основі даного механізму деструкції? Чим обумовлена загроза тотального проекту, і чи може він претендувати на вирішення проблеми цілісності суспільства? Іншими словами, у чому його сутність, деградуєчий потенціал? На всі ці питання, актуалізовані практикою ХХ століття, шукає відповіді сучасна соціально-філософська традиція.

Визначаючи умови, що породжують виникнення тотальних практик, більшість представників психоаналітичного напрямку практично в один голос заявляють про те, що в основі даної ідеології лежить *невротичне прагнення до влади* (за термінологією К. Хорні) (від грецьк. *ἀρχή* – початок, начальство, главенство, можливість, посада), як способу отримання, володіння ким-, чим-небудь, панування та експлуатації даного об'єкту⁸³ [8].

Це, власне, одна із двох основних установок особистості, про які заявляє Е. Фромм, що визначають спосіб реалізації її сутнісних сил – прагнення «мати». На відміну від установки «бути», *остання має яскраво виражений антисоціальний, деструктивний характер, який концентрує увесь потенціал активності людини на корисливому прагненні – поглинати, експлуатувати, споживати оточуючий світ, прирікаючи на саморуйнування людину та її життєвий проект*. З цього приводу Е. Фромм зазначає, що «володіння та буття це два основних способи існування людини, та переважання одного з них визначає відмінності в індивідуальних характерах людей і типах соціального характеру... При існуванні за принципом володіння відношення до світу виражається у прагненні зробити його об'єктом володіння, у прагненні перетворити усе і усіх, у тому числі і самого

⁸³У давньогрецькій мові слово «влада» (*arche*) мало два основних значення: «суверенітет» і «початок». Дієслово «владарювати» (*archein*) також вживалося у значенні: «керувати», «начальствувати», «бути першим» [333]. Ці смислові відтінки помітні у використанні даного слова Аристотелем [351]. У вітчизняній лінгвістичній традиції поняття «влада» (владарювати) запозичене із церковнослов'янської мови. Воно походить від слова «волость», яке мало значення «область, територія, володіння, держава, влада». Зокрема, у Словнику давньоруської мови (XI–XIV ст.ст.) називаються такі значення слова «влада», як «князівство, держава, володіння, власність, панування, владність». [181, с. 444–446]. Старослов'янське «власть» (болг. «власт», сербохорват. «власт», словенське *last*) означало «володіння», «власність» [211]. Ці значення отримало дієслово «володіти», яке використовували у значенні керувати, підкоривши своїй волі, розпоряджатися кимось або чимось, здійснювати вплив, підкорювати своєму впливові [182, с.91]

себе, у свою власність. Що стосується буття як способу існування, воно є протилежністю володіння і означає життєлюбність та справжню причетність до існуючого. Відмінність між буттям та володінням не зводиться до відмінності між Сходом та Заходом, а відноситься до типів суспільства: одне орієнтоване на людину, а інше – на речі. Для західного індустріального суспільства, де гонитва за грошима, владою та славою – головний зміст життя, характерна орієнтація на володіння» (*переклад автора*) [228].

На прикладі відношення до влади дослідник демонструє відмінності у реалізації стратегій «*буття*» та «*володіння*». Влада за принципом «*буття*» ґрунтується на компетентності та сутності людини, що досягла високого рівня розвитку. Такі особистості, на думку Е. Фромма, «*випромінюють*» владу, тобто відповідають своєму функціональному призначенню, тому у них немає необхідності доводити свою владу наказами, погрозами та підкупамі⁸⁴. Їхня влада – органічний вияв реалізації особистісного потенціалу. У сучасному суспільстві, ієрархічно більш складно організованому, чим традиційне, заснована на компетентності влада поступається місцем статусній владі. Це, у свою чергу, свідчить, по-перше, про те, що компетентність не є невід’ємним елементом існуючої влади, а, по-друге, про втрату якостей, що складають компетентність, у результаті чого відбувається відчуження влади. Е. Фромм зазначає, що «*первинна реальність чи удавана компетентність влади, переноситься на уособлюючи її мундир та титул. Ці зовнішні ознаки часто замінюють справжню компетентність і визначальні її якості. Король (скористаємося цим титулом як символом влади такого типу) може бути нерозумним, злим, мати вади, тобто у вищій мірі некомпетентним для того щоб бути владою, проте він має владу. Поки він носить королівський титул, вважається, що він має якості, які роблять його компетентним. Навіть якщо король голий, усі вірять, що на ньому розкішний одяг*» (*переклад автора*) [228]. Така акцентуація володіння вказує на те, що

⁸⁴Дослідник відзначає, що усе це має безпосереднє відношення і до проблеми виховання. Якщо б батьки були самі більше розвинутими та послідовними людьми, навряд чи авторитарний та демократичний підходи до виховання відрізнялися б між собою таким полярним чином. Потребуючи авторитету, який здійснює свою владу за принципом «*буття*», дитина реагує на нього з великою готовністю. Але вона повстає проти тиску та зневажливого відношення з боку людей, чия, власне, поведінка показує, що самі вони у свій час не обтяжували себе тими зусиллями, яких вимагають від підростаючої дитини [228].

ті, хто мають символи влади та отримують від цього зиск, прагнуть пригнати у оточуючих здатність до реалістичного мислення, примусити вірити у цю ілюзію, застосовуючи насилля та махінації. Повірівши у вимисел, людина вже не здатна бачити дійсність у її реальному світі.

Тотальне прагнення до влади по природі своїй корисливе, жадібне, ненаситне. Власне, це установка на доказ власної переваги над оточуючим світом через володіння ним, експлуатацію, поглинання, методом реалізації якої є претензія на володіння, що завжди породжує насилля. У силу цього, тотальність – це деструкція соціальності, яка акумулює свій потенціал на прагненні до єдності, цілісності, общинності, тобто продуктивному спів-бутті. Прагнення до реалізації даної потреби (у єднанні), забезпечує реалізацію духовної (соціокультурної) сутності людини, сприяє формуванню цілісної гармонійної особистості, відповідає за розвиток соціальності людини та цілісність її основного продукту – суспільства, як системи людських відносин. Інакше кажучи, ця потреба відповідає за характер та спрямованість не тільки індивідуальних, але й суспільних відносин в цілому, забезпечуючи роботу принципу: формування цілісної особистості веде до становлення цілісного суспільства⁸⁵.

В якості умови розвитку духовного потенціалу особистості, *спів-буття як цілісність реалізує себе у потребі до єднання, спільності*

⁸⁵Детальному розгляду даного аспекту присвячені наступні роботи автора: Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности/ Монография.- Днепропетровск: Инновация, 2014.- 370с. [42]; Бродецька Ю. Бажання як механізми деформації індивідуальної та соціальної цілісності: постановка проблеми //Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. Лях В.В. – Випуск 8(126). – К., 2013, С.221-233 [43]; Бродецкая Ю. Превращение человека желающего: анализ механизмов деформации человеческого потенциала// Вісник Дніпропетровського університету, 2014, Т. 22, Вип. 24 (2) Філософія, С. 31 – 37 [44]; Бродецкая Ю. Деформация векторов целостности: от созидания к потребительству// Перспективы. Соціально-політичний журнал 1 (59), 2014. –С.27-32 [45]; Бродецкая Ю. Основания человеческой экзистенции //Актуальні проблеми духовності. Збірка наукових праць, Випуск 15, Кривий Ріг: ДВНЗ «КНУ», 2014. С. 238- 248 [46]; Бродецкая Ю. Философия общества потребительства: от человека желающего к тотальному потребителю // Новая парадигма: [журнал научных праць] // голов. ред. В. П. Бех.; Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова; творче об'єднання «Нова парадигма». – Вип. 122. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2014. – 244 с., С.3-12 [47]; Бродецкая Ю. Практики деформации целостности социальной реальности: объективация желаний как наследие цивилизационного прогресса // Антропологические измерения философских исследований, № 6 (2014), С. 69-78 [48].

– любові. Саме любов виступає вихідним принципом задоволення фундаментальних духовних потреб людини (у творчому розвитку, порядку, труді, пізнанні тощо) слугує основою формування стратегії буття⁸⁶. «Тасмниця любові до людини починається у той момент, коли ми дивимося на неї без бажання володіти, привласнювати, владарювати, скористатися яким би не було чином її особистістю. Коли ми бачимо людину очима любові, то приймаємо її такою, якою вона є. Ми любимо її не за соціальне положення, гроші, зовнішність, а просто тому, що вона – людина, і вона прекрасна. Тому любов – це, перш за все, безкорисливі відносини, відносини взаємної свободи та прийняття, творчої праці та пізнання, відносини, у яких потрібно вміти давати і отримувати, кохати та бути коханим. І у цьому закладений її перетворювальний потенціал цілісності, єднання» (переклад автора) [42, с.73].

Потенціал прагнення до єднання, любові формує духовні зв'язки, які спонукають триматися разом членів людського роду. Почуття спільності, потреба у любові в людині може бути спотвореною, але вона не може придушити її. Потреба в любові, як і житті, є сутністю екзистенції людської природи. У силу цього, незадоволеність останньої глобальна й трагічна за своїми наслідками, оскільки веде до деформації духовного потенціалу особистості, кризи соціальної цілісності, порядку в цілому. Як відзначає в зв'язку з цим А. Адлер, «бунт проти них – це гріх проти природи і проти святого духа людської спільноти... Війна – це зовсім не продовження політики іншими засобами, а найбільший злочин перед людством. Яка маса брехні, насилля, витонченого підбурювання, розпалювання нижчих пристрастей необхідна була для того, щоб закрити рот обуреному голосу людськості!» (переклад автора) [4, с.237].

Вказуючи на значення спільності у житті людини, Е. Фромм відзначає, що «бути відділеним значить бути відштовхнутим, не маючи ніякої можливості застосувати свої людські сили. Бути

⁸⁶Концептуалізації проблематики екзистенціальних основ людської природи присвячені чисельні наукові дослідження, серед яких найбільш ґрунтовно дана проблематика представлена гуманістичним напрямом (А. Маслоу, Е. Фромм, М. Полані та ін.), в межах якого встановлено, що провідною характеристикою соціально зрілої особистості є переважання в її мотиваційній структурі духовних потреб над матеріальними та фізіологічними. Фізіологічні ж потреби зберігаються у людини у трансформованому вигляді та детермінуються духовними, які в процесі соціального розвитку опосередковуються та перетворюються у соціальні [42].

відділеним це значить бути безпомічним, нездатним активно володіти світом – речами, людьми, це значить, що світ може наступати на мене, а я при цьому нездатний протидіяти йому» (*переклад автора*) [229, с.5]. Отже, викоринити це почуття із людини, дезактуалізувати потребу в єднанні, цілісності, причетності, повністю неможливо, оскільки за своїми наслідками це те саме, що позбавити її прагнення до життя. Але сучасні суспільні тенденції наполегливо свідчать про те, що, незважаючи на екзистенціальність спів-буття, прагнення до влади, як установка на володіння, панування, бажання «мати», що спотворюють цілісну картину світу, саму перспективу індивідуальної та соціальної єдності, усе частіше демонструє свій руйнівний потенціал. Як зазначає у зв'язку з цим К. Хорні, «прагнення до любові означає отримання заспокоєння від посиленних контактів з людьми, тоді як прагнення до влади, престижу означає отримання заспокоєння від ослаблення контактів з людьми та зміцнення власної позиції» (*переклад автора*) [242]. Інакше кажучи, не за усіма тенденціями до інтеграції лежить прагнення до єднання, цілісності. В силу цього, актуальності набуває аналіз вихідних механізмів, логіки формування тотальних установок.

Як свідчать сучасні результати досліджень душевного життя, прагнення до володіння (панування, честолюбства) не є вродженими та незмінними. Вони формуються з раннього віку: дитина сприймає їх із атмосфери, просякнутої такою жадобою влади. На думку А. Адлера, «отрута верховенства проникає в батьківську любов і під іменами авторитета та турботи про дітей веде до затвердження видимості переваги та непогрішимості. І тоді перед дітьми виникає завдання перерости своїх вихователів. Така ж картина і у відношенні до вчителя. Також і у любові ми бачимо безліч хитрощів та спроб підкорити собі свого партнера. Прагнення влади у чоловіка домагається із посиланням на «природне устанавлення» підкорення з боку жінки; у результаті – безрадісна картина руйнування усіх безпосередніх відносин та параліч утворюючих цінності сил. Навіть улюблені ігри дітей виявляють для досвідченого погляду цілу систему способів задоволення прагнення до володарювання... У нашій крові усе ще є потяг до сп'яніння владою, і наші душі стають м'ячиками у грі прагнення бути зверху. Лише одне може нас врятувати – недовіра до володарювання. Наша сила полягає у переконанні, у організуючій силі, у світогляді, а не в силі зброї та надзвичайних законах. Ці засоби

уже довели свою непридатність у боротьбі інших могутніх сил» (*переклад автора*) [4, с.240].

Владні домагання особистості, прагнення влади над іншими – сутність наслідку формування ілюзії власної обраності (*комплекс перевершеності* у термінології А.Адлера), яку конструє пошкоджена вірусом тотальності свідомість людини в процесі деструкції її сутнісних сил. Бажання бути кращим, першим, домінувати, бути «над» іншими, щоб примусити їх служити, використовувати у своїх інтересах, стає тією спокусливою перспективою, на реалізацію якої людина жертвує увесь потенціал. Пошкоджена жадобою свідомість фіксується даним прагненням, зворотною стороною якого виступає страх бути «позбавленим», не отримати бажаного (переваги), тобто небажанням прийняти існуючий порядок речей, незгодою з реальним світом, у якому, крім мене, є інтереси та потреби інших. *У самій ідеології тотальності, прагненні «мати» ніколи немає Інших, немає орієнтації, потреби в Іншому.* Страх не отримати бажаного (слави, матеріальних благ, якихось ресурсів) фіксує особистість людини на собі, породжує ненависть до усіх (усього), хто (на її думку) може претендувати на бажане. Жадібність і конкуренція стають тим гачком, який зациклює потенціал людини та запускає тотальну програму на реалізацію деструктивної ілюзії переваги, що базується на безпощадній експлуатації, руйнуванні людського потенціалу.

Природа страху «*позбавленості*» завжди ілюзорна, егоїстична, гіпертрофована, тобто відірвана від реальності, зациклена на деструктивному бажанні «*мати*», а тому – підступна. Вона деформує свідомість особистості у примітивний інструмент, програму реалізації тотальної ілюзії. Ігноруючи реальні обставини, фіксуючи особистість на ненависті до Іншого, страх примушує відстоювати, боротися, доводити свою перевагу. І у цій боротьбі немає місця почуттям солідарності, милосердя, альтруїзму, а є лише агресія до тих, хто може позбавити мене моєї «переваги», виявитися бажанішим у очах Інших. У цьому значенні страху ми наближаємося до екзистенціалістської трактовки феномену, яка робить неправомірний висновок про страх як об'єктивацію фатальної ворожнечі цього світу по відношенню до людини та її випадковості. Страх тоталізованої свідомості, як і екзистенціалістський страх, є острах за плоть, а не за душу, матерію, форму, а не зміст. Він деформує природний духовний людський

стан та прирікає особистість на саморуйнування⁸⁷. Це знищуюча, поглинаюча сила, що блокує волю, потенціал людини та перетворює її на раба власних ілюзій.

Небезпека ситуації полягає у тому, що страх та бажання («мати»), тобто комплекс неповноцінності та прагнення до домінування стають єдиними орієнтирами та установками у конструюванні картини світу, зараженого вірусом тотальності суб'єкта. А, отже, ці механізми і запускають конструювання споживацької системи відношення людини до оточуючого світу, в основі якої завжди лежить корисливість, жадібність, ненависть, об'єктивована практиками конкуренції, насилля, боротьби за доступ до бажаного. Це егоїстична агресивна модель відношення до світу, у якій місце під сонцем лише одне, тому щоб отримати його, необхідна сила, безпощадність та підступність по відношенню до тих, хто претендує на це місце, до ворогів.

⁸⁷На думку екзистенціалістів, страх є головним принципом життя кожної людини. Французький екзистенціаліст А. Камю писав, що XVII століття було століттям математики, XVIII – століттям фізичних наук, XIX – століттям біології, XX – століттям страху. Така абсолютизація почуття страху мала свої передумови у економічній та духовній ситуації сучасного суспільства. Незабезпеченість існування для частини суспільства, загроза розорення, безробіття, війни, страх перед неминучою загибеллю – усе це породжує страх перед завтрашнім днем, який екзистенціалісти перетворюють в універсальний «людський» елемент. Вони стверджують що страх взагалі є невід'ємною властивістю людського існування. Вічною властивістю людини, незалежно від умов, у яких вона живе, оскільки людина відчуває страх перед неминучістю смерті. Тому від страху ніколи не можна звільнитися, з ним треба змиритися.

Із факту незводимості зовнішнього світу до свідомості, екзистенціалісти роблять висновок про фатальність ворожого світу. Так, на думку М. Хайдеггера, «предметом страху є світ як такий» [300]. Страх породжує зіткнення з невідомим, непізнаним світом, у якому людина повинна створювати себе, зробити власний вибір, спираючись тільки на себе. А оскільки вона не може не вибирати, тому не може не уникнути страху. Вибирати ж особистість повинна завжди, бо існування є активним вибором самого себе, у процесі якого людина отримує свою сутність і, тим самим, свободу. «Оскільки я обираю, я існую, якщо я не обираю, я не існую» [306, s. 186].

Екзистенціалісти протиставляють страх розуму. Вони стверджують, що страх створює людину, що тільки в ньому лежить можливість повного розкриття особистості, оскільки страх розділяє людей. Через нього людина виявляє свою індивідуальність, тобто свободу. Тим самим вони характеризують страх як форму виявлення свободи. Свобода невіддільна від страху, а те і інше невіддільні від «Я». Екзистенціалістське розуміння свободи призводить до того, що вільним може визнаватися і раб, оскільки він може обирати між покірністю та бунтом, ніякі зовнішні сили не можуть позбавити його волі.

Людина, яка служить тотальній ілюзії, стає залежною від жадібності, ненависті, страху. Заради отримання бажаного, доведення власної переваги над іншими вона готова відчужувати, знищувати свій творчий потенціал, дар, даний їй для реалізації власної унікальності. Трансформуючись у пасивний егоцентричний об'єкт, якого веде претензія до світу, страх настільки сильний, наскільки сильне прагнення «мати», панувати, доводити, людина свідомо відмовляється від «близьких зв'язків», розриває зв'язок з реальністю. Вона стає людиною без коріння. У зв'язку з цим А. Адлер зазначає, що тому коли «почуття спільності тільки починає дещо пізніше прокидатися у її душі, воно підпадає під прес уже сформованої жадоби влади. Пізніше складний аналіз виявляє усі характерні риси прагнення до переваги, що влаштувалося на нерушимому фундаменті здорового глузду... Ідеал особистої переваги бере до уваги здоровий глузд інших людей. Адже типовий ідеал нашого часу – це як і раніше герой-одинак, для якого оточуючі виступають лише у якості об'єкта. Ця психічна структура примушує людей знаходити смак навіть у світовій війні, коли вони, дивуючись та одночасно жахаючись, прославляють велич переможних воїнів. Почуття спільності потребує іншого ідеалу – ідеалу святого, тільки очищеного від усього містичного, пов'язаного з вірою у потойбічне. Ні школа, ні життя не здатні усунути укорінене, гіпертрофоване прагнення до значимості за рахунок інших» (*переклад автора*) [4, с.241].

Спотворюючи онтологічну сутність єднання, ілюзія переваги малоє у інфікованій тотальністю свідомості проекцію «вимушеної інтеграції», мотивом реалізації якої завжди виступає особистий інтерес – отримання влади заради зиску, володіння бажаним. Інакше кажучи, фундацією останньої виступає зовсім не пошук та відновлення гармонії, зв'язку суб'єкта з Цілим, пізнання його законів та механізмів розвитку, тобто продуктивна взаємодія, детермінована справжніми душевними інтенціями особистості (прагненням до єдності), а деструктивне корисливе бажання «мати». Тобто всупереч власній неприязні, зневазі до потреб, волі, прагнень Інших, створити симулякр єднання, щоб, зрештою, перетворити бажані об'єкти на своєю власність, примусити Інших підкоритись перевазі тотального об'єкта, служити йому. З приводу цього Е. Фромм зазначає, що «щоб управляти людьми, необхідна влада для подолання їхнього спротиву. Для контролю над приватною власністю також необхідна влада, щоб

захистити цю власність від тих, хто прагне відняти її у її власників, бо останні, як і ми самі, не можуть задовольнитися тим, що мають. Прагнення до володіння приватною власністю породжує прагнення до застосування насилля для того, щоб таємно чи явно грабувати інших. При установці на володіння щастя полягає в досягненні переваги над іншими, у владарюванні над ними і, в результаті, у здатності захоплювати, грабувати, вбивати. При установці на буття щастя – це любов, турбота про інших, самопожертва»⁸⁸ (*переклад автора*) [228].

Мова йде про так зване *характерологічне володіння* (за термінологією Е. Фромма), тобто стійку егоїстичну установку «мати», жадібне бажання отримати, утримати, яке виникає в результаті впливу індивідуальних та соціокультурних факторів на формування особистості⁸⁹. І якщо *екзистенціальне володіння* (природно обумовлене) не вступає у конфлікт з буттям, оскільки володіння чимось не є метою мого існування, то *характерологічне* вступає у такий конфлікт з необхідністю, тому *завжди засноване*

⁸⁸Аналізуючи творчість З. Фрейда, Е. Фромм звертається до авторської інтерпретації принципу володіння, згідно з якою у своєму розвитку людина незмінно проходить етап агресивної експлуатуючої рецептивності (названої ним анально-еротичною). У процесі розвитку особистості цей етап часто продовжує домінувати, що призводить до розвитку анального характеру людини, життєва енергія якої в основному спрямована на те, щоб «мати», берегти та накопичувати гроші, речі, а також почуття, жести, слова, енергію. Це характер скупого, і скнарність, як правило, поєднується у ньому з такими рисами, як педантичність, пунктуальність, наполегливість, упертість, причому кожна з цих рис виражена сильніше, ніж зазвичай. Важливим аспектом концепції З. Фрейда є вказівка на існування символічного зв'язку між грошима та фекаліями - золотом та багном. Його концепція анального характеру як характеру, що застиг у своєму розвитку та не досяг повної зрілості, фактично є гострою критикою буржуазного суспільства ХІХ ст., у якому властиві анальному характеру якості стали вважатися нормою моральної поведінки і розглядалися як вираз людської природи. Зрівнювання грошей з фекаліями виражає приховану, хоча й ненавмисну критику З. Фрейдом власницької природи буржуазного суспільства, яку можна порівняти з аналізом ролі та функцій грошей у «Економічно-філософських рукописах» К. Маркса. Для З. Фрейда особистість, інтереси якої орієнтовані виключно на володіння та володарювання, - це невротична особистість. Тому суспільство, у якому більшість його членів мають анальний характер, є хворим [228].

⁸⁹ Е. Фромм відзначає, що для повноцінного життя людини необхідно, щоб вона мала, користувалася та зберігала певні речі, матеріальні блага (їжу, житло, одяг, знаряддя виробництва). Таке володіння дослідник називає *екзистенціальним*, тому що воно корениться в умовах існування людини та являє собою раціонально обумовлене прагнення до самозбереження, на відміну від *характерологічного володіння*, як егоїстичного прагнення експлуатувати, руйнувати оточуючий світ.

на симуляції, жертвах, насиллі. Таким чином, у якості основного екзистенціального мотиву індивідуального (і соціального) розвитку, прагнення до влади-володіння виступає симулякром-анитподом, який спотворює фундаментальну духовну потребу особистості в єднанні – любові, спільності, причетності. Породжене ілюзією власної обраності, воно конструює ілюзію єднання, «вимушену меркантильну інтеграцію», яка відводить людину від гармонійного вирішення проблеми спів-буття. Бажання «мати» має цілком конкретизовану деструктивну мету – довести власну перевагу над оточуючою реальністю за допомогою експлуатації, поглинання останньої.

Такою за своєю перевагою стає соціокультурна ситуація сучасного суспільства, у якій деструктивні тоталітарні тенденції спотворюють універсальні духовні цінності людської взаємодії. Єдиним мотивом інфікованою жадібністю свідомості стає агресивне прагнення до поглинання – *споживачтво*⁹⁰, як ідеологія знищення, *пожирання оточуючого світу*⁹¹. У якості базової, дана установка трансформує

⁹⁰У російській літературній мові XVIII ст. слова «споживач, споживачка» («*потребитель, потребительница*») класифікувалися як слов'язми. Вони позначали «того, хто губить, розоряє, знищує щось» [183, с.83]. Як зазначає В. Виноградов, це значення відповідало основному значенню церковнослов'янського дієслова *потреблять* – «*истреблять, губить*». У подальшому розвитку літературної мови від цього гнізда були семантично відокремлені слова російською «*потреба, надобность, нужда*». Уже в словнику 1847 р. висвітлюється це нове осмислення слів «потребить — *потреблять* и *потребитель* — *потребительница*». Характерна разом з тим тенденція встановити етимологічний зв'язок нових значень із старими і одночасно з дієсловом «*употребить*». Так в «*потреблять*» виділено, крім церковного значення «*истреблять, губить*», літературне «*уничтожать* чрез *употребление*». Значення слова «споживач» («*потребитель*») описуються у такому вигляді: 1) церк. «Разоритель, истребитель»... 2) «Уничтожающий что-либо чрез *употребление*», *потребляющий*» [63].

⁹¹Феномен тотального споживачтва, детермінованого феноменом бажання, детально розглядається в наступних роботах автора: Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности/ Монография.- Днепропетровск: Инновация, 2014.– 370с. [42]; Бродецкая Ю. Тотальность как деконструкция социальной целостности: аутентичность тотальных практик \ Ученые записки. – 2015. – Том 20. – С. 139–145 [49]; Бродецкая Ю. Культурное потребление как перспектива решения проблемы социальной целостности\ Весник Брєскага ўніверсітэта. Серья І. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія, №1, 2015, С.36-41 [50]; Бродецкая Ю. Коммуитарное измерение проблемы социальной целостности\ Антропологические измерения философских исследований, №7 (2015), с.77-87 [51]; Бродецкая Ю. Проекты социального единства: идеология тотальности vs философии целостности /Вісник харківського національного педагогічного університету імені Г.С.Сковороди «Філософія». – Харків: ХНПУ, 2015. – Вип.45 (11).- 228 с., С. 206-

особистість у ненаситного експлуататора, безжального диктатора, підступного конформіста, чії інтереси можуть переплітатися із загальним Цілим лише у площині прагнення володіти Ним, експлуатувати. Орієнтація на владу-володіння спотворює не тільки смисл феномену єднання, але і сутність людського існування, претендуючи на роль ідеології розвитку суспільства в цілому⁹². Тому не варто обмежувати розгляд жадоби до влади тільки явищем індивідуальної психіки. Оскільки, як відзначає А.Адлер, маса також керується схожими цілями, і їхня дія тим більше руйнівна, оскільки почуття особистої відповідальності в масі значно ослаблене. «Ми потребуємо цілеспрямованої підготовки та виховання могутнього почуття спільності і відмови від пожадливості та властолюбства, як для окремої людини, так і для цілих народів. Чого нам не вистачає і що нам конче необхідно, так це нові методи вирішування здорового глузду, – нове слово. Прогрес повинен рухатися шляхом усування усього соціально непридатного. Ми менш жорстокі, ніж природа, ніж космос, який начебто звертається до тих, хто прагне влади та насилля: те, що мені не подобається, має зникнути!» (*переклад автора*) [4,

214 [52]; Бродецкая Ю. Экзистенциальные основания тотальности: стремление к власти как принцип идеологии тотального единства \ Актуальні проблеми філософії та соціології, вип.7, 2015, С.21-25 [53]; Бродецкая Ю. Факторы деформации социальной целостности: от культуры к цивилизации \ Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя 1. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія, №2, 2015, С.17-22 [54]; Бродецкая Ю. Власть желания: аутентичность тотальных практик \ ТОПОС: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ, №1-2, 2016, С.214-229 [55].

⁹²Цікавою у зв'язку з цим є ілюстрація Е. Фроммом трансформації відношення до любові в межах сучасної європейської культури, «для більшості людей проблема любові полягає в тому, щоб бути коханим, а не в тому, щоб любити, уміти любити. Значить, сутність проблеми для них у тому, щоб їх любили, щоб вони викликали почуття любові до себе. До досягнення цієї мети вони йдуть декількома шляхами. Перший, яким зазвичай користуються чоловіки, полягає у тому, щоб стати успішним, стати сильним, і багатим настільки, наскільки дозволяє соціальна ситуація. Інший шлях, який використовують жінки, полягає в тому, щоб зробити себе привабливою, ретельно слідкуючи за тілом, одягом тощо. Інші шляхи отримання власної привабливості, які використовують і чоловіки, і жінки, полягають в тому, щоб виробити хороші манери, уміння вести цікаву бесіду, готовність прийти на допомогу, скромність, невибагливість. Багато шляхів отримання здатності викликати любов до себе є тими ж самими шляхами, які використовуються для досягнення успішності, для отримання потрібних друзів та впливових зв'язків. Очевидно, що для більшості людей нашої культури уміння викликати любов це, по суті, з'єднання симпатичності та сексуальної привабливості» (*переклад автора*) [229, с. 2].

с.241].

Інвестуючись із сфери індивідуальної практики у соціальну, тотальність трансформується в міцний інструмент поневолення – формування залежностей. У цій спотвореній системі відносин будь-який людський прояв розглядається не з позицій цінності, а з позиції можливої «користі» від його утилізації. Прагнення до *влади-володіння* поглинає душу, трансформуючись у ненаситну установку споживати, знищувати, використовувати, але ніколи не: ділитися, любити. Бажання залишає за собою лише пустку, випалену, не плодючу землю, де панують агресія, розпад, де владарюють утилітарні формалізовані відносини, де в основі інтеграції лежить брехня, страх, ненависть, жадоба.

2.1.2 Антиномії тотальності: аспекти деструктивної інтеграції

Якщо злоцасне прагнення до влади переходить відому межю і задоволення його стає однією з основних сторін життя, то особистість ... неминуче спотворюється: прагнення до влади веде до безпринципності, до підпорядкування чужій волі; воно принижує образ думок і привчає харчуватися гірким хлібом великодушності інших ... воно роз'єднує з істинними друзями і зводить з чужими низькими товаришами, характер і звички яких мали б порушити презирство, але їх пов'язує спільна мета - вони через наживу, вона через жагу влади.
Г. Бруєм

Механізм конструювання прагнення до влади, володіння, як основа ідеології тотальності, реалізується безпосередньо в процесі освоєння людиною оточуючого світу. У цьому контексті і формується установка особистості не на пізнання, тобто виявлення та реалізацію смислу, сутності, цінності останнього, визнання його унікальності, а на вияв користі, вигоди для себе, експлуатації оточуючих об'єктів. Інакше кажучи, тотальність як установка на владу-володіння базується на егоїстичному бажанні «мати», кінцевою метою якого завжди є прагнення стати «над» Цілим, примусити оточуючих визнати власну перевагу, служити моему бажанню.

а) форма vs зміст

... ідолослужінню передує зло як причина. Люди, навчившись примисляти собі не суще зло, уявили собі також і не суцix богів .
свт. Афанасій Великий

Деструктивна установка «мати» нелімітована у своєму прагненні. Її неможливо зупинити, тобто неможна задовольнити невичерпний потік споживацького бажання володіти, панувати. Трансформуючись у тотальну залежність особистості від ілюзії переваги, обраності, вона потребує усе нових і нових об'єктів служіння для задоволення поглинаючого «хочу»⁹³. «На відміну від потреб природа бажань базується на принципі спотворення (умов та принципів реалізації людського потенціалу). Бажання деформує саму умову цілісного духовного розвитку – *труд, роботу над собою*. Воно виключає його із практик освоєння оточуючої реальності, орієнтуючи весь потенціал людини на її володіння, використання, привласнення. Відношення використання, орієнтація на нього шляхом виключення, мінімізації необхідних зусиль з боку людини, спрямованих на отримання бажаного «тут і зараз», стає базовою установкою бажання. Таке спотворення деформує систему відносин людини до оточуючого світу. Під призму спотворення потрапляє усе, що оточує особистість, що складає її природу – фундаментальні духовні потреби (перш за усе, потреба в любові), умови її цілісного розвитку – об'єктивне сприйняття реальності і способи її пізнання. Таким чином, *бажання виступає механізмом деформації духовного потенціалу людини*. Воно стає умовою формування ілюзії життя, у якій не потрібно працювати, удосконалювати себе, оскільки достатньо лише сильно захотіти. Інакше кажучи, бажання стає точкою розриву між реальним Я людини та штучно створеним фантомом, вихідним моментом у формуванні егоїстичної орієнтації на використання оточуючого світу, реалізацію його «хочу» будь-якими можливими (та неможливими) способами» (*переклад автора*) [42, с.188]. Інакше кажучи, орієнтація на бажання «мати» передбачає не активне пізнання об'єкта, виявлення його унікальності, багатогранності, і, відповідно, прагнення до злиття з ним, формування продуктивних соціальних зв'язків, а експлуатацію його як форми, яка не передбачає розкриття сутності того, чим і для чого ми володіємо. Дана установка дезактуалізує творчий потенціал людини, трансформуючи сенс її існування в програму саморуйнування,

⁹³Тема бажання є актуальним полем дослідження, на якому зіштовхуються різні дискурси (антропологія, психоаналіз, політекономія) і філософські течії (феноменологія, генеологія, матеріалізм). Основна мета цього зіткнення – з'ясування смислу людської суб'єктивності і відношення до Іншого.

об'єктивовану невичерпним потоком споживацьких бажань⁹⁴. Метою тоталітарного об'єкта стає споживацтво (накопичення, відчуження, експлуатація) оточуючої реальності, боротьба за володіння нею. Сам механізм стратегії володіння, панування спирається на логіку руйнівної споживацької експлуатації, в основі якої лежить принцип поклоніння формі, матерії, речі.

Найбільш сутнісно даний принцип тотальності відображений у релігійній проблематиці. Так, філософія християнства протиставляє гармонійний розвиток особистості та оточуючих її відносин проблемі ідолослужіння. Символізуючи собою духовну деградацію, поневолення особистості, ідолослужіння означає її відмову від основного дару людства – зв'язку з Господом. Мова йде про порушення сакрального порядку на користь констатації власної переваги. Штучно прикриваючись прагненням до єдності (реалізувати ілюзію обраності людство навчилося і через пристосуванські практики конформізму), ідолослужіння, власне, стає причиною нерозв'язаності проблематики цілісності як людини, так і суспільства, оскільки, відливаючи золотого тільця, особистість надає перевагу формі, матерії, ідолу корисливості та насилля, відчужуючи свою унікальну духовну сутність.

У сучасній християнській теології це явище визначається як «перенесення благоговіння та покори, які належать єдиному Богу, на яесь із його творінь». Інакше кажучи, ідолослужіння охоплює форми релігійних та нерелігійних практик (політеїстичні релігії, магія, сатанізм, шаманство, атеїзм, матеріалізм, натуралізм тощо)⁹⁵, де вшанування божества пов'язане з поклонінням речовим об'єктам, на які переноситься сакральна сутність, духовний потенціал людини. При цьому сучасні форми ідолослужіння усе частіше виходять за межі релігійних відносин, трансформуючись в ідеологію *суспільства тотального споживацтва*. Е. Фромм зазначає, що «людина створила

⁹⁴Сучасні популярні методики матеріалізації бажань побудовані на принципі: *варто сильно захотіти – і бажане стане моїм*. Варіацій їх реалізацій може бути багато, у кожного програма своя. Але спільне у цьому процесі конструювання ілюзорної реальності те, що виключається необхідність труда для досягнення бажаного, з моменту виникнення ілюзії усі сили людини спрямовуються на її реалізацію.

⁹⁵У політеїстичних, наприклад, релігіях натуралістичні ідеали виражалися у культурі різних ідолів-богів (наприклад, у грецькій релігії, Діоніс – бог вина та веселощів, Афродіта – богиня чуттєвого кохання та краси тощо) Цим ідолам приносилися різноманітні жертви, у тому числі нерідко і людські [153].

світ рукотворних речей, якого ніколи не існувало до цього. Вона розробила складний суспільний устрій, щоб керувати створеним нею технічним механізмом. Але усе створене нею височіє та переважає над нею. Вона відчуває себе не творцем і вищою керівною інституцією, а слугою Голема, зробленого її власними руками. Чим могутніші та грандіозніше визволені нею сили, тим більш безсилою вона почуває себе як людська істота. Вона протистоїть собі і своїм власним силам, втіленим у створених нею речах та відчужених від неї. Вона більше не належить собі, а знаходиться під владою створеного творіння» (*переклад автора*) [229, с. 168-169].

«Об'єктом поклоніння у сучасному суспільстві стає усе, що оточує людину в її повсякденному житті, і чому вона надає перебільшене значення – розум, гроші, влада, успіх, сила, слава тощо. Поклоніння набуває масового характеру, включаючи в себе багато прихованих елементів язичництва. В культ вводяться цілі галузі суспільного життя, які спонукають людину жити за тими правилами та канонами, які виробляються цією ідеалізованою індустрією. Наука, як знання посвячених, релігія, як сфера просвітлених, медицина з її прагненням вирішити проблему людського безсмертя, політична ідеологія, яка делегує нам наші ж природні права – ось лише деякі із прикладів сучасного ідолослужіння. Отримуючи взамін матеріальні блага, професійне визнання, новий вид медикаментів, «нові» права, славу, людина не усвідомлює, що бере участь у обладдці, в якій ніколи не буде переможцем. Вона підписує жажливий контракт, приносячи в жертву свої таланти, прагнення, самого себе. Таким чином, сучасне ідолопоклонство, маючи за основу принципи давнього язичницького культу, просунулося значно далі у власній хитрості, підступності. Людина в своєму безумстві тепер обожнює, прославляє та звеличує лише саму себе («людина – це звучить гордо!»), направляючи на це усю силу науки, релігії, мистецтва. По суті ж відносини служіння усе більше поневолюють її, позбавляють свободи, перспектив подальшого розвитку. Людина потрапляє в тенета, які майстерно плете ілюзія обраності» (*переклад автора*) [42, с.222-223].

Захоплена прагненням поглинати, змусити Іншого прийняти власну перевагу, людина втрачає можливість усвідомити, що поза своїм вмістом форма залишається лише мертвою річчю, що має фіксований еквівалент вартості. Саме духовна сутність, зміст перетворює її, робить цінним та унікальним об'єктом. Інакше кажучи, сам акт

володіння, спрямований на задоволення агресивного споживацького «хочу», є відчуження активних життєвих сил як того, хто його реалізує, так і того, на кого (що) спрямовані прагнення людини. Ставлячи форму вище змісту, річ над сутністю, людина формує навколо себе простір формалізованих «дальніх» зв'язків-залежностей, позбавляє себе творчої активності, свободи, стає нездатною до справжнього єднання. Вона, власне, знецінює все те, що здатне наповнювати її життя сенсом, робити її різноманітною та унікальною. Оточуючі її відносини, справа, якою вона займається – без смислу, реіфіковане – усе потрапляє в одновимірну площину відчуженої «власності», трансформується тоталітарною свідомістю у річ не здатну приносити радість, справжнє наповнення творчими переживаннями. По мірі такого пасивного накопичення, форма трансформується в об'єкт її залежності, стає культом, примушує поклонятися собі.

Тоталітарна свідомість, яка стимулюється страхом позбавленості з одного боку, та жадібним прагненням «мати» – з іншого, формує обмежену споживацьку установку: «Я – це те, що я маю». Як відзначає у зв'язку з цим Е. Фромм, «якщо володіння складає основу моєї самосвідомості, бо «я – це те, що я маю», то бажання мати веде до прагнення мати усе більше і більше, породжуючи жадібність, як природний результат орієнтації на володіння. Це може бути жадібність скнари чи баришника, жадібність ловеласа чи любительки насолод. І що б не лежало в основі жадібності людей, жадібному завжди чогось не вистачає, він ніколи не буде відчувати повного «задоволення». На відміну від фізіологічних потреб, наприклад голоду, задоволення яких визначається фізіологічними особливостями організму, духовна жадібність (а усі види жадібності є саме такими, навіть якщо вони і задовольняються суто фізіологічним шляхом) не має меж насичення, оскільки угамування такої жадібності не усуває внутрішньої пустки, нудьги, самотності та депресії. Більше того, якщо усе, що ми маємо, може бути тим чи іншим шляхом відняте у нас, то нам необхідно мати якомога більше, щоб захистити своє існування від подібної загрози. А якщо кожному хочеться мати усе більше, то нам варто остерігатися агресивних намірів свого сусіда відняти у нас те, що ми маємо. І щоб запобігти таким намірам на нашу власність, нам потрібно прагнути до все більшої могутності та, в свою чергу, самим ставати агресивними. Крім того, оскільки виробництво, яким би розвинутим воно не було, ніколи не буде встигати задовольняти всезростаючі

бажання, неодмінно виникнуть суперництво та антагонізм між індивідами у боротьбі за досягнення ще більших благ. І ця боротьба буде продовжуватися навіть у тому випадку, коли буде досягнуто стану повного достатку, бо ті, хто обділений фізичним здоров'ям та красою, талантами та здібностями, будуть заздрити чорною заздрістю тим, кому дісталось «більше». Той факт, що орієнтація на володіння та жадібність з необхідністю, яка впливає звідси, ведуть до антагонізму у міжособистісних стосунках, однаково справедливий як для цілих народів, так і для окремих індивідів. Бо поки народи будуть складатися із людей, мотивованих переважно на володіння та жадібність, вони не зможуть уникнути війн. Вони будуть неодмінно прагнути того, що є у іншого народу, і намагатися досягнути того, що вони хочуть, шляхом війни, економічного тиску чи загрози. І перш за все, вони скористаються усім арсеналом наявних у них засобів проти більш слабких країн; вони будуть організовувати міжнародні союзи, які переважають у силі ту країну, проти якої вони озброїлися. І навіть якщо шанси на перемогу будуть проблематичними, усе одно війна буде розв'язана, і не тому, що якась країна має економічні труднощі, а просто в силу того, що бажання мати усе більше і більше глибоко укорінилися у соціальному характері» (*переклад автора*) [228].

Таким чином, жадібність, конкуренція та суворий контроль стають основними стратегіями реалізації ідеології тотальності. Страх позбавлення «власності» жене фрустровану особистість у безцільному накопиченні бездушних форм, лише посилюючи залежність від тотальних об'єктів, які у спотвореній свідомості фіксуються як засоби переваги над іншими. Однак, як відмічає В. Франкл, «лише якщо вихідне прагнення до здійснення смислу фрустроване, людина або задовольняється владою, або націлюється на насолоду» (*переклад автора*) [224]. У цьому полягає основна деструктивна умова тотальності. Оскільки, формуючи культ форми, речі, жадібно споживаючи, людина стає рабом корисливого бажання, добровільно відмовляючись від пізнання свого дару, створення гармонійних соціальних зв'язків зі світом.

Тут варто зробити акцент на тому, що говорячи про пізнання, як стратегію причетності до Цілого, мова йде про продуктивну реалізацію спів-буття *пізнаючого* та *пізнаваного*. Ілюструючи дану ситуацію, Е. Фромм констатує, що існуюча система освіти, як правило, спрямована на те, щоб навчити людей набувати знання

як певне майно, більш чи менш відповідне тій власності та тому соціальному положенню, яке вони, цілком імовірно, забезпечать їм у майбутньому. Отриманий людьми мінімум знань як раз достатній для того, щоб належно виконувати свої службові обов'язки. Крім того, кожний із них отримує у окремій упаковці «знання-люкс», призначені для більш повного відчуття власної значимості, причому розмір кожної упаковки обумовлений вірогідним суспільним положенням даної особи у майбутньому. «Навчальні заклади – це фабрики, які виробляють такі упаковки із «всебічними «знаннями, хоча самі вони зазвичай стверджують, що їхня мета – ознайомити учнів з визначними досягненнями людського розуму... Учням достатньо скуштувати по шматочку від різних блюд для того, щоб відчувати себе вільно та невимушено, ніхто не спонукає їх зосередитися на якомусь одному предметі і навіть не наполягає на тому, щоб вони дочитували книгу до кінця» (*переклад автора*) [228].

Прикрита «інтеграційними намірами», корислива ставка на поклоніння формі, нелімітована за своїм характером. Тому зростаюча у масштабах, у кінцевому підсумку вона переростає у загрозу дефіциту ресурсу соціальності. Оскільки потенціал останньої потребує роботи механізмів системної інтеграції, втілених у прагненні до єднання. Мова йде про ситуацію, коли актуалізація споживання зростає, трансформуючи життя людини в набір рутинних безглузвих практик. Нудьга, депресія та пустота стають супутниками споживача. Але навіть у цій ситуації його спотворена свідомість працює на реалізацію ілюзії «стабільності та комфорту», задоволення від володіння накопиченою «власністю». Замість радості, наповненості сутнісно, людина «вчиться» отримувати задоволення від форми.

Симулятивність такого штучного «щастя» є межа ідеології тотального споживацтва. Обираючи віру в ілюзію (а це дійсно спокусливо, оскільки така модель існування не потребує активності, пізнання, труда над собою), служачи їй, з власної волі людина вбиває у собі Іскру Божу, здатну звільнити її, зробити дійсно унікальною, щасливою. Ілюзія знайома, а в силу цього «безпечна» – передбачувана, контрольована – таку програму «комфорту», диктує тотальна свідомість своєму носію. Це ілюзорне бачення стає ментальним фоном, циклом, що супроводжує та закріплює прагнення влади в якості базової установки тотальності. Контрольованість тут означає підкореність волі «власника», його силі та авторитету,

використовуваність, тобто беззаперечне служіння ідолу – формі, яку особистість поставила вище змісту, творіння вище Творця.

Однак життя є творчий, динамічний процес, зупинити який людина не здатна. У силу цього, тотальна одновимірна модель реальності зіштовхується з постійними корективами. Пронизане тотальними тенденціями мислення не готове і не прагне прийняти різноманітність життя, це загрожує його одномірній «стабільності», тому усіма силами людина намагається протистояти реальності, змінити навколишній світ. Насилля, конкуренція, боротьба, конформізм – такий арсенал диктаторського прагнення до панування, який використовується для реалізації «хочу», – небажання бути частиною Цілого, відкрити себе і побачити спотворюючи невідповідність⁹⁶.

І лише коли відчуття рутини, залежності, зацикленості стають невинними, коли володіння формою, накопичення не приносить більше задоволення, людина здатна відчути гіркоту несвободи, усвідомити руйнівність свого жадібного «хочу». Оскільки, як зазначає Е. Фромм, «при орієнтації на буття приватне володіння (приватна власність) не має афективного значення, бо немає потреби володіти тим, чим насолоджуєшся чи навіть просто користуєшся. При орієнтації на буття не одна людина, а мільйони людей здатні розділити радість від одного і того ж об'єкта, оскільки нікому не потрібно володіти ним як «власністю», ніхто не хоче мати його для того, щоб насолоджуватися ним. Це дозволяє не тільки уникнути боротьби, але і створює умови для однієї із самих глибоких форм людського щастя – щастя розділеної радості. Ніщо так не об'єднує людей (не обмежуючи при цьому їхньої індивідуальності), як загальне захоплення людиною і загальна любов до неї, як спільність ідей, насолодження одним і тим же музичним твором, картиною, якимось символом, дотримання одних і тих же ритуалів і спільне горе. Такі спільні переживання створюють і підтримують живі відносини між двома індивідами; вони лежать в основі усіх великих релігійних, політичних і філософських рухів. Звичайно, усе це вірно лише у тому випадку, якщо ми любимо і захоплюємося щиро, невідносно. Коли

⁹⁶У історії християнства прикладом ілюстрації наслідків тотального мислення виступає ситуація з неприйняттям волі Божої іудеями, які у прагненні відстояти власну перевагу, обирали, не прийняли Заповіт Господа, не дочекалися Мойсея і відлили золотого тільця. Молох став символом людського спротиву волі Господній, значимості та егоїзму народу обраного.

релігійні та політичні рухи стають консервативними, коли бюрократія керує людьми за допомогою погроз та навіювань, тоді розділена радість стає не більше, ніж річчю і не збагачує наші переживання» (*переклад автора*) [228].

Залежність тотальної свідомості ніколи не здатна перерости в продуктивні соціальні зв'язки. Їй не під силу осмислити те, чим вона нестримно прагне заволодіти – сутністю, смыслом, змістом, істиною. Хибна, агресивна тотальна свідомість нездатна любити, ділитися, творити. Вона безплідна, тому її інтеграція – це інтеграція примусу, симулякр єднання, де умовою псевдозв'язності стає особистий корисливий мотив.

б) залежність vs свобода

Людина шукає свободи, в ній є величезний порив до свободи, і вона не тільки легко потрапляє в рабство, але вона і любить рабство. Людина є цар і раб.
М.Бердяєв

У етимологічних словниках поняття «свобода», та «незалежність» мають цілком виражене діалектичне співвідношення. Так, в «Історико-етимологічному словнику» під редакцією П. Черних поняття «свобода»⁹⁷ констатується як «конкретно слов'янське утворення, сформоване від індоєвропейського кореня se-, sue- (seue-), s(e)uo- (той же корінь у російських словах *свой, себя, собою*) – індоєвропейська основа: s(u)e-bho-, s(u)o-bho. Від цієї основи, крім спільнослов'янського *svoboda*, утворене й старослов'янське *sobьstvo* (поряд з давньоруським та старослов'янське *sobьstvo* – властивість, істота, спільність (російською «свойство», «существо», «общность») – *особистість, обличчя* (російською «личность», «лицо»). Таким чином, з поняттям про свободу з самого початку

⁹⁷На думку лінгвіста О. Ольшанського, іменник *свобода* (утворене суфіксально від давнього кореня *slov*) за походженням праслов'янське. Первинне його значення (наголос свобода) «сукупність своїх родичів, що разом проживають». Історично однокореневими є слова *слобода* (поселення), *слободка, слобідський* [151]. У сучасній лінгвістичній практиці слово *свобода* набуло низку значень, як, наприклад: відсутність гноблення, утисків, обмежень у суспільно-політичному житті та діяльності; здатність людини діяти і відповідності до своїх інтересів і цілей, спираючись на пізнання об'єктивної дійсності; стан того, хто не знаходиться в ув'язненні; можливість діяти в якійсь галузі без обмежень, заборон (свобода слова; свобода пересування, свобода торгівлі тощо) (*переклад автора*) [151].

пов'язувалася ідея належності до свого колективу, до свого роду, племені, до своєї народності – словом, до своїх» (*переклад автора*) [243, с.148]. дана інтерпретація свободи, на думку Є. Богачкова, дає органічну соборність, спільність і більш життєздатну, глибоку основу для світобачення людини. Дослідник зазначає, що «свободний, значить той, хто освоїв навколишній простір, вписався у суспільство оточуючих його людей. Свобода ... це належність до системи у якості складової частини, включеність у відповідне ціле. Таке розуміння набагато ближче до гегелівського «усвідомлення необхідності», ніж до поширеного на даний момент у суспільстві уявлення... Інакше кажучи, *свобода* (від санскрито-англо-російського *SvadhA*) положення (стан) чого-небудь (кого-небудь), при якому воно (він, вона) являється правомірно (іманентно) включеним в якості частини в життєздатне Ціле (систему, суспільство); стан взаємоосвоєності у середовищі існування, сфері діяльності, суспільстві» (*переклад автора*) [35].

Сутнісне поняття «свобода» абсолютно позбавлене якогось диференційованого моменту відділеності, роз'єднаності (на відміну від *незалежності*), як це прийнято розуміти у сучасній лінгвістичній інтерпретації (для якої в цілому характерна символічна мутація, розмивання змістовних меж більшості традиційних понять). Це категорія спів-буття, яка характеризує відкритість пізнання, і формує відповідальність позиції людини. Усвідомлюючи себе як екзистенцію, людина отримує свободу, яка є вибором самого себе, своєї сутності («Я є»), що потребує відповідальності за своє життя. Ось чому свобода розглядається екзистенціалістами як фундаментальна характеристика людського існування. «Свобода, – відзначає М. Босс, – не є щось, чим люди володіють, вона є щось, чим вони можуть бути. Свобода виступає однією із універсальних характеристик людського буття, здатністю людини оволодівати умовами свого буття»⁹⁸ [271]. Тому, на думку екзистенціалістів, свободу можна отримати тільки в Богові, оскільки

⁹⁸Екзистенціальний аналіз виходить із посилу, згідно з яким справді особистісне у людині розкривається тільки тоді, воли вона звільняється від причинних зв'язків з матеріальним світом, соціальним середовищем. Психічні захворювання – наслідок втрати неперервності само становлення, це крайній ступінь несправжності, віддаленості від вільного трансцендування. Психічно хворі люди не бачать можливого характеру буття – можливості. На думку Л. Бінсвангера, достовірна екзистенція суб'єкта визначається завдяки впровадженню глибин екзистенції у своє Его, з орієнтацією людини на автономний вибір життєвих проєкцій чи шляхів [32].

джерелом людини і її свободи є Бог: *Бог і свобода неподільні*. Таким чином, свобода людини є її екзистенція, ціль розвитку, призначення людських діянь. Це постійний процес самозвільнення від пут, що прив'язують людину до минулого, до природи, клану та ідолів [294].

Бути вільним, на думку М. Хайдеггера, значить, не чинити і не думати так, як чинять і думають усі, не бути залежним від думки інших, вибрати себе. Свобода – єдине джерело людської величі. Однак бути вільним завжди значно складніше, ніж відмовитися від свободи, оскільки вона передбачає вибір. Можна відмовитися від вибору, але тоді людина стає такою, «як усі», перестає бути особистістю. Тому бути свободою, власне, бути нонконформістом [165]. Сам вибір свободи є подоланням тотального страху «*позбавленості*». Через нього формується відповідальність життя, отримується, розкривається унікальність, неповторність, цінність людини у просторі відносин таких же унікальних Інших. Це завжди участь, ділення собою, примноження сутнісних сил, зв'язків, продуктивного досвіду особистості. Але примноження не у якості накопичення, а як результат причетності, єднання, що реалізується у процесі ділення своїм даром з Іншим. Тому свобода – це рівноцінне ділення дарами, вдячність, акт, який розчиняє суворі кордони можливого та необхідного, акт віднайдення себе. Пізнання сутності саме по собі є звільненням людини від обмеженості повсякденного сприйняття, подолання косності мислення, уніфікуючих патернів та шаблонів свідомості, відкриття умов нашого визволення – пізнання себе. Це перспектива людського життя, яка формується залежно від реалізації її творчого потенціалу.

Інакше кажучи, свобода є досконала радість буття, що досягається у стані єднання з Цілим, причетності до Джерела життя, розкриває свій потенціал у можливості пізнання світу. Справжня свобода можлива лише у єднанні. Це любов до Бога і любов Бога до людини, з чого виходить, на думку Спінози, «в чому полягає наше спасіння, чи блаженство, чи свобода – а саме у постійній та вічній любові до Бога чи любові Бога до людини» (*переклад автора*) [195, с.327].

Цей духовний феномен не мислиться матеріалістичними категоріями. Свобода та жадібне прагнення володіти, владарювати несумісні. М. Бердяєв у зв'язку з цим зазначає, що «викидання зовні духовної природи людини, безсумнівно, означає відчуження людської природи і перетворення людини у річ. У цьому Маркс правий. Але для

визволення людини її духовна природа повинна їй бути повернута, вона повинна усвідомити себе вільною та духовною істотою. Якщо ж людина залишається істотою матеріальною та економічною, духовна ж природа визнається ілюзією свідомості, обманною ідеологією, то людина залишається рабом і раб по природі» (*переклад автора*) [25]. Тому свій потенціал феномен свободи розкриває лише у просторі реалізації духовних ресурсів особистості, її прагненні «бути». «Бути» причетним, єдиним з Цілим, що можливо лише у процесі пізнання сутності останнього, усвідомлення його цінності. У цьому значенні свобода є інтеріоризація. Оскільки «вільний... існує сам по собі, він має у собі свою якість без корелятивності з протилежною йому. Свідомість... вільного є усвідомлення існування кожного для себе, але при вільному виході із себе до іншого і до усіх... Свобода передбачає духовне начало в людині, яке опирається пригнічуючій необхідності. Свобода, яка буде результатом необхідності, не буде справжньою свободою, вона є лише елементом у діалектиці необхідності (*переклад автора*) [25].

У якості продуктивного стану, свобода завжди соціальна – орієнтована на збереження зв'язків з Іншим, причетність до світу. Це структура свідомості, у якій домінує модель гармонійних співвідносин з оточуючими, детермінована потребою єднання. Саме в усвідомленні значення для мене гармонійних соціальних відносин я отримую дійсну свободу – відповідальність за власне життя. І саме ця моя відповідальність визначає міру моєї свободи: я вільний у тому, що знаю, за що відповідаю. Свобода говорить про ступінь моїх можливостей, тому вільний я у тому, що обираю. Свобода – це мій вибір, моє продуктивне ставлення до життя. Справжня свобода, «свобода для» (за термінологією екзистенціалістів) починається по той бік економічної чи політичної сфер, у світі духовного життя особистості.

На відміну від свободи, незалежність є симуляція, ілюзія останньої, яка формується у якості установки тотальної свідомості. Це антитеза людського спів-буття. Етимологічний аналіз даного концепту показує, що дане поняття походить від дієслова залежати (російською *за- + висеть*) можливо, запозиченого через українську мову із західнослов'янської (часткова калька нім. *Abhängen* чи франц. *dépendre* (обидва слова пов'язані з дієсловом *visitum*)), тобто «бути під чиеюсь владою, пануванням» [63].

Незалежність є «свобода від» – форма рабства, джерелом якої є екстеріоризація. М. Бердяєв з цього приводу зазначає, що «світ рабства є світ відчуженого від себе духа. Рабство завжди означає відчуження, викидання зовні людської природи. Фейєрбах, а потім і Маркс пізнали це джерело рабства людини, але пов'язали це з матеріалістичною філософією, яка є узаконенням рабства людини... Людина у світі об'єктивованому може бути тільки відносно, а не абсолютно вільною, і свобода її передбачає боротьбу і опір необхідності, яку вона повинна подолати. Але свобода передбачає духовне начало у людині, що чинить опір поневолюючій необхідності. Гегель, власне, не знає справжньої свободи» (*переклад автора*) [25].

Тема незалежності актуалізується лише у ситуації внутрішньої несвободи людини, формування тотальної залежності (від світу речей), поневолення особистості бажанням «мати» Саме останнє детермінує прагнення стати «незалежними», щоб всупереч і в збиток Іншому, задовольнити особисті корисливі мотиви. Саме тому М. Бердяєв писав, що «рабство людини полягає не тільки у тому, що зовнішня сила поневолює її, але ще глибше, у тому, що вона погоджується бути рабом, що вона по-рабськи приймає дію поневолюючої її сили... рабство є перш за все структура свідомості та певного роду об'єктивна структура свідомості. «Свідомість» визначає «буття», і лише у вторинному процесі «свідомість» потрапляє у рабство до «буття». Рабське суспільство є породженням внутрішнього рабства людини. Людина живе під владою ілюзії такої сильної, що уявляється нормальною свідомістю. Ілюзія ця виражається у звичайній свідомості, що людина знаходиться у рабстві зовнішньої сили, у той же час як вона знаходиться у рабстві самої себе. Ілюзія свідомості інакша, ніж та, яку викрили Маркс та Фрейд. Людина рабськи визначає своє відношення до «не-я» перш за усе тому, що визначає рабськи своє відношення до «я»... Людина – раб навколишнього світу, тому що вона раб самої себе, свого егоцентризму. Людина рабськи підкорюється зовнішньому рабству, що виходить із об'єкта, саме тому, що вона егоцентристськи самостверджується» (*переклад автора*) [25]. Інакше кажучи, *незалежність є ілюзією егоцентриста, що спокушує своєю безвідповідальністю.*

Сама по собі ілюзія уже є безвідповідальність. Незалежний, значить, не здатний (а точніше не орієнтований) відповідати за власні вибори, вчинки, відносини. Це логіка соціально незрілої особистості, яка як

маленька дитина, що боїться покарання за проступок, переносить свою відповідальність на культивовані тотальні об'єкти, владу, гроші, членів своєї сім'ї, уряд. Ілюзія *переваги, обраності* стимулює спотворену свідомість можливістю володіти, владарювати настільки, що людина готова приносити жертви створеному ідолу. Жертва стає необхідною платою за безвідповідальність, за реалізацію бажання «мати». Прирікаючи людину на несамостійність, конформність, малодухість, прагнення до незалежності трансформує її потенціал в агресивний інструмент споживання маси, яка потребує над собою авторитетів. М. Бердяєв у зв'язку з цим зазначав, що «свідомість екстеріоризуюча, відчужена завжди є рабською свідомістю... Це є рабство у всьому – у пізнанні, в моралі, в релігії, у мистецтві, у житті політичному та соціальному. Припинення рабства є припиненням об'єктивації. І припинення рабства не означає виникнення панування, бо панування є зворотній бік рабства. Людина повинна стати не володарем, а вільним... Поневолення іншого є також поневолення себе... це лише образ раба, що заводить в оману світ. Прометей – вільний та звільняючий, диктатор же – раб та поневолюючий. Воля до могутності є завжди рабська воля. Христос – вільний, найвільніший із синів людських, Він вільний від світу, Він пов'язує лише любов'ю. Христос говорив як владою володіючий, але він не мав волі до влади і не був владарем. Цезар, герой імперіалізму, є рабом, рабом світу, рабом волі до могутності, рабом людської маси, без якої він не може здійснити волі до могутності. Володар знає лише висоту, на яку його піднімають раби, Цезар знає лише висоту, на яку його піднімають маси. Але раби, маси також скидають усіх володарів та цезарів. Свобода є свобода не тільки від володарів, але і від рабів. Володар детермінований ззовні, володар не є особистістю, як і раб, що не є особистістю, тільки вільний є особистістю, хоча б увесь світ хотів його поневолити» (*переклад автора*) [25].

У прагненні до владарювання, володіння, незалежність виступає ще однією «необхідністю» у досягненні людиною бажаного. Вона замикає суб'єкта на собі, на своїй волі, бажанні, страху, у силу чого, той не здатний чути ближнього, стикнутися з реальністю, відкривати себе справжнього. Орієнтація на Іншого не приваблює *ілюзію обраності*, єдиною установкою якої є прагнення довести, укріпити, констатувати своє домінування. Більше того, відмовитися від боротьби за місце під сонцем – те, що лякає та примушує бігти

від пошуку себе справжнього, реального. Прагнення до незалежності реалізую ілюзію, яка не залишає людині можливості розкрити свій потенціал. Замість цього, заражена вірусом тотальності свідомість запускає психологічні механізми, які консервують реальність: заперечення, пригноблення, раціоналізацію, відчуження, проєкцію тощо. За допомогою даних механізмів виправдання ілюзії, людина зациклює свій особистісний розвиток.

Саме прагнення до незалежності, як втеча, відхід від реальності, прагнення до безвідповідальності, не знімає пригнічуючого людину почуття несвободи. Ця деструктивна, асоціальна стратегія є ілюзією «визволення», реалізація якої незмінно веде до підкорення людського потенціалу. Вона не передбачає визволення, оскільки на відміну від останнього не орієнтована на пізнання причини, джерела несвободи, тобто сутності гнітючого рабства. Усе, що може запропонувати людині незалежність, це змінити одну залежність на іншу. У цьому відношенні сучасне суспільство пропонує багатий спектр можливих варіантів, які особливо ілюстративно проявляють себе у тотальних практиках політичної диктатури чи анонімної влади ринку, «перетворившись у маленький гвинтик машин: не у вільну людину, а в добре нагодований та гарно одягнутий автомат» (*переклад автора*) [230]. У будь-якому своєму прояві незалежність є похідною від тотальної установки на володіння, розрив соціальних зв'язків, прагнення «від», що актуалізується у бажанні володіти оточуючою реальністю. Володіти, щоб нещадно експлуатувати, перетворити в річ, позбавити життєвої активності, отримати незалежність, зробивши залежним Іншого заради збереження та утвердження ілюзії власної переваги. На думку В. Франкла, прагнення до влади є лише похідним від первинного, головного інтересу людини – її прагнення до смислу. Філософ писав, що те, що він називав прагненням до смислу, можна визначити як базове прагнення людини знайти і здійснити смисл та мету. «Пошук кожною людиною смислу є головною силою її життя, а не «вторинною раціоналізацією» інстинктивних потягів. Смисл унікальний та специфічний тому, що він повинен бути і може бути здійснений тільки самою цією людиною і тільки тоді, коли вона досягає розуміння того, що могло б задовольнити її власну потребу у смислі» (*переклад автора*) [225].

Це детермінований жадібністю, ненавистю до світу симулякр «причетності». Тому важливо розуміти, що така «реальність» є

деструкцією соціальності, і обумовлена формуванням тотальної залежності від світу речей. Світу, у якому я лише посилюю свою несвободу, де єдиною метою стає отримання якогось компенсату, що підтверджує моє переважання шляхом жертвування власною свободою та свободою Інших. Тоталітарні об'єкти – влада, гроші, статуси – володіння ними стає для поневоленої свідомості симулятивним способом отримання власної «міцності» – кроком до незалежності. Оскільки дані тотальні практики лише поглиблюють пригнічуючи відчуття рабства, самотності, до яких так наполегливо прямує людина. Одурманеній ілюзією обраності свідомості складно прийняти, що стати незалежним, значить позбавити себе творчої активності, свободи, стати річчю.

Таким чином, саме по собі тотальне прагнення владарювати, володіти є станом внутрішньої зацикленості, пасивності, несвободи, що реалізується у пориванні до пригнічення свободи Іншого, і, перш за все, себе. Це процес знецінення сутності, смислу, реіфікації творчої життєвої активності у мертву річ, предмет використання, формування простору формалізованих зв'язків-залежностей замість продуктивних соціальних відносин. *Незалежність є установка на відхід від реальної дійсності, відділення від Цілого, відмова від активного співбуття, розрив духовних зв'язків заради констатації ілюзії власної переваги.* Інакше кажучи, *незалежність є форма рабства від ілюзії*, що які б страждання не завдавала, сприймається деформованою бажанням «мати» свідомістю як «визначеність» відносин, стабільність, комфорт. А значить – це незнання, нерозуміння сутності, поверховість, що трансформується у агресивний комфортний *модус споживацтва* навколишнього світу. Володіти, щоб констатувати власну перевагу, закріпити сувору структуру ієрархії, задовольнити ненаситне «хочу», знищити оточуючу реальність. У гонитві за примарним фантомом бажаного людина готова жертвувати собою, відносинами, свободою, звертаючись до інструментарію насилля. І усе лише для того, щоб отримавши спокушуючі її свідомість атрибути переваги – владу, гроші, престиж⁹⁹, закріпити власне

⁹⁹Останнє є результатом відсутності досвіду продуктивних переживань (тобто любові, єднання) і продукування деструктивної ілюзії про власну перевагу. Формування передумов даної ситуації відбувається, як уже було відзначено, у процесі становлення мотиваційної структури особистості, коли сприятливість соціального середовища (сім'ї та спільнотних відносин) виявляє визначний вплив

рабство. Так у ситуації, коли фундаментальна потреба у єднанні не розвинута в структурі особистості, дезактуалізована прагненням до переваги, реалізується тотальна споживацька орієнтація, спрямована на руйнування духовного потенціалу особистості, її продуктивних зв'язків з навколишнім світом. Так *розвивається антипод єднання, продуктивних соціальних зв'язків – служіння, як базова стратегія тотальності.*

У якості похідної базової недовіри, що актуалізується в орієнтації психічного апарату особистості на служіння (залежність) тоталітарним об'єктам, які не приймають гнучку організацію відносин, порядок, гармонію, спільність, тотальність реалізується в практиках *конкуренції, насилля, контролю, конформізму.* Жадібність, що звертається до влади сили, впливу, спокуси з метою власної реалізації, веде людину в її виборах. Ця егоїстична система установок трансформує свідомість особистості в обмежену шаблонами та стереотипами конформну споживацьку машину, ідола, який безжально відчуває все, що потрапляє в поле його бажання. Довести власну перевагу, маючи та використовуючи навколишній світ, поставити себе «над» Цілим, примусити служити своєму жадібному бажанню – основна мета його існування.

на розвиток життєвих установок та орієнтацій людини. Відсутність творчих умов розвитку особистості (відсутність батьків, їхня деспотичність, неувага до дитини, нездатність побудувати гармонійні сімейні відносини тощо) стимулює прагнення отримати необхідну любов, шукати її. Якщо протягом певного часу ситуація не змінюється (тобто потреба дитини у любові не задовольняється), тоді свідомість підказує способи стати любимим, бажаним, тобто відбувається формування орієнтації на пошук антиподу любові – служіння, що викликає страх і бажання незважаючи ні на що задовольнити своє прагнення. Відчуття, *що бажане може бути обмеженим, викликає занепокоєння та недовіру до оточуючих.* Бажання самому стати об'єктом бажання (підтвердити свою перевагу) стає основним стимулом життя людини. Отримати, незважаючи ні на що, всупереч усьому. Паразитуючи на фоні відсутності досвіду позитивних почуттів, ці небезпечні переживання стають міцними стимулами для пошуку способів і варіантів «отримання любові» будь-якими способами. А оскільки вибір у інтерпретації реальності зроблений на користь розуму, то можливості об'єктивного пізнання ситуації суворо обмежені (завдання розуму - поверхово оцінити ситуацію, він не здатний дійти до її суті і дати дійсно об'єктивне бачення картини), тому у якості єдиного шансу подолати страх, пропонується ілюзія. Це штучно сконструйована спотворена реальність малює картинку ідеального світу, ситуації, умов, де усі мене цінують, захоплюються убажаною. Тут я – основна цінність, епіцентр життя, тому усе в цій реальності тільки для мене. Я кращий, обраний, і це факт, що не терпить спростування [42].

Важливо розуміти, що прагнення до незалежності – це завжди зацикленість, знаходячись у якій людині важко звільнитися. Надто спокусливі ті «перспективи», що малює ілюзія у свідомості тотального суб'єкта. Страх «позбавленості» безупинно пильнує її «незалежність» від реальної дійсності. Тому розірвати зацикленість здатна лише сама людина, що побачила реальні цілі та «перспективи» жадібного бажання, зустрілася з власним страхом та усвідомила його пустоту. Тільки так можливе її визволення, свобода, оскільки у тотальній свідомості «усі структури спрощуються, перетворюючись у ідеалізовані та ненависті частини, а ненависні частини ментально та фізично трансформуються в аморфний анальний «матеріал» (Холокост, загальне знецінення, однорідність, сірі фарби тощо))» (*переклад автора*) [246].

Інакше кажучи, *прагнення до влади - володіння*, переваги над іншими, є вихідним стимулом реакції суб'єкта, що мотивує його поневолення, залежність від тоталітарних об'єктів. Я зазначає М.Бердяєв, «людина є рабом у самої себе. Вона потрапляє в рабство від об'єктивного світу, але це є рабством від власних екстеріоризацій. Людина знаходиться у рабстві у різного типу ідолів, але це ідоли, нею створені. Людина завжди є рабом того, що знаходиться начебто поза нею, що відчужене від неї, але джерело рабства внутрішнє. Боротьба свободи та рабства розігрується у зовнішньому, об'єктивованому, екстеріоризованому світі. Але з екзистенціальної точки зору це є внутрішньою духовною боротьбою. Це виходиться уже із того, що людина є мікрокосм. В універсальному, замкненому в особистості, відбувається боротьба свободи і рабства, і боротьба ця проектується в об'єктивному світі. Рабство людини полягає не лише в тому, що зовнішня сила поневолює її, але ще глибше, у тому, що вона погоджується бути рабом, що вона по-рабськи приймає дію поневолюючої її сили. Рабство характеризується як соціальне положення людей в об'єктивному світі. Так, наприклад, у тоталітарній державі усі люди раби. Але це не є остання істина феноменології рабства. Було уже сказано, що рабство є перш за все структура свідомості та певного чину об'єктивна структура свідомості. «Свідомість» визначає «буття», і лише у вторинному процесі «свідомість» потрапляє у рабство до «буття». Рабське суспільство є породженням внутрішнього рабства людини. Людина живе під владою ілюзії, яка така сильна, що уявляється свідомості нормальною. Ілюзія ця виражається у

звичайній свідомості, що людина знаходиться в рабстві у зовнішньої сили, в той же час вона знаходиться в рабстві у самої себе. Ілюзія свідомості інакша, ніж та, яку розвінчали Маркс та Фрейд. Людина рабськи визначає своє відношення до «я». Звідси зовсім не витікає тої рабської соціальної філософії, згідно з якою людина повинна терпіти зовнішнє соціальне рабство і лише внутрішньо звільняти себе. Це є цілком хибне розуміння відносин між «внутрішнім» та «зовнішнім». Внутрішнє звільнення неодмінно потребує і зовнішнього визволення, руйнування рабської залежності від соціальної тиранії. Вільний не може терпіти соціального рабства, але він в душі залишається вільним і в тому випадку, якщо не в силах перемогти зовнішнього, соціального рабства. Це є боротьба, яка може бути важкою та тривалою. Свобода передбачає спротив, що долається» (*переклад автора*) [25].

Це базова умова ідеології тотальності виступає симулякром філософії єднання, в основі якої лежить орієнтація людини на цінність, унікальність Іншого і, в силу цього, причетність, цілісність, тобто гармонійне спів-буття. Уся небезпека такого ілюзіонізму криється у неусвідомлені наслідків, до яких призводить спотворення принципу єднання корисливою установкою «*мати*». А оскільки природа корисливості часто завуальована, то ця антисоціальна тенденція майстерно маскується під ідеологію інтеграції, але тільки якої? Стає зрозумілим, що злиття може досягатися різними способами і переслідувати різну мету, і ця відмінність визначає перспективність або безперспективність індивідуального та соціального розвитку. Однак наскільки б впливовими та варіативними не були прояви тотальності, модус володіння обмежений, оскільки одиничне тут протиставляється Цілому, претендує на використання, контроль, диктатуру, винищення його енергії. Цим тотальність прирікає свої об'єкти на загибель, позбавляє перспективи розвитку, реалізації усього і усіх, хто приймає тотальність за єднання. Інакше кажучи, ідеологія тотальності, як ніхто краще розкриває твердження, що не за усіма прагненнями людини до інтеграції стоїть єднання.

2.2 Автентичність тотальних практик: модус служіння

... «влада» в суспільстві існує не там, де одна людина або одна група фактично шляхом погроз або застосування насильства змушує інших коритися собі, а лише там, де всі або більшість усвідомлюють повелителів своїми законними «володарями», тобто де відношення підпорядковане ідеї влади як зразку, що повинен бути здійснений в спільному житті.

С. Франк

Бажання володіти як базова установка ідеології тотальності заснована на *принципі поглинання*¹⁰⁰, розділення. В силу чого, будучи симулякром прагнення до єднання, тотальність виступає умовою формування та реалізації стратегії *дезінтеграції*. Спрямована на конструювання залежності від тотального об'єкту, остання у сучасній соціальній практиці ілюструє себе в актуалізації у суспільній свідомості матеріальних благ-маркерів, що об'єктивують механізми структуризації соціального життя – гроші, влада, престиж, статус, і формують суворі уніфіковані структури підкорення. Установка на володіння даними аспектами трансформується в умову зазначеної структуризації – дезінтегруючу тотальну залежність від об'єктів бажання «мати». *Похідним даної ситуації стає конструювання споживацької системи відносин, спрямованої на знецінення, використання, відчуження людського потенціалу у якості засобу задоволення жадібного бажання*. Відповідно, модус реалізації даної стратегії носить відкрито деструктивний характер, варіюючи від деспотичного насилля, диктату, терору до «м'якої влади» споживацьких установок масового суспільства, що продукує практики утилітарного конформізму.

У будь-якому з зазначених варіантів зберігається та реалізується основний *принцип тотальності, що загрожує потенціалу цілісності, - використовувати, експлуатувати духовний потенціал особистості, примусити її служити, поклонятися, залежати від об'єкта бажання*. Чи йде мова про політичну експансію та деспотію державної влади, її претензію на тотальний контроль, чи про споживацький конформізм масового суспільства – *прагнення до володіння як умова конструювання тотальних практик, завжди оформлюється у вигляді*

¹⁰⁰У церковному словнику Г. Дьяченка слово «поглинання» (у ст. словника «поглощение») трактується як «всеконечное истребление, всеконечная погибель, пропажа, утрата», в силу чого негативний відтінок поняття посилюється [162].

утилітарних відносин Я – Воно. Де Воно – це річ, знеособлена маса, засіб задоволення моїх бажань, амбіцій, матеріал для реалізації ілюзії переваги. Тому пріоритети у даній моделі «взаємодій» завжди чітко розставлені: моє бажання – вище благо, цінність, реалізувати яку – основне завдання, а оточуючий мене світ – це засіб його задоволення, цінність якого залежить від можливості використання, користі для мене. В зв'язку з цим М. Бердяєв зазначає, що «егоцентризм це перворідний гріх людини, порушення справжнього відношення між «я» та Іншим, Богом, світом з людьми, між особистістю та універсумом. Егоцентризм є ілюзорним, спотвореним універсалізмом. Він дає оманливу перспективу на світ і на усяку реальність у світі, є втратою здатності справжнього сприйняття реальності. Егоцентрик знаходиться під владою об'єктивації, яку хоче перетворити у знаряддя самоствердження, і це найзалежніша істота, яка знаходиться у вічному рабстві. Тут прихована найбільша таємниця людського існування... Усі форми егоцентризму, від найнижчих до піднесених, завжди означають рабство людини, рабство людини у самої себе, а через це і рабство у навколишнього світу. Егоцентрик є істота поневолена та поневолююча... Егоцентрик, який розглядає світ як свій засіб, завжди викидається у зовнішній світ та залежить від нього. Але найчастіше рабство людини у самої себе приймає форму приваблення індивідуалізму» (переклад автора) [25].

Результатом переважання даної установки у свідомості людини (чи в рамках ідеології соціально-політичного, економічного розвитку в цілому) є *культивування споживацьких практик, спрямовуючих її активні творчі сили, на конфронтацію з Цілим, руйнування існуючого порядку, розрив зв'язків заради володіння бажаною перевагою. На практиці дана модель відносин втілюється у вигляді стратегії служіння (бажанню), як правило, конкретизованому у тотальних об'єктах. «Спрямована жадобою влади (володіння, накопичення, привласнення), людина вже не здатна сприймати себе у всьому багатстві та безмежності людського життя, не здатна реалізувати й мінімальну частину своєї особистості, не здатна вийти за жорсткі межі конформізму, звільнитися. Вона відмовляється від можливостей, які їй надає оточуючий світ заради прагнення підкорити його собі. Прагнучи втілити в життя ілюзію переваги, вона хоче примусити навколишній світ працювати на її бажання» (переклад автора) [42, с.225].*

Аналізуючи проблему людської екзистенції, М. Бердяєв у своїй роботі «Про рабство та свободу людини. Досвід персоналістичної метафізики» відзначає: «Я бачу три стани людини, три структури свідомості, які можна позначити як «володар», раб» та «вільний». Володар та раб корелятивні, вони не можуть існувати один без одного. Вільний же існує сам по собі, він має свою якість без корелятивності з протилежним йому. Володар є для себе існуюча свідомість, але яка через іншого, через раба існує для себе... свідомість раба є існування себе для іншого. Свідомість же вільного є усвідомлення існування кожного для себе, але при вільному виході із себе до іншого та до усіх» (*переклад автора*) [25]. Незважаючи на практики і сфери реалізації, *модус служіння* продукує себе переважно у вигляді таких *автентичних форм ідеології тотальності*, як *практики панування* (тобто фактичного володарювання, диктатури, використання) і *поклоніння* (тотальному об'єкту). Така класифікація, власне, є ідеально-типовою моделлю, символічною демонстрацією роботи ідеології тотальності, механізм реалізації якої завжди спрямований на руйнування зв'язків з Цілим. Інакше кажучи, *обидві моделі є автентичними практиками однієї споживацької стратегії, що доповнюють одна одну та виявляють себе так чи інакше, в залежності від ступеня задоволення жадібного бажання* (одна й та ж людина з притаманної їй установкою на прагнення до влади може виявити себе і як тиран, і як жертва). Тому відправною точкою аналізу виступає поневолена тотальним прагненням до володіння свідомість людини, завжди орієнтована на споживання оточуючої її реальності, розрив продуктивних зв'язків з реальністю заради бажаної переваги. З приводу цього М. Бердяєв писав, що останньою істиною про рабство людини є те, що людина є раб у самої себе. Вона потрапляє в рабство у об'єктивного світу, але це є рабством у власних екстеріоризацій. Людина знаходиться у рабстві різного виду ідолів, але ці ідоли, нею створені. Людина завжди є рабом того, що знаходиться начебто поза нею, що відчужене від неї, але джерело рабства внутрішнє. Боротьба свободи та рабства розігрується у зовнішньому, об'єктивованому, екстеріоризованому світі. Але з екзистенціальної точки зору це є внутрішня духовна боротьба [25].

Стратегія поклоніння (формі, речі і, таким чином, об'єктам, що нею володіють) є *первинною фразою в реалізації ідеології тотальності*. Як привило, ця модель актуалізується у зв'язку з

«перспективою» спотвореної бажанням свідомості отримати доступ до атрибутів тотальності (влади, грошей, престижу, статусу тощо), уподібнитися тотальному об'єкту, щоб самому стати таким. Власне, *поклоняючись тотальній атрибутиці, людина шукає способи реалізувати ілюзію переваги через конформне пристосуванство, використання впливу тоталітарних об'єктів*. У гонитві за бажаним, людина укладає угоду – відчужує свій унікальний людський потенціал, ставить форму вище за зміст, річ (бажаний об'єкт) – вище людських відносин, пристосовуючись під «загрозливі фактори» заради єдиної мети – отримати доступ до володіння тотальною міццю.

Така пасивна, споживацько-конформістська модель відносин людини до навколишнього світу, виражена принципом *бути таким, як вам хочеться*¹⁰¹, заради корисливої мети – отримати бажане, найбільш ілюстративно реалізується у феномені *маси*. *Маса* (від давньо-грецької *μάζα* – *тісто*, латинської *māssa* – *иматок*) являє собою пластичний матеріал продукування та реалізації споживацьких установок та стереотипів. Людина-маси – продукт косного мислення, раб шаблонів та стандартів, що диктуються оточенням (державою, капіталістичною системою), який використовує можливості об'єктів свого поклоніння. Людина-маси – це, власне, Хайдеггерівський *das Man*, небезпека якого полягає у прагненні «бути як «люди», оскільки «я (також як люди) можу собі це дозволити» і все може бути «не гірше, ніж у людей». Його несправжнє існування, перетворене «боязкими турботами» в животіння повсякденності, занурює людину в безособовий світ, де усе анонімне. Анонімність дозволяє людині не бути суб'єктом, відмовлятися від відповідальності, а, значить, і своєї

¹⁰¹Конформізм передбачає пристосування до певного загальноприйнятого зразка і, отже, відмову від вияву себе справжнього. Починає формуватися така модель поведінки у ранньому дитинстві, коли ініціатива дитини пригнічується і вона виявляється змушеною пристосуватися під очікувану від неї поведінку з боку батьків. На рівні суспільства конформізм підкріплюється пасивністю та орієнтацією на стандартизовані, уніфіковані зразки, еталони, ідеали. Сучасна орієнтація на конформізм охоплює більшість сфер соціального життя. Е. Фромм писав, що «навіть дружні стосунки складаються не на основі особистої симпатії чи потяжі, а на основі зручності (поряд живемо, разом працюємо, так вигідно). Такі відчужені дружні стосунки та автоматичний конформізм схвалюються і приймаються сучасною людиною. Це призводить у свою чергу до того, що людина, власне, відмовляється від самої себе, стає частиною юрби і знаходить задоволення у цьому. Цей стан нині називають «згуртованістю». При цьому недолік конформізму карається не тільки словесним осудом, але і жорсткими заходами впливу» (*переклад автора*) [229, с.216].

своботи заради – «бути як усі». В. Бібіхін зазначає, що «безособові «люди» (das Man) орудують в нас і через нас замість нас. Поза чистою присутністю простежуються суцільні причинно-наслідкові цілі, тільки у ньому вільний просвіт і тому тільки у нього буття та суще можуть увійти своєю істиною, а не тільки своєю функцією. Про цю єдину власну можливість присутності не перестає говорити совість, не даючи припинитися турботі. Мірою здійсненої присутності відміряється час людини і вміщованого нею світу» (*переклад автора*) [29, с.4].

Das Man, який нехтує можливістю думки, виявляється викинутим із своєї людської сутності на узбіччя без мислення, де усім заправляють ці самі «люди». Спосіб його перебування у світі – це практика відчуження, «завдячуючи» якій усі стають «іншими» і навіть по відношенню до самої себе людина є «іншою». Тому у світі das Man немає місця особистості, індивідуальності. Остання розчиняється в усередненості маси. З цього приводу М. Хайдеггер зазначає, що «це буття-з-іншими повністю розчиняє свою присутність усякий раз у способі буття «інших», а саме так, що інші в їхній розрізняювальності та виразності ще більше щезають. У цій непомітності та невстановності люди розгортають власну диктатуру. Ми насолоджуємося та веселимося, як люди веселяться; ми читаємо, дивимося та розмірковуємо про літературу і мистецтво, як люди дивляться та міркують; але ми і відхитуємося від «натовпу», як люди відхитуються; ми вважаємо «обурливим», що люди вважають обурливим. Люди, які не є суть дещо певне, і які є суть усе, хоча й не як сума, предписують повсякденності спосіб бути» (*переклад автора*) [236, с. 126–127].

Такий суб'єкт – мрія споживацької системи, яка функціонує за рахунок маси та продукує все нові й нові обмеження і табу на унікальність та активність¹⁰². У свою чергу, тоталізована система –

¹⁰²Поняття маси – центральне для аналізу тоталітаризму. У своїй роботі «Витоки тоталітаризму» Х. Арндт досить детально розглядає феномен маси, роблячи предметом свого аналізу два терміни, що спочатку виникли як метафори: *маса* та *натовп*. *Натовп* – попередник маси. Натовп був давно. З ним стикалися різні політичні режими минулого. Люди натовпу – це позбавлені соціальних зв'язків індивіди, не здатні до регулярного спілкування, викинуті із усіх стабільних соціальних груп. Вони озлоблені та ображені. Тому натовп завжди заряджений деяким революційним потенціалом. Але роздратованість натовпу викликана тим, що він не може – в межах існуючої політичної системи – досягти бажаної мети. У натовпу є деякий, більш

ідеальне місце реалізації споживацьких установок пристосування. Власне, вплив маси знаменує собою небезпечний синдром зростання культу ідеології тотальності, що загрожує соціальній цілісності і порядку, творчій реалізації та перспективам людини та суспільства. Оскільки у самій основі феномену маси лежать усе той же страх «позбавленості» та бажання «мати», що культивують ненаситне поглинання. Тотальне споживацтво веде до знецінення усього людського, творчого, живого, до вмирання душі, а, отже, соціальної дезінтеграції, дезорганізації, хаосу.

Зовнішньо пасивна конформність людини-маси стосується лише питання її продуктивної реалізації, оскільки насправді її дратує усяка суспільна диференціація та порядок. Так, в роботі «Витоки тоталітаризму» Х. Арндт, аналізуючи природу тоталітарних тенденцій, відзначає, що тоталітарний рух знаходить відгук саме у людини-маси, яка не здатна до диференціації, до розуміння відмінностей. Він дає такій людині задоволення, оскільки насичує гнітюче бажання якоїсь ідентифікації, якоїсь єдності, якихось соціальних зв'язків. «Він підтверджує та заохочує ненависть до різноманітності, оголошує пустим і непотрібним усяку «балаканину», пов'язану з відмінністю інтересів і поглядів. Він дає слабкій і ображеній людині відчуття сили, яка тільки і може бути справжнім аргументом. Сила ж, як відомо, у єдності та згуртованості мільйонів» (*переклад автора*) [11].

Виступаючи атрибутом патологічних станів особистості і системи, тотальність у всіх своїх проявах (як ідеологічний принцип, характер свідомості (мислення) чи політичний режим) завжди орієнтована на деструктивну егоїстичну свідомості споживача, що дозволяє реалізувати її претензію на «всезагальність» установок та утилітарність цінностей. Однак ця «всезагальність» носить не універсальний, а масовий характер. У зв'язку з цим Х. Арндт відзначає, що маса є результатом тотальної дезінтеграції, продуктом політичної системи, в якій велика кількість людей переживає кризу ідентичності. Філософ пише, що «маси не відчувають себе всередині якоїсь суспільної структури, не відчувають зв'язності якимись спільними інтересами, завданнями, мотиваціями. Маса не має ніяких інтересів чи зовсім не здатна їх усвідомити, тому маса не здатна ні до

чи менш усвідомлений інтерес. Він пов'язаний з тими недосяжними для нього життєвими стандартами, які демонструє еліта суспільства.

якого об'єднання на основі загальних інтересів. Людина-маси не уміє враховувати чужі інтереси. Вона не може зрозуміти, що різні люди по-різному мислять, але при цьому можуть щось обговорювати і у чомусь погоджуватися. У неї є інстинктивне почуття, що суперечності неподоланні, оскільки викликані глибинними внутрішніми властивостями людей. Якщо вона думає інакше, ніж я, то це значить, що вона – істота інакша і домовитися з нею неможливо. Наприклад, вона стверджує так, тому що вона капіталіст (єврей, американець). Має значення не аргументація, а особистість (точніше, ідентичність) того, хто говорить. Пошук згоди – безглуздий задум. Істина повинна бути тільки одна, і вона повинна бути добре відомою»¹⁰³ (*переклад автора*) [11].

Небезпека реалізації такої дезінтегруючої стратегії полягає в тому, що *поклоніння* маси ініціюється ні чим іншим, як прагненням стати тотальним об'єктом. Її позиція «бути як усі» паралізована корисливим страхом не отримати бажаного, що поневоле свідомість і волю людини, і лише зростає у часі. Ортегівська позиція: «Сьогодні увесь світ стає масою» актуалізується, продовжуючи себе у фроммівському положенні: «що може бути очевиднішим того факту, що люди готові ризикувати своїм життям, відмовитися від любові, відмовитися від свободи, жертвувати своїми власними думками заради того, щоб бути у «стаді»» (*переклад автора*) [231, с.62]. По своїй суті людина маси – це тотальний споживач, раб власної жадібності. Він не налаштований на пошук себе, а отже не має інтересу до розвитку особистісної неповторності, його не турбує доля Інших (і навіть ближніх). *Він реалізує прагнення «бути як усі» з однією лише метою - отримати якомога більше для себе, задовольнити свою жадібність, своє бажання.*

Людина-маси – це «одиниця – ізольований у суспільстві індивід, що не знає, хто він і навіщо живе. Вона сама відчуває, що вона «нісенітниця», «нуль». І для неї немає нічого бажанішого, відчути себе частиною грандіозного нищівного цілого. Відчуття слабкості

¹⁰³Х.Арендт відзначає, що термін «маси» застосовується тільки там, де ми маємо справу з людьми, яких, чи з причини їхньої кількості, чи байдужості, чи поєднання обох факторів неможна об'єднати ні в яку організацію, засновану на спільному інтересі. Потенційно «маси» існують у кожній країні, утворюючи більшість із тої величезної кількості нейтральних, політично байдужих людей, які ніколи не приєднуються до жодної партії, і навряд чи взагалі ходять голосувати [11].

та залежності («кожний дужий їй володар») змінюється почуттям незвичайної могутності. Ті, хто були раніше володарями, тепер вимушені «завмерти і лягти». Ті, хто були об'єднаними якимось соціальними зв'язками (можливо, ті самі «двоє слабких»), і мали якесь значення у суспільстві, тепер усвідомлюють свою нікчемність, зіткнувшись з «руйнуючим мільйоннопалим кулаком». Дуже важливе завершення уривка: ставши частиною могутнього руху, ця нікчемна одиниця перетворюється у володаря світу («царства стираю на карті я»). Тут, можливо, сама сутність тоталітарного руху – він творить історію, змінює світ, через нього здійснюється доля усього людства» (*переклад автора*) [77]. При цьому людина-маси цілком задоволена власною стандартністю та схожістю на інших. Як відзначає Е. Фромм, «стадний конформізм має тільки одну перевагу: він стабільний, а не періодичний. Індивід освоює зразок пристосування у віці трьох-п'яти років, і потім уже ніколи не втрачає контакту із стадом. Навіть поховання сприймаються людиною як своя остання значима соціальна справа, відбуваються у суворій відповідності зі зразком» (*переклад автора*) [231].

Трансформуючись у тоталітарні практики масового споживання, конформізм людини-маси блокує будь-яку можливість прояву та вдосконалення особистості. Головна характеристика її перебування – це прагнення утриматися в наявному, сьогоденному, уникнути майбутнього, не відповідати, не думати по наслідки. За кожним таким «бути як усі», послужити (створити культ системи, керівництва, оточуючих тощо), стоять цілком конкретизовані матеріальні компенсації – влада, комфорт, гроші – «блага», що отримує людина за відмову від себе справжньої, відмову «бути». Ілюзія конформіста диктує: *щоб отримати бажане, потрібно пристосовуватися – бути таким, яким тебе хочуть бачити*. У зв'язку з цим Х. Арендт зазначає, що «байдужість до оточуючого, нерозуміння своїх інтересів, невміння спілкуватися і знаходити зв'язки з іншими людьми, призводить до дивної байдужості до самого себе, знеціненню себе. Цінність самого себе втрачається у цих умовах, так само як і цінність Іншого. Тому така людина з готовністю віддає себе, усе своє життя якомусь, власне першому-ліпшому руху, який готовий його підібрати» (*переклад автора*) [11].

На таку деструктивно-пристосуванську позицію раціоналізована система реагує цілим арсеналом компенсаторських засобів: від пільг,

стандартів, пайків, заохочень, умовностей до надання способів та ресурсів поклоніння «найбільш слухняним» членам суспільства. Система перетворюється на конвеєр, фабрику по задоволенню бажання «мати», що працює не стільки на реалізацію індивідуальних потреб, скільки на виробництво усе нових спокус маси «зручних особистостей». Власне добровільно відмовляючись від активної позиції спів-учасника загального Цілого, орієнтованого на єднання, гармонію, порядок, розмінюючи її на можливість використовувати надані системою «блага», людина убиває в собі усе унікальне, живе, активне – духовне. Через поклоніння ілюзії «споживацького раю» вона не прагне усвідомити, що у цій грі, приречена бути рабом, вторинним матеріалом тоталітарної системи. Е.Фромм зазначає, що «у неї мало ініціативи, її завдання визначено організацією даної роботи, та існує мало відмінностей навіть між тими, хто на верхівці сходів, і тими, хто внизу. Усі вони виконують завдання, визначені структурою організації, з визначеною швидкістю, та у визначеній манері. Навіть їхні почуття визначені... Від народження до смерті, від суботи до суботи, з ранку до вечора – усі прояви життя задані заздалегідь і підкорені шаблону. Як може людина, захоплена у цю сітку шаблону, не забути, що вона людина, унікальний індивід, той єдиний, кому даний його єдиний шанс прожити життя, з надіями та розчаруваннями, з печаллю і страхом, з прагненням любити та жахом перед приниженням та самотністю?» (*переклад автора*) [231, с.9]. Людина приречена, оскільки за кожним отриманим компенсатом стоїть «шматочок її душі».

Реалізація прагнення до влади, володіння, включає логіку трансформації стратегії *поклоніння* у стратегію *владарювання* (*панування*). Оскільки прагнення «мати» з часом лише зростає, фактичне володіння (владою, матеріальними благами, грошима тощо) не просто не здатне гарантувати зняття напруги, навпаки, воно детермінує страх втратити привласнене. Прагнення володіти потребує від свого носія постійного задоволення, констатації ілюзії переваги, тому модус служіння переходить на більш глобальний рівень. М. Бердяєв зазначає з цього приводу, що вождь натовпу знаходиться у такому ж рабстві, як і натовп, він не має існування поза натовпом, поза рабством, над яким він панує, він увесь викинутий назовні. Тиран є творінням маси, що відчуває перед ним жах [25].

Ілюзія – це завжди циклічний стан, програма, у якій за реалізацією

однієї стадії неодмінно настає інша, де напруга лише зростає. Тому у гонитві за бажаним, поклонінні тотальному об'єкту, наступною стадією стає побудова культу власного Я, контроль «власності». М. Бердяєв зазначає, «одержимий бажанням могутності знаходиться під владою долі і робиться фатальною людиною. Цезар-диктатор, герой імперіалістичної волі, ставить себе під знаком фатуму. Він не може зупинитися, не може себе обмежити, він іде усе далі до загибелі. Це людина приречена. Волю до могутності неможна наситити. Вона не свідчить про надлишок сили, яка віддає себе людям. Імперіалістична воля створює примарне, ефемерне царство, вона породжує катастрофи та війни. Імперіалістична воля є демоніакальним спотворенням справжнього покликання людини. У ній є спотворення універсалізму, до якого покликана людина. Цей універсалізм намагаються здійснити через помилкову об'єктивізацію, через викидання людського існування назовні, через екстеріоризацію, що робить людину рабом. Людина покликана бути царем землі та світу, ідеї людини властива царственість. Людина покликана до експансії та оволодіння просторами. Вона втягнута у велику авантюру. Але занепад людини надає цій універсальній волі хибний поневолюючий напрям» (*переклад автора*) [25].

Поклоняючись бажанню, накопичуючи «блага» матеріального світу, людина з ще більшою жадібністю відстоює власну перевагу, експлуатуючи навколишній її світ. По мірі зростання масштабів володіння, розмірів «власності», вона стає тотальним об'єктом, вистроює сувору ієрархію відносин, вимагаючи тепер від інших поклоніння власній міцності, використовуючи їхній потенціал на задоволення свого жадібного бажання. Інакше кажучи, вона отримує силу, примушуючи оточуючий світ поклонятися власному ідолу, який диктує свою волю. У якості ілюстрації даної стратегії Х. Арендт наводить приклад «колоніального чиновника», що здійснює владу метрополії у колонії Авторка зазначає, що «у свідомості її носіїв, ця влада поступово огортається романтичним ореолом. У всьому блисків його представив Кіплінг, що оспівав тягар білої людини. По відношенню до підвладного колоніального населення він виступає носієм вищої ідеї. Виникає усвідомлення обраності, особливої місії. Людина, наділена особливими повноваженнями, мислить себе не просто політичним діячем чи адміністратором. Вона здійснює владу, виконуючи вищий закон, служачи навіть не метрополії, а вищій силі,

що наділила її особливим покликанням та владою. Вона стверджує новий порядок у світі, несе цивілізацію та просвіту.

Цей погляд на свою місію тісно корельований з політичною практикою. Виконавець вищого закону не зв'язує себе юридичними законами. Колоніальна адміністрація керує за допомогою декретів. Тобто вона здійснює бюрократичне управління, що ґрунтується на вольових рішеннях, не орієнтуючись на якісь правові обмеження, гуманні цінності чи моральні норми – на все те, що обмежує владу у метрополії. Декрет, тобто надзвичайна, викликана поточною ситуацією постанова влади, підмінює закон. У результаті управління не отримує ніякого правового підґрунтя. Законність виявляється непотрібною, навіть шкідливою, оскільки стоїть на шляху волевих рішень адміністратора» (*переклад автора*) [11].

У стратегії панування реалізує свій деструктивний потенціал авторитарна особистість (догматична за термінологією М. Рокіча), яка нестримно прямує до влади і разом з тим конформна, стереотипізована, переживає страх власної неповноцінності, нікчемності¹⁰⁴. У її свідомості відсутнє поняття рівності. Світ для неї складається з людей, що мають чи не мають силу і владу, вищих та нижчих, достойних та недостойних. Її світ суворо структурований, формалізований, тут немає місця людяності, відкритості, довірі. Завдання авторитарної особистості – зберігати контроль над «власністю», доводячи кожного разу свою перевагу над іншими. Це

¹⁰⁴Авторитарна особистість (лат. auctoritas — влада, вплив) – поняття, закладене в основу концепції Е. Фромма. За допомогою останнього дослідник пояснює існування особливого типу особистості, що є основою тоталітарних режимів. У своїй роботі «Втеча від свободи» автор описує авторитаризм у якості одного із механізмів втечі від свободи, який полягає у тенденції відмовитися від незалежності своєї особистості, злити своє «Я» з кимось зовнішнім, щоб таким чином отримати силу, якої не вистачає самому індивіду. Інакше кажучи, індивід шукає нові «вторинні» узи взамін втрачених первинних. Виразні форми цього механізму можна знайти у мазохистських та садистських тенденціях, що існують у тій чи іншій мірі і у невротиків, і у здорових людей [230]. На думка Е. Фромма, даний тип простежується в історії задовго до появи фашизму (типовою авторитарною особистістю Фромм вважав голову бюргерської Реформації у Німеччині Мартина Лютера). Розвиваючи концепцію Фромма, теоретики Франкфуртської школи (Хоркхаймер, Адорно, Маркузе, Хабермас) характеризували авторитарну особистість як «фашизоїдну», тобто таку, що несе в собі постійну загрозу фашизму. У передмові до книги «Авторитарна особистість» німецький філософ М.Хоркхаймер писав, що авторитарна особистість - це новий антропологічний тип людини, який склався в ХХ ст.

основа її антагоністичного світобачення, у якому оточуючий світ завжди ворожий, де тоталітарний об'єкт – ідол, культ, позбавлений усього людського, тобто усього, що може завадити йому у боротьбі за реалізацію ілюзії переваги. «Служіння божкам, царям, героям, вождям – атрибут розвитку нашого минулого та теперішнього. Їм багато що прощається, вони ідеалізуються, їм поклоняються. І навіть незважаючи на руйнівні дії цих ідолів, жертви, якими супроводжується уся їхня «творчість», тоталітарна свідомість відмовляється об'єктивно дивитися на речі. Вона не дозволяє за кожним таким «героєм» побачити його ненаситне бажання влади та прагнення отримати її будь-якою ціною. Наша свідомість бачить лише блиск оспіваного культу, ефект його могутності, і саме захоплюється істуканом, тим самим заганняючи нас у ще більшу залежність від служіння. Тому, навіть усвідомлюючи руйнівний потенціал ідолів, людство перетворює їх вади у переваги. Те, що не прощається звичайній смертній людині, возвеличується у «великих»» (*переклад автора*) [42, с.230].

У своєму жадібному прагненні «мати» ідол претендує на те, щоб самому бути законом, що детермінує патерни взаємодій та відносин людей, характер їх зв'язності. Тому його система відносин завжди корислива, деспотична, жорстко структурована. Це влада сили – грошей, статусів, впливів, престижу. Вона не терпить критики, помилок, «обмежень» у вигляді моралі права, свобод інших людей. Він сам – вища сила, для якої інша людина лише маса, матеріал, що задовольняє його бажання, підкоряється його закону. З цього приводу Х. Арендт зазначає, що «тоталітарна влада – це вищий виконавець закону, завданням якого є знищення вимираючих груп. У цьому смислі людина перестає бути людиною. Людина повинна стати елементом у кругообігові. Іде постійне відмирання непотрібного. Це відмирання у реальності означає безперервне вбивство чи перероблення людини, що, власне, одне і те ж саме. Людина або переробляється у щось інше, або знищується як відпрацьоване» (*переклад автора*) [11].

Однак ті закони та принципи, які диктує ідол, той порядок, який силою конститує (легітимно чи ні – немає значення) – це завжди розрізнена штучна система «дальніх» зв'язків, «вторинних» уз, відчужених відносин, жорстко детермінованої псевдозв'язності, оскільки відносини ідола і маси – це завжди речові, неприродні духовному еству людини, відносини використання Іншого заради служіння власному бажанню. Тут з одного боку кожний відчуває свою

неповноцінність (тільки з різною частотою та силою) і агресію перед більш «достойними», «сильними» – «тими, хто перевершує мене», а з іншого – прагне за будь якої ціни реалізувати власні корисливі мотиви. Небезпека цієї ілюзорної системи залежностей у руйнівному потенціалі, який зациклює свідомість і волю людини, вимагає постійної боротьби та жертв, постійної напруги. Фіксує свідомість людини на страхові, ілюзія примушує панувати та поклонитися тим, чие прагнення до панування сильніше, агресивніше, нищівніше. М. Бердяєв у зв'язку з цим зазнає, що «людина має нездоланну схильність грати роль, і у тій ролі надавати собі особливе значення, тиранити оточуючих... Людина є тираном і самого себе. Вона тиранить себе, як істота роздвоєна, що втратила цілісність,... хибним усвідомленням провини,... хибними віруваннями, марновірствами, міфами,... страхами, болісними комплексами, ... заздрістю, самолюбством, ressentiment... Людина тиранить себе усвідомленням своєї слабкості і своєї нікчемності і прагненням могутності та величі. Своєю поневолюючою волею, людина поневолює не тільки іншого, але і себе,... людина стає володарем іншого тому, що за структурою своєї свідомості вона стала рабом волі до панування. Та ж сила, якою вона поневолює іншого, поневолює і її саму... Найстрашніший раб, що став володарем» (*переклад автора*) [25].

Однак головне – тотальна залежність блокує щирі потреби у Іншому, реіфікуючи у свідомості людини усе живе, здатне наповнити її смыслом, радістю, любов'ю. Служіння бажанню направляє духовний потенціал особистості на поклоніння матерії, речі. Воно умертвляє у ній людське. Її мотиви та стимули корисливі, розважливі, прагматичні, безжальні, тому цінним для інфікованої тотальністю свідомості є лише те, що має конкретну користь – матеріальний еквівалент. У цьому виявляє себе дезінтегруючий характер тотальної стратегії служіння, що спрямовує, і у випадку поклоніння, і у випадку владарювання, потенціал людини на розрив зв'язків з Цілим заради задоволення деструктивного корисливого бажання «мати», ілюзії «обраності»¹⁰⁵.

¹⁰⁵Як відзначає М. Бердяєв, «егоцентризм є первинною причиною порушення реального відношення між «я» людини і Богом, світом, з людьми, між особистістю та універсумом. Егоцентризм є ілюзорним, спотвореним універсалізмом. Він дає хибну перспективу на світ і на усяку реальність у світі, є втраченою здатністю справжнього сприйняття реальності. Егоцентрик знаходиться під владою об'єктивної. Яку хоче перетворити у засіб самоствердження, і це найзалежніша істота, що знаходиться у вічному рабстві... рабство людини у самої себе є не тільки рабством у своєї нижчої,

Тотальність підносить рабство у культ, ставить матерію вище душі, смерть вище життя, ненависть вище любові. Інакше кажучи, обидва варіанти тотальних практик не мають нічого спільного з прагненням людини до єднання, цілісності, оскільки прагнучи до володіння (владою, грошима, престижем), людина відчужує тотальному об'єкту (у якості якого може виступати політичний режим, авторитет батьків, гроші, розум, фізична краса, сила тощо) усю свою активність свій потенціал, сприймаючи володіння ним як мету власного існування. Таким чином, спотворюється баланс і продуктивність відносин з суб'єктом своєї уваги: прагнення «мати» – це завжди жертвоприношення, що трансформує живу людську природу у річ, здатну отримати зв'язок з бажаним об'єктом лише розвинувшись у ньому. *Алгоритм ідеології тотальності базується на добровільному принесенні власного потенціалу у жертву ілюзії «обраності»: хочеш володіти – відмовся від існуючих духовних сил, служи бажанню.* Тому за кожною із моделей тотальних практик завжди стоїть *відчуження, неприйняття (у силу нерозуміння, незнання) своєї людської сутності, що демонструє себе через конформізм, знецінення та пригнічення потреби у єднанні.*

Такі прояви служіння бажанню зустрічаються часто у сліпому підкоренні політичному лідеру, державі, кар'єрі, матеріальному багатству, партнеру по відносинам тощо. Насправді, і вождь, і держава, і кар'єра, і матеріальні цінності є лише тим, чим вони є, лише зі згоди самої людини. Вони перетворюються в ідолів, коли людина наділяє їх своїм *духовним* потенціалом, поклоняється їм, сподіваючись за допомогою такої «самовіддачі» отримати для себе додаткові блага¹⁰⁶. «Не важливо, про яке служіння йдеться, про

тваринної природи. Це груба форма егоцентризму. Людина буває рабом і своєї віднесеної природи, і це значно важливіше та неспокійніше. Людина буває рабом свого рафінованого «я», яке значно відійшло від «я» тваринного, вона буває рабом своїх вищих ідей, вищих почуттів, своїх талантів. Людина може зовсім не помічати, не усвідомлювати, що вона і вищі цінності перетворює у знаряддя егоцентричного самоствердження... Навіть святість може перетворитися у форму геоцентризму та самоствердження, зробитися псевдо святістю» (*переклад автора*) [25].

¹⁰⁶Як уже відзначалося раніше, вихідною точкою формування стратегії служіння стає батьківська сім'я. Відносини у сім'ї, як перший соціальний досвід людини, безпосередньо впливають на формування відносин до оточуючого світу – прийняття і єднання чи споживацтво та руйнування. Так, наприклад, уже у ранньому дитинстві людина стикається з так званим фізичним ідолослужінням. Відчуваючи надмірну

поклоніння ідолам, ідолопоклонницьку любов до людини, речам, політичному лідеру чи державі, собі. Важливо те, що у будь-якому із вказаних випадків *людина відчуває себе не живим активним носієм власного потенціалу, а позбавленою унікальних духовних якостей, мертвою «річчю», залежною від зовнішніх обставин, на які вона перенесла свою життєву енергію» (переклад автора) [42, с.232]. Знаходячись під владою прагнення до володіння, особистість руйнує зв'язки з навколишнім світом. У зв'язку з цим Е. Фромм відзначає, що «душевнхворий – це людина, абсолютно відчужена; вона повністю перестала відчувати себе осередком свого власного сприйняття; вона втратила почуття самості» (переклад автора) [229, с. 167].*

Таким чином, прагнення до володіння, влади в ідеології тотальності є вихідним стимулом реакції суб'єкта, що мотивує його на формування деструктивних споживацьких відносин з навколишнім світом, служіння тоталітарним об'єктам. На думку К. Хорні, «культура, соціальне оточення, істотно впливають на розвиток прагнення до влади. Та обставина, що невротики у нашій європейській культурі прагнуть до влади як до засобу заспокоєння, пояснюється тим, що у нашому соціумі влада і престиж можуть забезпечити почуття безпеки. Таке прагнення до домінування розвивається тоді, коли любов і афіліація не знімають тривожності, коли на шляху до любові виникають значні перепони та труднощі... завоювати любов та прихильність – значить отримати заспокоєння шляхом посилення контакту, у той же час як прагнення до влади означає отримання заспокоєння через послаблення контакту з іншими та через зміцнення власного положення» (переклад автора) [242].

Відчужені особистості, конформні автомати, люди-маси, що торгують душею за задоволення бажання – мрія тоталітарної системи, основне завдання якої створити якомога більше спокус-

опіку батьків, яка найчастіше йде від матері, вона буквально потопає в її піклуванні. Така надмірна турбота (головним чином про фізичні та матеріальні потреби дитини) призводить до позбавлення її самостійності. Мати прагне захистити своє дитя, не даючи йому можливості самостійно стикнутися та пізнати навколишній світ, набути необхідний для повноцінного розвитку досвіду. Таким чином, перекривається здатність до вдосконалення особисті. При цьому будь-яка спроба звільнитися від батьківського контролю супроводжується опором з боку батьків. Результатом такої «любові» стає формування споживацької орієнтації людини, не здатної реалізувати свій духовний потенціал, і у силу цього, вона нестиме деструктивність у оточуючі її відносини [42, с.232].

залежностей, занурити людину у страх, тим самим прирікаючи її на духовну смерть, а її зв'язки – на руйнування. У такій системі усе суворо структуроване, контрольоване, калькульоване, тут немає місця людській спонтанності, безкорисливості. Навпаки, саме тоталітарна держава націлена на скасування усього, що «загрожує» ілюзії переваги, що робить нас рівними людьми – свободи, творчої активності особистості. Оскільки така влада міцна тільки у цьому випадку повного контролю за будь-яким виявом людського життя. Залежності міцні, якщо людина позбавлена людського. Інакше кажучи, *мета тоталітаризму, кінець кінцем, полягає у знищенні самої духовної людської природи.*

2.3 Фабрика виробництва тотальних практик: від політичного тоталітаризму до тотального споживацтва

... новий тоталітаризм зовсім не зобов'язаний бути схожим на старий. Управління за допомогою кийків і розстрілів, штучно створеного голоду, масового ув'язнення в тюрми і масових депортацій є не просто нелюдським (ніхто тепер особливо не піклується про людяність), але і явно неефективним, а в наше століття передової техніки неефективність, непродуктивність - це гріх перед Святим Духом. У тоталітарній державі, по-справжньому ефективній, всемогутня когорта політичних босів і підпорядкована їм армія адміністраторів правитимуть населенням, що складається з рабів, яких не треба примушувати, бо вони люблять своє рабство.
О. Хакслі

Переростаючи індивідуальні кордони та набуваючи масового характеру, практики тотальності знаходять своє втілення у сферах, чії механізми працюють не задоволення бажання «мати», трансформуючись у модус відносин споживацтва. Набуваючи онтологічного статусу у межах політичної філософії, влада бажання отримує матеріальний (як політичний, так і економічний) вимір через репрезентацію: *влада знаку (речі) вписується у поверхню смислу* [285]. Мова йде, перш за все, про ті форми відносин, у яких служіння (бажанню) видає себе за вирішення проблеми соціальної цілісності найбільш явно.

Як відзначає у зв'язку з цим Р. Гвардіні, головна небезпека даної ситуації таїться у сучасній культурі, а точніше у основі культурної творчості, що продукує прагнення до влади людини над сущим. При цьому, позитивна та негативна спрямованість влади залежить від

того, для якої мети вона використовується, оскільки виявляється, що сучасна людина не доросла до правильного управління владою, більше того, вона навіть не усвідомлює даної проблеми. Це означає, що безперервно зростає можливість зловживання нею. Внаслідок цього влада демонізується. Якщо совість не несе відповідальності на належну людині владу, то нею оволодівають демони. Тому істотною ризикою прийдешньої культури буде небезпека. Мова йде про приборкання та керування владою. Влада стає центральною проблемою, навколо якої повинна зосередитися робота майбутньої культури. Повинно скластися духовне мистецтво управління, «яке здійснює владу над владою». У наш час культура – це відчайдушна сутичка не на життя, а на смерть [213].

Продукуючись у просторі культурного виробництва сучасного суспільства, ідеологія тотальності трансформує культ «служіння бажанню» у *технологію нещадного оволодіння навколишнім світом – «масову культуру»*¹⁰⁷. Мімікуючи під розумні та необхідні імперативи системи, породжувані порядком існування, масова культура, власне, культивує модус служіння масової людини – прагматичного, ефективного, розважного споживача, який «зовсім не хоче бути самим собою, має перевагу» (*переклад автора*) [111, с.38]. У цьому фундаментальному протиріччі, яке визначило духовну ситуацію часу, виявляється, на думку К. Ясперса, внутрішньо цивілізаційний конфлікт, зіткнення двох основ цивілізації – культури та системи. Культура потребує від людини інтелектуального розвитку, не пересічності, творчих зусиль та внутрішньої свободи – зрештою, внутрішньої складності. Система заохочує внутрішню «простоту» посередності. Дослідник зазначає, «масовий порядок створює універсальний апарат існування, який руйнує світ специфічно людського існування» (*переклад автора*) [255, с. 323].

Через популяризацію споживацьких практик, що випускають сировинний продукт для роботи апарату системи, яка прагне продажу душі за бажання, масовий порядок інвестує себе у простір людського

¹⁰⁷Як відзначає А. Радугін, ідейної основою «масової культури» необхідно вважати етичне вчення гедонізму, яке стверджувало, що почуття насолоди є метою усієї поведінки людини. Ідеї гедонізму розвинули епікурейці. Таким чином, наявність у масової культури настільки давніх витоків є аргументом проти тих теорій, які стверджують, що тільки одні технічні засоби породили у ХХ столітті новий тип «глобальної культури» [168].

буття. Але, як зазначає К. Ясперс, «дійсність світу неможливо ігнорувати, відчутти суворість дійсності – це єдиний шлях, що веде до себе... Тому етос полягає у тому, щоб жити разом з іншими всередині апарату влади, не даючи йому поглинути себе» (*переклад автора*) [255, с.400]. Феномен «масової культури» стає способом масштабної експансії ідеології тотальності у сферу соціального, політичного, економічного просторів людського життя.

Дані тенденції відображають наслідки ситуації руйнування традиційної картини світу та конструювання нової – раціоналізованої, де смисл заміщується знаком. У цьому зв'язку К. Манхейм відзначає, що «передумовою становлення нового «масового порядку» послугувала диференціація соціокультурного життя, розпад колись єдиного світобачення на більшість автономних культурних сфер, що формують власні світи значень та цінностей. З втратою цілісності та народжуванням протиріччя, культурні значення втратили абсолютність та непорушність, що і призвело до їх проблематизації»¹⁰⁸ (*переклад автора*) [131, с.230]. «До XVIII століття існував набір чеснот та вад, властивостей розуму та характеру, що слугували орієнтирами у людському житті. Починаючи з епохи Просвітництва, теологічний проект був відкинтий на користь віри у людський розум, здатний самостійно виробити власні керуючі принципи, що призвело до руйнування однозначного тлумачення людської поведінки. Справжній консенсус по відношенню того, яка поведінка вважається моральною, недосяжний. На цьому фоні і формується середовище ірраціонального постмодерністського релятивізму, у якому неможливий жоден моральний дискурс і жоден моральний дискурс не може претендувати на загальне прийняття. Дещо подібне відбулося і з духовністю у мультикультурному світі. Мова і практика духовності стали настільки різноплановими, фрагментарними та спотвореними, що втрачено усяке зв'язне її розуміння» [299].

¹⁰⁸К. Манхейм пов'язує проблему тематизації культури з положенням І. Канта про зміну статусу універсуму, який втрачає свою домодерну сакральність, природність, а, отже, й інтегрованість. І. Кант вказує на те, що у добу сучасності універсум - це уже конструкція, тому смисл світу людини стає відмінним від самого світу. Ця інтелектуальна трансформація стає передумовою зміни способів пізнання світу. Під час того, як природне починає розумітися у зв'язку з діяльністю людини, розширюється і сам простір дослідження культури. На думку К. Манхейма, «Критика чистого розуму» І. Канта – це, власне, аналіз того, як людини конструює смислову картину світу.

Пізнання людиною себе як унікального представника людського роду, невід'ємної частини Бога, культивоване етосом традиційного суспільства, у новому соціокультурному контексті інтенсивно витіснялося ідеологією цивілізаційного порядку. Експансія останнього простерлася на усі сфери суспільного життя, спотворюючи функції культури та перетворюючи їх у цивілізаційну індустрію, імперативи функціонування якої покликані забезпечити продукування усе нових і нових споживацьких спокус. І хоча формально традиційна культура усе ще визнавалася умовою розвитку особистості, фокус її впливу переноситься з удосконалення духовної природи людини на розвиток її інтелектуального, громадянського, тобто цивілізаційного потенціалу.

Знищивши у собі почуття Бога, людина забажала пізнавати світ відчужено, як річ – об'єкт задоволення власних бажань, на що доба Нового часу негайно відгукнулася актуалізацією проблеми нормативної визначеності культури. Саме у цей період формування «силового часу» (за термінологією Р. Козеллека) культура стає об'єктом не тільки інтенсивного наукового теоретизування, але й симуляцій, наділяючись не стільки соціальними, скільки політико-економічними відтінками інтерпретації, що демонструє смислові межі і передзаданість феномену¹⁰⁹.

Оголосивши себе Богом, повіривши у всесилля розуму, людина залишилася наодинці з тотальним страхом позбавленості, запобігти якому їй обіцяв новий «масовий порядок». «Масова культура» розмиває у суспільній свідомості традиційне підґрунтя структурування світу, виступаючи симулякром справжніх людських цінностей, індустрією продукування позбавлених смислу знаків, спокусливих форм, які живлять жадібну ілюзію людської переваги. Її завдання – підтримати у свідомості споживача культ бажання, спокушати ненаситну свідомість благами цивілізації, щоб розірвати зв'язок людини з реальністю, зануривши її у ілюзорний світ фантомного споживацького раю. І з цією метою «культура бажання»

¹⁰⁹Характерною рисою цієї ситуації стають спроби концептуалізації феномену культури, яка усе більше втрачає свій нормативний характер та вихідну мету передзаданості – «удосконалення чогось чи когось», перетворюючись у дискурс влади. «На місце однієї культури приходять багатоликі культури та цивілізації. Інакше кажучи, культура була усвідомлена «як культура», тобто особлива сфера реальності, а її продукти – як «феномени культури», а не дещо, саме собою зрозуміле та очевидне» (*переклад автора*) [42, с. 276].

формує власну концепцію цивілізаційного знання, використовуючи її у якості маніпулятивної влади, техніки «роботи» з особистістю у новому індустріальному просторі¹¹⁰.

Орієнтуючись на жадібне бажання зараженої тоталітарністю свідомості, масова культура примірює на себе статус «способу звільнення особистості від гнітючої машини держави», чії силові практики, як відкрита рана, нагадували про себе у відгомоні режимів «сильної влади». Нова реальність шепотіла знеможеній страхом свідомості: ти можеш піти із повсякденної дійсності, у якій відчуваєш себе безпомічною та слабкою, – масова культура дає тобі можливість «звільнення», закладену в її арсеналі цивілізаційних благ. Усе, що від

¹¹⁰Одним із перших, хто актуалізував питання існування принципово нового типу культури, був І. Гердер, який протиставляв «культуру вчених» та «культуру народу», що не потребувала якихось умов для засвоєння. Слідом за ним А. Шопенгауер та Ф. Ніцше обґрунтовують поняття «масової» та «елітарної» культури. Деструктивність маси, що нівелює моральність особистості і призводить до формування «людини у масі», аналізував М. Михайловський. Цікаві спостереження М. Бердяєва, який протиставляв феномен справжньої культури цивілізації. Згідно з його позицією, справжня культура може бути створена тільки родовою елітою, аристократією, а не буржуазією, яка не має укорінених аристократичних традицій, і не пролетаріатом, який наміть не прагне до цього [26]. Ідеї М. Бердяєва переплітаються з положенням Х. Ортега-і-Гассета, який теоретично обґрунтував феномен масової культури та масовості. Масова культура, як він вважав, – це культура масової людини, що сприйме життя як поле насолоди, переконаної, що суспільство та держава повинні задовольняти її бажання [152]. Розглядати масу через призму емоційних, любовних, лібідозних прихильностей намагався З. Фрейд. Дослідник вважав, що уся людська історія – це жорстокість та статевий потяг, тісно пов'язані один з одним [227]. Феномен виникнення масової культури К. Манхейм пояснює соціальними трансформаціями не тільки маси, але й еліти. Привнесення цінностей масової демократії призвело, на думку дослідника, до зміни статусу високої культури у суспільстві. Тому проблему масової культури К. Манхейм аналізував через соціальні, політичні, економічні процеси [132].

У другій половині ХХ ст. аналіз масової культури поповнюється концепціями «людини-локатора» (Д. Рісмен), «одномірної людини» (Г. Маркузе), «самовідчуженої особистості» (Е. Фромм). Варто зазначити, що в основному досвід тоталітарних режимів і спровокував актуальність досліджень. Див., наприклад, роботи Канетти Е. *Масса и власть* / Пер.с нем. и предисл. Л. Ионин. - М.: Ad Marginem, 1997. - 527 с. [109]; Ясперс К., Бодрийяр Ж. *Призрак толпы*. М.: Алгоритм, 2007. – 272 с. [258], Bell D. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties: with «The resumption of history in the new century»*. Cambridge, 2000. –540 p. [266]; Кастельс М. *Информационная эпоха. Экономика, общество и культура*, Москва.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2000.– 608 с. [114]; Тоффлер, Э. *Шок будущего: Пер. с англ.* – М.: «Издательство АСТ», 2002. —557 с. [205].

тебе потрібно – лише побажати. Але за цим шепотом людина не чула голос серця, який підказував, що у світі ілюзорної реальності вона не зможе бути собою собою, оскільки тут зникає «відмінність між власним «Я» та навколишнім світом».

За своєю суттю масова культура виступала технологією мутації тоталітарних практик влади суспільства Модерну у більш удосконалену, і від цього ще більш загрозливу модель «м'якої влади» суспільства споживання. Г. Маркузе у зв'язку з цим відмічає, що «у сфері культури новий тоталітаризм стверджує себе саме у гармонійному плюралізмі, де найбільш суперечливі витвори та істини мирно співіснують у байдужості» [321, р.61]. На зміну тоталітаризму політичному приходять одномірне суспільство, неототалітарна Система, яка існує за рахунок гіпнозу засобів масової інформації, що вбудовують у кожную індивідуальну свідомість хибні потреби і культ споживання [137]. Нічого не змінилося, крім того, що у сучасному суспільстві, як пише дослідник, «раби розвинутої індустріальної цивілізації є сублімованими рабами, але вони – раби, оскільки рабство обумовлене» [321, р.31].

У гонитві за потенціалом людини сучасне індустріальне суспільство створює ситуацію, у якій та добровільно готова визнати своє рабство. І у цьому йому на допомогу приходять цивілізаційний прогрес, що створив такі економічні умови, де страх перед фізичним насиллям заміщується страхом незалученості до системи «тотального споживання». Капіталістична система зробила відчуження природним станом людини. У цьому новому «масовому порядку» рабство бажання, власне, сублімується у єдину «вільну» форму людського існування.

2.3.1 Ілюзія «споживацького раю»: симуляції єднання

*Людина може знайти себе тільки за тієї умови, якщо невтомно буде
вириватися з чіпких об'ємів скупості.
Ж. Батай*

Розмірковуючи про моделі панування та умови їхньої реалізації у сучасному суспільстві, Л. Мемфорд відзначає, що науково-технічний прогрес неминуче веде до створення спеціального апарату, покликаного організувати, закріплювати та підтримувати таке владарювання –

держави. Дослідник відзначає, що «цей екстраординарний винахід виявився найбільш ранньою робочою моделлю усіх пізніших складних машин, хоча деталі із плоті та крові поступово замінялися у ній більш надійними механічними деталями... Зрозуміти походження мегамашини та її наслідки – значить пролити нове світло як на походження нашої сучасної надмеханізованої культури, так і на долю та участь сучасної людини» (*переклад автора*) [80]. Інакше кажучи, у якості простору продукування суворо структурованих відносин, держава стає системою виробництва, реконфігурації тотальних практик. Цей глобальний політико-економічний механізм відтворення нищівної ілюзії, прагнення до володіння, влади, закріплює «культ бажання» на рівні суспільної свідомості.

Спокусившись прагненням переваги, ілюзією обраності, людина стає добровільним рабом системи, що створює усе нові технології впливу. Як зазначає у зв'язку з цим М. Бердяєв, «спокуса царства приймає найрізноманітніші форми в історії, вона трансформується та вводить людей в оману. Ця спокуса великого царства не залишає людину протягом усієї її історії: імперії давнього Сходу, Римська імперія, папська теократія, священна візантійська імперія, московське царство – третій Рим, петровська імперія, комуністичне царство, третє германське царство. Уся тривожна та заплутана проблема царства пов'язана з тим, що людина покликана до царювання. І людина шукає свого царства, одержима мрією про царство. Вона шукає своє царство, віддає свої сили на його створення, але царство це робить її рабом. Це не завжди помічає людина, і солодке рабство не здається їй рабством. У пошук царства людина вкладає своє прагнення універсальності. Своє бажане царство вона ототожнює зі світовою єдністю, з остаточним об'єднанням людства. Спокуса царства є однією із спокус, відкинутих Христом у пустелі... Таке моторошне явище життя, яке зараз називається тоталітарною державою, зовсім не є тимчасовим чи випадковим явищем відомої епохи, це є вияв справжньої природи держави, царства» (*переклад автора*) [25].

Інституціоналізація політичного панування у якості системи структурованих відносин володіння (владою, прибутками, престижем), є втіленням поступової раціоналізації общинного світу, продуктом науково-технічного прогресу та формування капіталістичної економіки. Ось як описує Ф. Тьонніс у своїй роботі «Спільнота та суспільство» умови становлення даного інституту, зазначаючи,

що «подібно тому, як індивідуальна сутнісна воля породжує безпосередньо сам процес мислення та вибірккову волю, яка прагне пригнітити першу, зробивши її від себе залежною, – так у історичних народів ми спостерігаємо процес розвитку суспільства та суспільних утворень за допомогою вибіркової волі із первинних форм життя та індивідуальних вольових образів: із культури народності – у цивілізацію державності» [347, s. 243]. Закріплюючи свій вплив за допомогою формування власної концепції знання «про цивілізаційне благо», держава використовує її у якості проективної моделі нового «масового порядку». Ця жорстко структурована, раціоналізована система політико-економічних відносин нарощує свій потенціал, актуалізуючи значення егоїстичної установки людини на реалізацію жадібного бажання – особистий інтерес, зиск, тим самим витісняючи общинні почуття довіри, турботи, підтримки. Тут раціоналізоване «мислення бере на себе роль володаря: воно стає тим богом, який ззовні передає рух косній системі» (*переклад автора*) [199, с.163].

Простежуючи генезис політичного, дослідник відзначає, що могутність сильних свавільних натур у образі князів, феодалних сеньйорів, лицарів, царів, служителів культу, а далі і учених, закріплюється у процесі формування нації, що викликано, перш за усе, економічними умовами. Можна сказати, що їхнє справжнє панування є економічним, завойованим великими торговцями, які підкорюють собі робочу силу нації. При цьому найвищою з цих форм панування є планомірне капіталістичне виробництво, чи велика промисловість. Тому умови національного єднання закладаються у межах капіталістичного виробництва, основною силою якого є раціоналізований торговий клас.

Зміна умов повсякденності незмінно веде до трансформації соціального порядку: «чистий контракт стає основою усієї системи, державна вибірккова воля усе більше звільняється від традиції та віри, перевтілюючись у продукт політики. Тепер у якості діючих одиниць існують лише держава з її інститутами та індивіди – замість природно утворених товариств, общин та етнічних спільнот» [347, s. 244].

Дані тенденції характеризують саму сутність інституції держави, яка за своєю природою, на думку М. Бердяєва, «завжди прагнула бути тоталітарною. Усі теократичні держави були тоталітарними, усі імперії були тоталітарними. Республіка у Платона була тоталітарною державою. Це держава була абсолютною та заперечувала усяку

незалежність і свободу людської особистості. Вона була разом і прообразом середньовічної теократії, і прообразом сучасної тоталітарної держави та держави комуністичної. Ми тут маємо справу зі світовим принципом, явищем світового значення. Із Євангелія випливає, що володарює завжди «князь світу цього», що він стає на чолі держав та імперій. Але «князь світу цього» не є нейтральною особою, поміщеною у нейтральну зону між царством Божим та царством диявола, це є особа вищого ступеню агресивна та наступальна, що завжди зазіхає на свободу духу і на сферу царства Божого. «Князь світу цього» знаходиться на крайніх межах об'єктивації, екстеріоризації та відчуження людської природи. Конфлікт царства Божого і царства кесаря є на філософській мові конфлікт суб'єкта та об'єкта, свободи та необхідності, духу та об'єктивованої природи. Це все та сама проблема рабства людини» (*переклад автора*) [25].

Претендуючи на загальний всеохоплюючий вплив, на реалізацію імперських амбіцій, держава ні з ким не хоче ділити суверенітет, нею рухає ненаситна воля до влади, пригнічення, наживи, що потребує від своїх підлеглих все нових та нових приношень на жертвник машини тотального бажання. Тому, як відзначає у своїй роботі «Тоталітаризм у ХХ столітті» В. Дамьє, виділившись із суспільства як зовнішня, пригнічуюча та регулююча сила, вона (*держава – курсив Б.Ю.*) зразу привласнює собі цілу низку функцій, пов'язаних з монополією на загальну владу та застосування насилля. Протягом розвитку історії, механізми державного впливу удосконалювались. А повноваження владних апаратів неухильно росли. І якщо у феодальній Європі зберігалась автономія общин, союзів, цехів, асоціацій, братств тощо, і держава мало втручалася у їхнє внутрішнє життя, то у ході становлення буржуазних відносин традиційні суспільні інститути виявилися під подвійним тиском – з боку абсолютистської влади і з боку зростаючого капіталізму, який підтримувала, заохочувала, а іноді навіть насаджувалося державою. У результаті соціальні зв'язки, засновані на нормах солідарності та взаємодопомоги, піддавалися розмиванню та руйнуванню [80].

У історичному контексті, інституціоналізація державної влади здійснювалася у межах політики більшості централізованих монархій Європи, заміни попередніх міського та гільдійського самоврядування у економічній та політичній сферах управлінням зверху вниз. На юридичне та адміністративне підпорядкування сільських общин,

захоплення та розділення общинних земель. Однак найбільшого розвитку етатизація суспільного життя отримала з виникненням національної буржуазної держави, орієнтованої на монополізацію економічної ролі у добу розвитку капіталістичного господарства. Можна сказати, що розвиток капіталістичних відносин, в основі яких лежала утилітаристська система цінностей, що перетворюють традиційний общинний порядок у простір конкуренції і боротьби за матеріальні блага, неодмінно вів до руйнації традиційних самоуправлінських структур. В. Дамьє зазначає, що «суб'єкти ринкових відносин діють не «суспільно», а розпилено, розрізнено та неузгоджено; підсумок їхньої діяльності передбачити неможливо. Він стає результатом стихійно складеного співвіднесення сил. При цьому люди «не в змозі безпосередньо та свідомо домовитися про те, що їм варто робити з їхніми спільними ресурсами (силою, знаннями, засобами виробництва, природою)», вони лише «опосередковано взаємодіють один з одним через фетишизовану форму товару та грошей, підкорюючись тим самим знеособленим «законам» їх звернення». Взаємодіючи через ринок, індивіди позбавлені можливості спільно визначати умови розвитку свого соціального середовища. Розкол суспільства на багато розрізаних та егоїстичних індивідів, чим далі, тим більше вимагав посилення значення зовнішнього фактору – держави, створював сприятливі умови для нарощування етатистських тенденцій» (*переклад автора*) [80].

Ця прагматична система політико-економічних залежностей суперечила екзистенції спільної природи, як і природі самої людини. Тотальне прагнення до володіння, влади, державна претензія та монополізацію та контроль не терпіли «обмежень» моралі економіко-правових відносин традиційного світу. Прагнення наживи, жадібність, конкуренція та маніпуляція – ось ті установки та механізми, що пробуджує у суспільній свідомості капіталістична система індустріальної держави. Її основна мета – примусити людину сприяти розвитку економічної системи, примножувати капітал – і не для цілей власного щастя, а заради самого капіталу. Як відзначає у зв'язку з цим Е. Фромм, «при капіталізмі економічна діяльність, успіх та матеріальний зиск стали самоціллю... Людина перетворилася у деталь гігантської економічної системи. Якщо у неї великий капітал, то вона – велика шестерня; якщо у неї нічого немає, вона – гвинтик; але у будь-якому випадку вона – лише деталь машини і слугує цілям,

зовнішнім по відношенню до себе» (*переклад автора*) [230].

Переростаючи межі політичних відносин, ідеологія тотальності інвестується в економічні, релігійні, культурні сфери, трансформуючись у практику тотального споживацтва. Дослідник зазначає, що у сучасних розвинутих промислових суспільствах, споживання – найбільш важлива із форм володіння. Споживанню властиві суперечливі властивості: з одного боку, воно сприяє зменшенню відчуття занепокоєння та тривоги, оскільки те, чим людина володіє, не може бути у неї відібране; але з іншого боку – воно змушує людину споживати усе більше та більше, оскільки усяке споживання з часом перестає приносити задоволення [228]. Споживаючи етос общинного світу, дискурс влади неодмінно веде до втрати значення традиційних інтегруючих факторів – довіри, традицій, свободи.

Простір політичного поглинає традиційну общинну єдність ідеологією утилітарної силової інтеграції, що конструюється новою маніпулятивною технологією влади – *масовою культурою*. У зв'язку з цим М. Бердяєв зазначає, що «відбувся радикальний розрив між мораллю особистою, особливо мораллю євангельською, християнською, і мораллю державною, мораллю царства, моральної практики «князя світу цього». Те, що вважалось неморальним для особистості, вважалось моральним для держави... ці засоби, безсумнівно дуже погані, виправдовувалися завжди хорошою та високою метою» (*переклад автора*) [25]. Інакше кажучи, новий «масовий порядок» вимагає змін способів впливу на людину.

Палітра інституцій та практик жорстких ієрархічних структур, що реалізуються у варіаціях політичного тоталітаризму – нацизму, комунізму, расизму, шовінізму, поповнюється буржуазно-демократичною моделлю (у західних демократіях) інтегрального етатизму чи державного соціалізму, що активно інвестується у суспільне життя. Пророкуючи тотальні тенденції через економічну експансію масового споживацтва, у останньому аспекті сучасні суспільства досягли особливого успіху, оскільки, переходячи від жорсткої системи тотального примусу до механізмів контролю соціального життя через економічні структури, держава ще більш активно та маніпулятивно, «м'яко» впливає на людину за рахунок експлуатації симулякрів культурних цінностей (популяризації досягненьських цінностей). У статті «М'яка» сила та американо-

європейські відносини» Дж. Най відзначає, що вплив уряду США забезпечувався через експлуатацію масової культури і ЗМІ у сфері популяризації ідей свободи у механізмах споживання. «Прості речі, на зразок синіх джинсів, кока-коли чи певної марки цигарок, давали можливість молодому поколінню висловлювати власне «Я»» (*переклад автора*) [144, с.38].

Ця запропонована державою свобода була ілюзією, оскільки у більшості своїй у свідомості індивіда закріплювалася в образі споживача, залежного від «благ цивілізації» і не здатного самостійно приймати рішення та активно брати участь у суспільному житті. Репресивність системи не дозволяє особистості, включеній у самоцінні життєві зв'язки, усвідомити підміни: «Роль клієнта робить прийнятним політичну участь, що стала абстракцією... Вона полегшує тягар наслідків інституціоналізації відчуженого модусу участі, так само, як роль споживача полегшує тягар відчуженого труда» (*переклад автора*) [235, с. 131].

Модус споживацьких відносин масового суспільства стає, власне, модифікацією диктатури влади у просторі соціально-економічного поля. М. Хоркхаймер з цього приводу пише, що перехід від монополістичного до державного капіталізму – це останнє, що може запропонувати буржуазне суспільство... Державний капіталізм – це авторитарна держава сучасності [79]. Інакше кажучи, і у випадку політичної, і економічної експансії ідеології тотальності, мова йде про прагнення держави поглинути суб'єкта, монополізувати його індивідуальний простір. Різниця лише в тому, що жорстка владна вертикаль державного управління тоталітарного суспільства не допускає (або обмежує) обцинне самоврядування, структуруючи усі сфери суспільного життя у вигляді масових корпоративних організацій (профспілкових, молодіжних, жіночих, соціальних, культурних тощо), включених у вертикаль у якості важелів управління. В умовах наростання державного капіталізму акцент робиться на латентних аспектах тотальності, владі «масового порядку». У цілому ж, і у першому, і у другому випадку політичний апарат переслідує одну і ту саму мету – монополізувати владу, сформувати залежність від тих ресурсів, які держава експропріювала у народу. Як відзначає у зв'язку з цим Е. Фромм, «ми не помічаємо, що стали жертвами влади нового типу. Ми перетворилися на роботів, але живемо під впливом ілюзії, начебто ми самостійні індивіди... Індивід живе у світі, з яким втратив

усі справжні зв'язки, у якому все і вся інструменталізовані; і сам він став частиною машини, створеної його власними руками. Він знає, яких думок, яких почуттів, яких бажань чекають від нього оточуючі, і мислить, відчуває та бажає у відповідності до цих очікувань, втрачаючи при цьому своє «я»» (*переклад автора*) [230].

Ця нова тотальна система виявилася ще більш підступною та небезпечною для людини, оскільки тепер відчужує навіть не результати праці, а участь в управлінні суспільством. При цьому, як пише М. Хоркхаймер, «сучасна людина демонструє авторитарну готовність орієнтувати свій спосіб мислення і свою поведінку на норми, вказані їй ззовні... Ці тенденції можна спостерігати всюди у індустріальному світі, незалежно від політичної системи... Існують технічні та соціальні причини цієї загальної тенденції. Сама машина, не тільки на фабриці, але і навіть свій автомобіль, та і усе сучасне механізоване життя удосконалюють здатність людини підкорюватися різним сигналам та задовольняти безпосередні потреби за рахунок своїх здатностей» [304, s.50]. Так сучасна людина опиняється під владою «м'якої сили» (за термінологією Дж. Наєма), що не скорочує, а лише посилює своє панування над нею, оскільки зростаючі установки на індивідуалізацію, роз'єднаність, розрив первинних соціальних зв'язків та продукування «дальніх» вказують на те, що цілі держави трансформуються у більш удосконалений маніпулятивний механізм, глобальну фабрику продукування споживацьких бажань «мати», де способи зовнішнього детермінованого примусу замінюються атрибутами «м'якої сили». На думку більшості сучасних дослідників тоталітаризму, повалення політичних режимів останнього (головним чином, фашизму та комунізму), «роздержавлення» та утвердження систем представницької демократії та неолібералізму, «звільнення» особистості та суспільства від бюрократичного диктату з боку держави трансформували природу тотальності. Вона набула форму «неоліберального тоталітаризму» як нової економічної системи держави, яка гнучко впливає на рівні маніпулювання суспільною свідомістю, впроваджуючи «постфордистські» методи організації виробництва та соціал-дарвіністські суспільні норми¹¹¹.

¹¹¹ Див., наприклад: Gorz A. Kritik der oekonomischen Vernunft. Berlin, 1989 [298]; Kurz R. Schwarzbuch Kapitalismus. Eichhorn, 1999 [310]; Kurz R. Rosemaries Babies. Die Demokratie und ihre Rechtsradikale. Unkel/Rh., 1993 [312]. Так, німецький дослідник Р. Курц у своїй роботі «Чорна книга капіталізму» відзначає, що так званий «реальний

Страх, недовіра, конформізм, з одного боку, та нехтуючий потребами ближнього егоїзм, жадібне бажання володіти, владарювати навколишнім світом – вихідні психологічні основи як фашистського тоталітаризму, так і експансивних капіталістичних тенденцій у тих державах, де актуалізовані демократичні форми. Прихований у порядку мислення елемент виявляє опір новому дискурсивному порядку. Більше того, самі матеріалізовані зв'язки (економічні механізми та бюрократична система влади) не дозволяють зламати чи деформувати цей криптокомпонент¹¹². Жадібний *особистий інтерес*, що знищує усе на своєму шляху, інституціоналізований у тотальній ідеології політичного панування, - єдине підґрунтя раціоналізованої споживацької системи, яка продукує новий модус відносин – глобальний ринок, де усе продається та купляється, де усе працює на «культ бажання»¹¹³. «Політичні партії, секти, благодійні фонди та

соціалізм» був лише одним із різновидів індустріально-капіталістичної модернізації. «В умовах відносно високого вже рівня розвитку системи товарного виробництва на Заході і далеко крокуючої конкурентної боротьби на світовому ринку, будь-яка нова тенденція до модернізації у менш розвинутих регіонах світу набула характер особливо насильницької доганяючої модернізації, у якій етатизм, властивий для початкового періоду сучасної епохи, не просто повторився, але й виступив у більшій мірі, послідовній та жорсткій формі, ніж у західних оригіналах, які давно відійшли у минуле» [310, 311].

¹¹²Дана позиція узгоджується з концепцією периферійних орієнтирів Р. Петті та Дж. Пристера. На думку дослідників, контекст переконання сприяє формуванню будь-яких установок, навіть якщо агент не налаштований на сприйняття позитивних чи негативних якостей об'єкта [341]. «Зламати» фрейм, подолати дискурсивний порядок можна лише тільки у тому випадку, якщо у процесі рефлексії, що здійснюється у діалозі, комунікатор прагне прийняти *нове*, стаючи на позицію Іншого. Важливо відзначити, що у даному випадку мова йде про вільну комунікативну спільноту, у якій кожний із учасників визнає право на висловлювання, що будуть мати значимість.

¹¹³На думку Е. Фромма, «ринкове розуміння цінності, переважання мінової цінності над корисною призвело до схожого розуміння цінності у відношенні до людей і, зокрема, у відношенні людини до самої себе, виявленій у сприйнятті себе як товару, ... формувався глобальний «особистісний ринок», на якому особистість торгує собою, як річчю. При цьому матеріальний успіх таких «речей» залежить від визнання їх особистості тими, хто платить за їхні послуги чи наймає на роботу. Принцип оцінки і на людському ринку, і на товарному однаковий: на першому на продаж пропонуються особистості, на другому – товари. Цінністю у обох випадках є мінова цінність, для якої корисна цінність необхідна, але недостатня умова... Той факт, що щоб досягти успіху, недостатньо володіти умінням та розумовим багажем для виконання поставленого завдання, але потрібно ще бути здатним вступити у змагання з багатьма іншими,

фінансові асоціації – спільною для усіх організацій стає установка на *прагматичний інтерес, боротьбу за кокурентноздатність на «людському ринку»*. *Бажання отримати від участі у різного типу об'єднаннях щось для себе – ось основний раціональний стимул для об'єднання у суспільства!»* (переклад автора) [42, с.259].

Екстраполюючи ринковий характер відносин на усі сфери суспільного життя, держава береться за формування нового тотального проекту – «споживацького раю», фокус якого спрямований на реалізацію ілюзій переваги. «Ідея благополуччя стає рушійною установкою людини сучасної епохи, ініціативу у реалізації якої бере на себе прогресивне знання за допомогою держави та капіталістичного виробництва. Усе у цій системі підкорюється законам раціонального виробництва-споживацтва під гаслом збільшення економічних показників як окремої людини, так і самого суспільства. Основним принципом тут стає глобальна установка на досягнення особистого блага з метою «загального благоденствія» (переклад автора) [42, с.261].

Експлуатуючи технології масової культури, яка популяризує атрибути споживацького раю, тоталітарна система працює над виробництвом глобальної псевдореальності – «суспільства тотального споживацтва», де людина – це річ, атрибут матеріального світу, за задоволення від володіння яким вона готова продати душу¹¹⁴,

формує у людини певну установку по відношенню до самої себе. Людина турбується не про своє життя та щастя, а про те, щоб стати ходовим товаром» (переклад автора) [232].

¹¹⁴«Новинки техніки, Інтернет, кредитна система реклама, генномодифікована інженерія, дизайн, новинки косметології, клонування – вибирай лише те, що більше підходить для задоволення твоїх бажань. Хочеш новий будинок чи автомобіль класом вище, але не можеш дозволити собі – не страшно - скористайся кредитною системою і будеш мати бажане у ту ж мить, прагнеш схуднути, але не хочеш при цьому витратити час та сили на фізичне навантаження – звернись до новинок медицини у вигляді «чудодійних» пігулок чи чаїв, хочеш, щоб продукти зберігалися довше і непотрібно було багато часу витратити на кухні – технологічні інновації та модифікована інженерія стануть тобі у нагоді, нарешті, хочеш багато нових друзів, але не бажаєш при цьому нести відповідальність за ваші стосунки, витратити час та сили на спілкування – мережі тут як тут. Меж реалізації твоїх бажань у цій новій науково-технічній реальності немає, як немає, здається на перший погляд, об'єктивних обмежень цьому» (переклад автора) [42, с.264]. Уся державна система на чолі з наукою та економікою повинна працювати на «особисте благо», паралельно з яким, за ідеєю прогресу, зростає і суспільне «благополуччя».

і у той же час, чие масове споживання визначає «успіх» тотального проекту, породжуючи масовий попит. На думку Г. Маркузе, значний підйом рівня життя у розвинутому індустріальному суспільстві та стимулювання попиту, сформували тип агресивного споживача, зацікавленого у нормальному функціонуванні системи, яка маніпулює індивідуальними та суспільними потребами і нормами поведінки за допомогою сучасної техніки та гігантського апарату впливу на свідомість. У цій споживацькій системі люди перетворились у «сублімованих рабів», які не усвідомлюють свого рабства, «одномірні» істоти, позбавлені соціально-критичного начала. З цього приводу дослідник зазначає, що «технологічна реальність вдирається у особистий простір та зводить його нанівець. Масове виробництво та розподіл претендують на усього індивіда, а індустріальна психологія уже давно вийшла за межі заводу. Різноманітні процеси інтродукції здаються затверділими у майже механічних реакціях, у результаті ми спостерігаємо не пристосування, але мімізис: безпосередню ідентифікацію індивіда зі своїм суспільством і через це останнє із суспільством як цілим»¹¹⁵ (*переклад автора*) [138, с.14].

Споживання виходить з традиційні межі «процесу по задоволенню потреб людини», переростаючи у безглузду матеріальну практику масового поглинання усього і вся, сподіваючись задовольнити поглинаюче бажання «мати». Практики володіння трансформуються у культ ідолослужіння, який імітує міць людини над матеріальним світом. У цьому тотальному прагненні до споживання витрачається сенс та екзистенціальні умови людських відносин. Проникаючи у соціальну сферу, ілюзія обраності змінює сам характер соціальності: із надійного теплового обцинного дому вона перетворюється у агресивний розрізнений світ егоїстичних відносин залежності, між людиною, її сутнісними силами та бажаними об'єктами (матеріальними благами, статусами, престижем). Інакше кажучи, на рівні соціальних відносин

¹¹⁵На думку соціального філософа А. Горца, демократичні індустріальні держави не тільки значно розширили своє втручання у економіку (аж до одержавлення цілих галузей), але й відігравали роль соціального регулятора, сприймаючи себе «як заміну суспільству» [298]. Результатом стали скорочення опозиційного потенціалу суспільства, добровільне підкорення мас державному диктату. Механізми та форми представницької демократії залишились у силі, але можливість і бажання вибору радикальної альтернативи системі зменшились; розмивалися відмінності між пропонуваними варіантами політичного, економічного, соціального і духовного розвитку (феномен «інволюції демократії») [261].

тотальне прагнення до влади в умовах сучасного суспільства трансформується в культ речі. «Усією своєю сутністю раціоналізована соціальність прагнула пригнітити, уніфікувати людську унікальність, обмінявши її на цивілізаційні блага. Перетворити особистість у бездушну маріонетку, яка бездумно витрачає себе на утопічний прогрес – основне її завдання, для реалізації якого використовується «найдієвіша зброя» – людське бажання» (*переклад автора*) [42, с.260].

Аналізуючи дану ситуацію, англійський дослідник С. Майлз у своїй роботі «Споживання як спосіб життя» зазначає, що «основний парадокс споживання полягає у тому, що воно впливає не у меншій мірі на спосіб життя тих, у кого немає можливості споживати, ніж тих, у кого є такі можливості... думати про споживацтво, дивитися на товари, споживати які рекомендує реклама, не менш важливо, ніж реально споживати. Бо у будь-якому випадку людина визначає свою самооцінку та ідентичність у термінах споживацьких цінностей. Суттю споживацтва як способу життя є безкінечний цикл бажань, які усе одно не отримують задоволення. Неперевершена привабливість споживацтва витікає з того, що воно дає можливості для задоволення. Але воно ж і обмежує ці можливості тим, що вигідно для ринку. Споживацький спосіб життя тримається на тонкій межі між суверенністю індивіда та його підкоренням. Тому воно є таким ефективним засобом включення індивідуального досвіду у капіталістичну систему» [331, р. 67].

Таким чином, за допомогою актуалізації цінностей масової культури залежність перед тотальним об'єктом політичної влади змінюється на залежність від влади капіталу. Держава у черговий раз створює ефективний спосіб поневолення людини, метою та єдиною перспективою якої виступає задоволення бажання володіти, експлуатувати, використовувати усе, що має хоч якусь цінність. Їй не потрібно більше робити вибір, не потрібно виявляти активність – система сама вирішує куди йти, і на що орієнтуватися. Система «турбується» про її благо, її споживацьке щастя, і вона повинна турбуватися тільки про себе. Тут кожний сам за себе. Я замість Ми, особисте замість спільного, бажання замість потреб, матеріальний комфорт та зростання економічного капіталу замість розвитку людського потенціалу – таким виявився вибір сучасної людини. У зв'язку з цим Г. Тульчинський та М. Уваров зазначають, що «сучасне суспільство недаремно називають суспільством благоденствія. Люди

менше працюють та більше споживають. Сьогодні зустріч товару та бажання відбувається у супермаркетах. Мова йде не просто про задоволення наявних потреб. Торгівля працює з бажаннями, більше того, за допомогою реклами вона їх виробляє. Але якщо поглянути на супермаркети, чи можна сказати, що там має місце суспільство? Скоріше ні, оскільки кожний покупець зайнятий самим собою. Тому не варто переоцінювати можливості суспільства споживання, яке перетворює народ у масу» (*переклад автора*) [208].

Дана перспектива розвитку стає домінуючою в умовах сучасного науково-технічного зростання. Так, якщо прослідкувати економічні показники розвитку сучасних країн світу за останні роки, то спостерігаємо значне економічне зростання більшості західних та східних країн (рівномірне зростання країн-лідерів (США, Європа), чудеса зростання (Японія, Південна Корея, Гонконг)¹¹⁶. Життя людини доби сучасності стає більш комфортним, забезпеченим та відкриває усе більше можливостей для доступу до соціально-економічних «благ» – прибутків, престижу, багатства, які працюють на зміцнення залежності споживача від системи. Спокуса споживацького раю, яка складається у свідомості через ефективну роботу засобів масової інформації, є вихідним моментом формування останньої.

У гонитві за «благами» людина не помічає, як перетворюється у раба, якого продукує тотальна система культу бажання. При цьому якщо в ситуації політичного панування тотальність держави очевидна, то ідеологія економічного процвітання створює міф про незалежність людини у її виборах. Однак як тільки вона дійсно намагається зробити вибір, виявити свою унікальність та спонтанність, то моментально відчуває на собі гнів невидимого «покровителя». Тотальність держави будь-то у вигляді політичної деспотії чи капіталістичної експансії не допускає спонтанності, свободи, гнучкості. Під маскою «покровителя» ховається монстр, Левіафан, що вимагає невблаганного підкорення та поклоніння. Його «доброта» та «добррозичливість» мають чіткі межі та вияви: ти потрібний системі до тих пір, поки служиш їй. Як відзначають дослідники тоталітарних тенденцій, «у дійсності,

¹¹⁶До економічно розвинутих країн ООН відносить близько 60 держав: вся Європа, США, Канада, Японія, Австралія, Нова Зеландія, ПАР, Ізраїль. Для цих країн, як правило, характерний високий рівень розвитку економіки, переважання в ВВП галузей обробної промисловості і сфери послуг, високий рівень життя населення [154].

про подолання чи навіть пом'якшення тоталітарних тенденцій у сучасному індустріальному суспільстві говорити не можна. У сфері економіки та організації праці, переходу до неолібералізму відповідають зміни у технологічній базі та структурі виробництва, у ході яких передумова тоталітаризму – «фабричний деспотизм» стає більш ефективним, гнучким та витонченим. Ідеологія неолібералізму набуває «тоталітарних» рис... виникає справжня боротьба усіх проти усіх, що знищує усі цінності солідарності та людяності» (*переклад автора*) [80].

Не стурбований тотальний проект утилітарної інтеграції і метою злиття суспільної системи, звільненням суспільства від держави. Він переслідує кардинально протилежні цілі: поглинання та експлуатація людського спів-буття. «Держава добробуту ніколи не була і не могла бути творчою у суспільному відношенні; але ринок є таким ще у меншій мірі і також ніколи таким не буде» (*переклад автора*)[80]. Тому цілком очевидно, що говорити про кінець тотальності передчасно, оскільки ідеї класової, національної, расової «єдності», «споживацького раю» перманентно витають у повітрі. У цих умовах соціальна пам'ять усе більше актуалізує питання альтернативи тотальній ідеології, що відкриває можливість вирішення проблеми соціальної цілісності. Інтеграції, в основі якої лежить не прагнення до володіння, узурпація влади, пригнічення та експлуатація людини, а гармонічна, самоорганізована та продуктивна зв'язність. Цей унікальний проект людських відносин навіть у найтяжчі та кризові часи диктату тотальності зберігає свою унікальність та самобутність, а головне, відкриває перспективу подолання тенденцій, що загрожують людству.

Висновки до II розділу

Таким чином, розставляючи дослідницькі акценти у спробі концептуалізації проблеми цілісності суспільства, слід зробити наступні висновки. Категорія «*тотальність*» займає специфічну позицію у семантичному просторі ідеї загальності, пов'язану з обмеженням її універсальності. *Загальність* тотального проекту (будь-то *πόλις*, *societas civilis*, *Gesellschaft*, *суспільство-держава*) це завжди варіант жорсткої, утилітарної ієрархічної залежності, спрямованої на володіння-владарювання (владою, багатством, престижем, статусами) тобто завжди пов'язаною із жадібним, егоїстичним прагненням привласнення суспільних благ. У цій ситуації влада, боротьба за неї, експлуатація складають квінтесенцію дискурсу влади, ядро ідеології тотальності.

Сама по собі тотальність, узв'язку з цим, є зациклена на собі система, принцип інтеграції якої деформований у жорстку гіперінтеграцію, що потребує своєї об'єктивності у певній надреальності, яка виключає цінність людського, духовного, унікального. Це модель розрізаних уз-залежностей, що акумулюються навколо особистого зиску, інтересу. *Механізмами її реалізації є страх, жадібність, насилля, контроль*, тому тут досліджуванім, верифікованим є лише те, що має масштаби, жорстку ієрархію, функцію. Інакше кажучи, те, що підкорюється, експлуатується (цим і пояснюється методологічна розмитість категорії суспільства-держави).

Реалізуючись на макрорівні у вигляді політичних та економіко-правових інституцій, екзистенція тотальності є однією з фундаментальних особистісних установок, що визначають спосіб реалізації сутнісних сил людини у навколишньому світі – прагненні «*мати*». На відміну від установки «*бути*», остання має яскраво виражений характер роз'єднання, що концентрує увесь потенціал активності особистості на жадібному прагненні особистого зиску, інтересу, споживанні, експлуатації навколишнього світу, прирікаючи на деструктивність життєвий проект особистості.

Саме прагнення до влади як установка на переважання над навколишнім світом є бажання володіти-владарювати ним, як «*власністю*», методом реалізації якого є *насилля*. Владні домагання особистості, потяг до панування над іншими є наслідком прагнення «*мати*». В силу цього, така тотальна установка є деструкцією

екзистенції соціальності, що акумулює свій потенціал на *прагненні до єднання, цілісності, спільності - спів-бутті*.

У ході реалізації бажання «мати» формується ілюзія про власну *обраність* (комплекс переважання за термінологією А. Адлера), яку конструює свідомість людини в процесі реалізації її сутнісних сил. Жадібне бажання володіти, владарювати, щоб бути «над» іншими, стає тою спокусливою «перспективою», на реалізацію якої людина жертвує свій потенціал. Пошкоджена вірусом тотальності, її свідомість фіксується страхом «позбавленості», природа якого завжди егоїстична, гіпертрофована, відірвана від реальності. Страх стає зворотнім боком прагнення до влади – бажання володіти, механізмом, що запускає тотальну програму свідомості на реалізацію деструктивної ілюзії. Ця руйнівна сила блокує та поневолює волю людини.

Спотворюючи онтологічну сутність єднання, прагнення «мати» малює у зараженій корисливістю свідомості проєкцію «утилітарної інтеграції», основаної на жадібному бажанні використовувати потенціал єднання з метою реалізації ілюзії переваги. Мова йде про *характерологічне володіння* – стійкої установки «мати», що на відміну від екзистенціального володіння (природно обумовленого), завжди ґрунтується на конфлікті. В якості основного мотиву, прагнення до *влади заради влади* виступає симулякром, що спотворює фундаментальну духовну потребу людини в *єднанні* – любові, спільності, причетності.

Установка «мати» не лімітована у своєму прагненні. Трансформуючись у тотальну залежність особистості від ілюзії переваги, її механізм завжди спирається на логіку егоїстичної споживацької експлуатації, в основі якої лежить принцип поклоніння формі, культ речі. Сам акт володіння, спрямований на задоволення жадібного «хочу», являє собою систему утилітаристських відносин, що відчужують активні життєві сили як того, хто його реалізує, так і того, на що (кого) спрямовані прагнення людини. Ставлячи форму над змістом, річ над сутністю, людина формує простір відносин залежності, що поневолюють особистість. Страх «не мати» бажаного, не реалізувати ілюзію, жене фрустровану особистість у безцільному накопиченні форм, лише посилюючи залежність від бажаних об'єктів, які у тотальній свідомості фіксуються як засоби переважання над іншими.

Зростаючи у своїх масштабах, ставка на володіння, поклоніння формі переростає у загрозу деградації ресурсу соціальності, несвободу, існування без смислу. Деформована вірусом жадібності свідомість працює над зміцненням ілюзії «стабільності та комфорту» від володіння накопиченою «власністю». Тоталітарні об'єкти – влада, гроші, статуси, престиж – володіння ними стає для залежного способом отримання власної міцності – незалежності. Людина «вчиться» радити формі, приймає ілюзію незалежності за свободу. Однак дані тотальні практики лише поглиблюють тяжке відчуття поневолення, самотності, до якого так наполегливо прагне сучасна особистість. Спокушеній ілюзією переваги свідомості складно усвідомити, що стати незалежною, значить, позбавити себе творчої активності, свободи. Таким чином, саме по собі прагнення володіти є станом внутрішньої зацикленості, реіфікації життєвої активності у річ, механізм добровільного поневолення.

Дана установка на поневолення, відхід від реальності є антиподом прагненню до єднання, умовою формування та реалізації стратегії дезінтеграції. У сучасній соціальній практиці остання ілюструє себе в актуалізації матеріальних благ-маркерів, що запускають стратифікаційні механізми структуризації соціального життя (гроші, владу, престиж), формуючи жорсткі утилітаристські структури відносин. Установка на володіння даними аспектами трансформує деградуєчу тотальну залежність, кінцевою метою якої є констатація домінування по відношенню до Іншого, завжди нерівному мені. Отже, результатом домінування даної установки є *формування деструктивної відносницької системи, що направляє активні творчі сили людини (соціальної групи), на відділення, конфронтацію, експлуатацію, боротьбу, тобто на протиставлення себе Цілому, руйнування існуючого порядку.* Практики реалізації даної стратегії у сучасному суспільстві варіюють від деспотичного насилля, терору до пасивного споживацького конформізму.

Незважаючи на форми та сфери реалізації, на практиці дана модель відносин втілюється у вигляді стратегії *служіння*. Остання реалізує себе у вигляді таких *автентичних форм ідеології тотальності*, як *практики панування* (тобто владарювання, диктатури) та *поклоніння* (тотальному об'єкту). Така класифікація, власне, є ідеально-типова модель, символічна демонстрація роботи ідеології тотальності, механізм реалізації якої спрямований на дезінтеграцію, руйнування

зв'язків з Цілим. При цьому стратегія *поклоніння* (окремій особистості, групі, божествам, пануванню, речам тощо) є первинною фазою у реалізації ідеології тотальності. Як правило, ця модель актуалізується у зв'язку з «перспективою» спотвореного жадібним прагненням свідомості самій стати тотальним об'єктом, «долучитися» до атрибутів останнього (влади, грошей, престижу), отримати бажану перевагу за допомогою конформного пристосування, використання «авторитету» тоталітарних об'єктів. Така пасивна, споживацько-конформистська модель відносин реалізується у феномені *маси*, оскільки, виступаючи атрибутом патологічних станів особистості та системи, тотальність у всіх своїх виявах (як ідеологічний принцип, характер свідомості (мислення) чи політичний режим) завжди орієнтована на масову свідомість, що дозволяє реалізувати її претензію на масштабність установок та цінностей експлуатації. Трансформуючись у практики масового споживацтва, модель *das Man*, тотальність поневолює свідомість. За кожним актом поклоніння (системі, керівництву, оточуючим тощо) стоять цілком конкретизовані матеріальні компенсації – влада, комфорт, гроші, матеріальні блага, які отримує людина за відмову від себе справжньої, відмову «бути».

Реалізація прагнення до володіння включає логіку трансформації стратегії *поклоніння* в стратегію *панування, владарювання*. Бажання «мати» з часом лише зростає, оскільки фактичне володіння (владою, матеріальними благами, грошима тощо) ніколи не гарантує зняття напруги. В стратегії *панування* реалізує свій деструктивний потенціал авторитарна особистість (догматична за термінологією М. Рокича), що нестримно прагне до влади і разом з тим, конформна, стереотипізована, яка переживає страх власної неповноцінності, нікчемності, позбавленості. Авторитарна особистість прагне зберегти контроль над «власністю», щоб відстоювати свою перевагу над іншими. Це основа її антагоністичного світобачення, у якому навколишній світ завжди ворожий, де тоталітарний об'єкт – ідол, культ, позбавлений усього людського, тобто усього, що може заважати йому у боротьбі за реалізацію ілюзії обраності.

Дезінтегруючий характер тотальної стратегії служіння, і у випадку поклоніння, і у випадку панування, поневолює, спрямовуючи потенціал людини на розрив зв'язків з Цілим заради задоволення егоїстичного бажання «мати». Отже, обидва варіанти тотальних практик не мають нічого спільного з прагненням людини до єднання, цілісності,

оскільки, прагнучи до володіння (владою, грошима, престижем), людина відчуває тотальному об'єкту (у якості якого може виступати політичний режим, авторитет батьків, гроші) усю свою активність, свій потенціал, сприймаючи володіння ним, як спосіб констатації своєї переваги. Таким чином, спотворюється баланс і продуктивність відносин з об'єктом своєї уваги: прагнення «мати» вимагає жертв, трансформуючи живу людську природу річ, здатну отримати зв'язок з бажаним об'єктом, лише розчинившись у ньому. Алгоритм ідеології тотальності базується на добровільному принесенні себе у жертву ілюзії переважання: хочеш панування, влади – відмовся від сутнісних духовних сил. Тому за кожною моделлю тотальних практик завжди стоїть *відчуження, неприйняття своєї людської сутності*, що демонструє себе через конформізм, знецінення та пригнічення себе та Іншого.

Переростаючи індивідуальні межі та набуваючи масового характеру, практики тотальності знаходять своє втілення у сферах, чії механізми працюють на задоволення бажання «мати», трансформуючись у модус споживацтва. Наділяючись онтологічним статусом у межах політичної філософії, влада бажання набуває матеріальний (і політичний, і економічний) вимір через репрезентацію: влада знаку, речі вписується у поверхню смислу. Мова йде, перш за усе, про ті форми відносин, у яких служіння бажанню видає себе за вирішення проблеми соціальної цілісності найбільш явно.

Продукуючись у просторі культурного виробництва сучасного суспільства, ідеологія тотальності трансформує «культ служіння бажанню» у технологію нещадного оволодіння об'єктивним світом – «масову культуру». Мімікуючи під розумні та необхідні імперативи системи, народжувані порядком існування, масова культура, власне, культивує посередність масової людини – прагматичного, ефективного, розважливого споживача, який не прагне бути самим собою. У цьому фундаментальному протиріччі, яке визначає духовну ситуацію часу, виявляється конфлікт сучасного суспільства між культурою та новим «масовим порядком». За допомогою популяризації споживацьких практик, що випускають сировинний продукт для роботи апарату системи, яка прагне продажу душі за бажання, масовий порядок інвестує себе у простір людського буття. Феномен «масової культури» стає способом масштабної експансії ідеології тотальності у сферу соціального, політичного, економічного.

Дані тенденції відображають наслідки ситуації руйнації традиційної картини світу та конструювання нової, де смисли втрачають свій авторитет. Пізнання людиною себе як унікального представника людського роду, невід'ємної частки Бога, що культивується етосом традиційного суспільства, у новому соціокультурному контексті інтенсивно витіснялося ідеологією індустріальноцивілізаційного порядку. Експансія останнього поширилася на усі сфери суспільного життя, перетворюючи феномен культури у цивілізаційну індустрію, імперативи функціонування якої покликані забезпечувати продукування все нових і нових споживацьких бажань. І хоча формально культурна традиція усе ще визнавалася умовою розвитку особистості, фокус її впливу переноситься з удосконалення духовної природи людини на розвиток її інтелектуального, громадянського, тобто цивілізаційного потенціалу.

Оголосивши себе Богом, повіривши у всесилля розуму, людина залишилася на одинці з тотальним страхом *позбавленості*, забути який їй обіцяв новий «масовий порядок». «Масова культура» розвиває у суспільній свідомості традиційні основи структурування світу, виступаючи симулякром справжніх людських цінностей, індустрією продукування позбавлених смислу знаків, спокусливих форм, що живлять жадібну ілюзію обраності. Її завдання – підтримати у свідомості споживача культ бажання, спокушати ненаситну свідомість благами цивілізації, щоб розірвати зв'язок людини з реальністю, зануривши її у ілюзорний світ фантомного споживацького раю. І з цією метою «культура бажання» формує власну концепцію цивілізаційного знання, використовуючи її у якості маніпулятивної влади, техніки «роботи» з особистістю у новій індустріальній системі.

За своєю сутністю масова культура виступала технологією мутації тоталітарних практик влади суспільства Модерну у більш удосконалену, а від цього ще більш загрозливу маніпуляційну модель «м'якої влади» суспільства споживання. На зміну тоталітаризму приходять одновимірне суспільство, неототалітарна Система, яка існує за рахунок гіпнозу засобів масової інформації, що впроваджують у кожную індивідуальну свідомість хибні потреби, культ споживацтва. У гонитві за потенціалом людини сучасне індустріальне суспільство створює ситуацію, у якій та добровільно готова визнати своє рабство. І у цьому їй «на допомогу» приходять цивілізаційний прогрес, що створив такі економічні умови, де страх перед фізичним насиллям

замінюється страхом опинитися невиключеним у систему «тотального споживацтва». Капіталістична система зробила відчуження природним станом людини. У цьому «масовому порядку» рабство бажання симулює під єдину «вільну» форму людського існування.

Новий «масовий порядок», власне, виступає спробою реанімації тоталітарних тенденцій у просторі соціального, де вихідною точкою відліку виступає культ влади, інституціалізований у політичних та економічних структурах відносин. Владні відносини пронизують політичне тіло, становлять умову та мету його функціонування. Ця суворо структурована, раціоналізована організація соціально-економічних взаємодій актуалізує свій потенціал у контексті зростаючого значення егоїстичної установки на особистий інтерес. Дані тенденції витісняють общинні почуття довіри, турботи, підтримки, стимулюючи виникнення тяжіючого впливу політичного апарату, що рухається невагомною волею до могутності. Тотальне прагнення до володіння, державна претензія на монополізацію та контроль переростають межі політичних відносин, претендуючи на експансію економічних, релігійних культурних сфер. Витісняючи соціальне, простір політичного трансформує традиційну общинну єдність у ідеологію «вимушеної інтеграції», спрямованої на реалізацію корисливих споживацьких мотивів.

Тотальність впливу держави закріплює себе у цілій палітрі інституцій і практик жорстких ієрархічних структур, що реалізуються у варіаціях від політичного тоталітаризму буржуазно-демократичної моделі інтегрального етатизму до державного соціалізму, що активно інвестується у суспільне життя. Пророкуючи тотальні тенденції через економічну експансію цінностей масової культури, сучасна держава трансформується із жорсткої системи тотального примусу в механізм контролю соціального життя через економічні структури, активно і «м'яко» впливаючи на людину за рахунок експлуатації симулякрів культурних цінностей (популяризації досягненьських цінностей).

Таким чином, модус споживацьких відносин масового суспільства стає, власне, сучасним варіантом реалізації латентної форми диктатури влади у просторі економічного поля. Оскільки як у випадку політичної, так і у ситуації економічної експансії ідеології тотальності, мова йде про прагнення держави поглинути суб'єкта, підкорити і контролювати його індивідуальний простір за допомогою влади нового типу. Ця нова тотальна система ще більш підступна, оскільки тепер відчуває

навіть не результат труда, а участь в управлінні суспільством. Повалення тоталітарних політичних режимів, «роздержавлення» та затвердження режимів представницької демократії та неолібералізму, «звільнення» особистості та суспільства від бюрократичного диктату з боку держави, трансформували природу тотальності. Вона набула форми «неоліберального тоталітаризму», ідеології масового суспільства як нової економічної системи панування держави, що гнучко впливає на рівні маніпулювання суспільною свідомістю.

Екстраполоючи ринковий характер відносин на усі сфери суспільного життя, держава береться за формування нового тотального проекту – «споживацького раю», де споживацтво виходить за традиційні межі «процесу по задоволенню нагальних потреб людини», переростаючи в умову соціальної взаємодії. Практики володіння трансформуються в культ, що імітує міць людини над матеріальним світом, деформуючи сенс та екзистенціальні умови людських відносин. І якщо у ситуації політичного панування тотальність держави очевидна, то ідеологія цивілізаційного «процвітання» латентна, оскільки створює реалістичний міф про незалежність людини у її виборах. Однак у будь-кому своєму вияві (у вигляді політичної деспотії чи економічної монополізації) тотальність системи невблаганно вимагає служіння.

Стає очевидним, що говорити про кінець тотальності завчасно, оскільки ідеї класової, національної, расової «єдності», «споживацького раю» перманентно вітають у повітрі. За цих умов соціальна пам'ять усе більше актуалізує питання альтернативи тотальній ідеології, що відкриває можливість вирішення проблеми соціальної цілісності, інтеграції, в основі якої лежить не прагнення до володіння, привласнення, узурпації влади, пригнічення та експлуатації, а гармонійна, самоорганізована зв'язність. Цей унікальний проект людських стосунків навіть у найтяжчі та кризові часи диктату тотальності зберігає свою унікальність та самобутність, а найголовніше, відкриває перспективу подолання тенденцій, що загрожують людству.

Розділ III. Цілісність соціального як симфонія общинного порядку

Суспільство – не похідне об'єднання окремих індивідів, а первинна цілісність, в ній (і тільки в ній) людина дана як конкретність. Обираючи в якості першооснови МІ або Я, філософи обирають «брехню абстрактного колективізму» або «брехню абстрактного індивідуалізму».

С. Франк

Криза та неспроможність ідеології тотальності, її обмеженість та безперспективність у формуванні соціального порядку, а головне, постійна загроза зростання тоталітарних тенденцій, детермінують пошуки відповідей на класичні для філософії питання: що є соціальна цілісність, які її механізми та умови формування, перспективний контекст розвитку? Інакше кажучи, при уважному розгляді генезису та еволюції даного соціально-філософського концепту стає очевидним, що він ніколи не витримувався з тою гостротою, яку йому приписує сучасність. Феномен спів-буття стає не просто актуальним дослідницьким проектом, він втілює у себе реальні сподівання та інтуїції відносно вирішення проблеми соціальної цілісності, актуалізованої дискурсом влади і її тотальною загрозою дезінтеграції у поглинаючу індивідуальність, уніфікуючу політико-економічну машину суспільства-держави.

Сама можливість цілісності людського спів-буття передбачає дослідження фундаментальних аспектів природи та генезису соціальності. Чим обумовлений даний феномен, у чому полягає його специфіка, які структурні елементи? Дані питання склали проблемне поле науки ще задовго до виникнення самого концепту «соціальність». Звертаючись до аналізу проблематики у межах зарубіжних та вітчизняних досліджень соціально-філософського дискурсу, можна говорити про виділення різних призм аналізу її генезису. Мова йде про знярядно-діяльнісний підхід, у межах якого походження соціальності та культури безпосередньо пов'язане з виникненням людської праці, що перетворила протолюдину у людину, стадо у спільноту, а дику природу в культуру. Однак при цьому у межах даного підходу труд розумівся цілком конкретизовано, як доцільна, опосередкована виготовленням знарядь праці діяльність, в процесі якої оформляються свідомість та мова людини (Ф. Енгельс, К.Маркс)¹¹⁷. Популярна концепція походження соціальності, культури,

¹¹⁷Сучасні дослідники у цьому зв'язку висувують низку положень: від ствердження,

свідомості американського культуролога Т. Роззака, який апелював до ідей Ф. Шиллера про те, що гра була прообразом культури та свідомості (у першої людини знаряддя праці передували символи: спочатку були створені мандала, а лише пізніше - колесо). Зв'язок, який встановлює культ, сходить не до логіки причинно-наслідкових відносин, а до більш широкого контексту взаємодії людини та природи. Не менш популярним є ритуальний підхід до генезису соціальності, що спирається на роботи Дж. Фрезера, А. Ленга. Вивчаючи роль ритуалу у архаїчних суспільствах, дослідники дають методологічні установки на виявлення не тільки ігрових та міфопоетичних аспектів становлення людини, але ритуальної поведінки, функції якої значно ширші, тому не можуть бути редуковані до «ігрової» концепції походження людини.

Усі ці теоретичні нароби вказують на те, що соціокультурний контекст людського розвитку являє собою середовище, у межах якого формується, розвивається та удосконалюється екзистенціальна природа людини, продукуються та еволюціонують продукти її співбуття – відносини, зв'язки, комунікація. У зв'язку з цим, *феномен соціальності, суспільності* (гр. κοινωνικός є калькою κοινωνία «об'єднання, спілкування», суфіксально похідного від поняття *κοινος* - «спільний, єдиний») наділяється дуальним онтологічним статусом. З одного боку, це одночасно фундаментальний аспект реалізації людського потенціалу, умова розгортання індивідуальних можливостей, а з іншого – у своєму роді реіфікація сутнісних прагнень особистості. Інакше кажучи, *феномен співбуття іманентно властивий екзистенції людини так само, як людина можлива лише у контексті співбуття*.

Зароджуючись та функціонуючи у межах культурно-історичного розвитку у якості моделі людської взаємодії, соціальність трансформується у конкретні топологічні структури – *общини, спільноти* (родова, сусідська, сільська, міська тощо) *асоціації, суспільства*. Ці форми, практика зв'язності, наділені характером, установками, принципами організації своєї історичної епохи (традиційна соціальність, соціальність Модерну тощо) відображають

що мова та самість є випадковим явищем (Р. Рорті), до думки, що походження мови відсилає до більш архаїчних форм взаємовідносин людей та невіддільне від часу виникнення суспільства; мова як засіб спілкування виникає як наслідок появи соціальних функцій спілкування (А. Леонтьєв)

ситуацію, у якій сам соціальний контекст виступає реалізацією екзистенціальних прагнень людини до єдності (спільності, спільному). Сама філософська категорія «спільне», «єдине» найбільш багатогранно розкриває свій потенціал нетотожності, неповторюваності саме у цьому контексті, оскільки *єдність спів-буття є єдність відмінностей, пов'язаних між собою у спільне ціле: єдине у різноманітності*. «Спільне» - це те, що властиве, значиме кожному, те, що об'єднує та природно забезпечує зв'язність людського співіснування, відображає природу та характер людської екзистенції, та реїфікується в конкретних культурно-історичних формах.

Отже, аналізувати *соціальність у якості єдності, цілісності людського спів-буття*, її потенціал, форми та перспективи розвитку варто глибиннозмістовно, комплексно, як:

- модус реалізації фундаментальних екзистенціальних прагнень людини. Властивості та потенціал даного феномену відображаються у характері спів-буття, соціальних зв'язків, ступеня причетності до Цілого, а також перспективах спів-буття у цілому;

- комунікативну модель людського спів-існування;

- топос організації людської зв'язності, що отримує в історичному контексті конкретні форми та практики реалізації.

Дана багатогранність феномену має в собі цілком визначений онтологічний статус – саме по собі *спів-буття має духовну основу*. Отримуючи топологічні контури структурності, рельєфності, форму, трансформуючись у моделі та патерни комунікативної системи (традиційної обцинної соціальності, жорстко структурованої формальної соціальності Модерну, постмодерної «текучої соціальності» тощо) *спів-буття являє собою досвід причетності, єднання, цільності*. Це онтологічний зміст буття, який оформлений у варіативні форми сучасності. *Вона завжди передбачає необхідність цілком конкретних умов розвитку, реалізації її потенціалу*. Інакше актуалізується ситуація, про яку так наполегливо заявляють постмодерністи, говорячи про «кінець соціальності». Мова йде про наростання тенденцій та загроз актуалізації тотальності, попередження та подолання яких дає можливість вирішення проблеми соціальної цілісності. Інакше кажучи, потрібно розуміти, що *характер зв'язності, перспективи, умови та сама можливість вирішення проблеми цілісності суспільства залежать від реалізації*

умов та механізмів єднання. У зв'язку з цим, логіка розвитку *соціальної цілісності* передбачає дослідження екзистенції феномену.

3.1 Спільнота як топос єднання: пошук методологічних основ аналізу феномену цілісності суспільства

Властиве людині прагнення до єднання з іншими корениться в специфічних умовах існування роду людського і є однією з найсильніших мотивацій поведінки людини.

Е. Фромм

Феномен спів-буття знаходить своє втілення в цілком конкретних формах комунікації, рівень зв'язності яких (тісний, близький, довірчий, як впливає із аналізу поняття κοινωνία) претендує на вирішення проблеми соціальної цілісності. Мова йде, перш за усе, про *спільнотну модель соціальності* (койнонія, спільноти, ком'юніті, общини), екзистенціальна природа, особливості формування та розвиток якої, іманентні умовам продуктивного людського розвитку. Спільнота (община) є родовим поняттям по відношенню до поняття «суспільство», модусом продуктивного спів-буття, що трансформується в контексті історичного розвитку, однак не втрачає своєї екзистенціальної сутності. Верифікуючись у соціальних одиницях общини, ком'юніті, спільноти, ця топологічна структура є однією із найбільш дискусійних тем сучасного соціально-філософського дискурсу¹¹⁸.

Незважаючи на масштаби та інтенсивність тенденцій розвитку сучасного суспільства, прогресивні «успіхи» у розвитку матеріально-технічної та наукової сфер, зростаючий вплив капіталізму та національної держави за допомогою популяризації цінностей масової

¹¹⁸Дійсно, провівши ретроспективний аналіз проблеми, витоки якої знаходимо ще у античній соціально-філософській думці, можна прослідкувати, що поняття суспільства зводилося тут до цілком визначеного та конкретного значення спільнотних, сімейних відносин. Тому аналіз суспільства починався з сім'ї, у межах якої подружні стосунки вважались соціальними (Платон, Аристотель). Продовжуючи античну традицію, сучасні західні та вітчизняні дослідники виявляють в общині той міцний потенціал цілісності, єднання, що здатний подолати кризу соціальності Модерну (О. Конт, Е.Дюркгейм, К. Маркс, Ф. Тьонніс, Г. Зіммель, М. Лосський, В. Соловйов, С. Франк тощо). Саме у спільнотних відносинах, їх розвитку та зміцненні бачиться соціальна перспектива, оскільки це середовище унікальним чином вміщує в себе все різноманіття та потенціал умов формування та реалізації людських відносин.

культури, загрози тотальності не спадають. Усе більш очевидною стає ілюзія про потенціал політичної інтеграції, про можливість вирішення нею основних екзистенціальних проблем. Навпаки, усе частіше дає про себе знати «комплекс переживань ненадійності (роботи, наявних прав та засобів до існування), невпевненості (у їх збереженні та майбутній стабільності) і відсутності небезпеки (власного тіла, свого «Я» і їх продовжень: майна, сусідів, усієї спільноти)» (*переклад автора*) [22, с.173]. Все більш досконаліми стають тотальні практики, актуалізуючи макропроблеми – соціального порядку, стабільності, соціального єднання, що загрожують розвитку людини та суспільства.

У зв'язку з цим, сучасний соціально-філософський дискурс звертається до унікальності, потенційності спільнотних відносин (Ф. Тьонніс, Г. Зіммель, М. Лосський, В. Соловйов, С. Франк, В. Ядов, У. Бек, З. Бауман, П. Штомпка, Е. Гідденс тощо), які актуалізують проблематику *людського* (почуттів, емоцій, переживань). Самі того не усвідомлюючи, ми стаємо учасниками історичного повернення людського суспільства до спільноти, побудованої на принципах культурного споживання, сакральності традиції, довіри. Такі тенденції соціального життя стають відповіддю на спотворення фундаментальних умов людського розвитку, підрив порядку та порушення гармонії спільнотного буття, обцинної комунікації, унікальної за своїм характером та можливостям. Саме у ній вбачається потенціал і подальша перспектива розвитку людства. На думку З. Баумана, «цей обцинний світ досконалий, оскільки усе інше недоречне, а точніше, ворожо-дика місцевість, повна засідок та змов, вона буває ворогами, які використовують хаос у якості своєї головної зброї. Внутрішня гармонія обцинного світу умиротворяє та рятує на фоні незрозумілих та непрохідних джунглів, які починаються за іншим боком шлагбауму. Там, у цій дикій місцевості, люди, притулившись один до одного у теплоті спільної ідентичності, відкидають побоювання, що спонукають їх шукати обцинний притулок» (*переклад автора*) [22, с.185].

Очевидно, що спільнота виступає тим модусом соціальності, який відкриває інфікованій тотальною ідеологією споживацтва свідомості шанс свободи, простір самостійного пошуку, вираження себе. Це місце, де Я та Інші – Ми – беремо участь у відкритті та діленні дарами один з одним, індивідуальний труд трансформуємо у спільне обцинне благо. Лише у спільноті в контексті формування міцних

соціальних зв'язків, я здатний набути своєї унікальності, звільнитися. Тут в общині, сам акт звільнення суб'єктивності стає умовою єдності спільнотного досвіду. Тому саме за цим феноменом закріплюється потенціал єднання, здатний подолати безперспективність тотальності політичного¹¹⁹. У зв'язку з цим, культуролог Р. Вільямс в своїй роботі «Ключові слова», відзначає, ««спільнота» може бути цілком відповідним словом, щоб описати з його допомогою існуючі види відносин, а також цілком відповідним словом, щоб описати альтернативні види відносин. Але, можливо, найважливіше те, що на відміну від інших соціальних термінів («державна», «нація» тощо), його, мабуть, ніколи не вживають без схвалення (it seems never to be used unfavourably), і йому ніколи не протиставляють ніякої іншої позитивний чи відрізняючий термін» [352, s.76].

Пов'язана із сакральністю культурної традиції, історичністю, спадкоємністю зв'язків, общинна соціальність викликає серйозні методологічні протиріччя, детерміновані складністю її емпіричної верифікації сьогодні. Більшість сучасних дослідників відзначає, що по відношенню до актуального сьогодення спільнота часто мислиться під знаком втрати та нестачі. Її або «вже (майже) немає», чи час її «ще не прийшов». Дана ситуація ускладнює класифікацію критеріїв спільноти у якості об'єктивного соціального явища, трансформуючи «спільність» у теоретичний конструкт¹²⁰, життєздатність якого однак доводить зворотне. А заклики про «повернення спільноти» [342], затребуваність тематики у різних дискурсах, супроводжуються імпліціюванням їй істотно відмінних смислів. Однак практично усі аргументи зводяться до альтернативності спільноти суворим тотальним структурам, її протиставленню масовості диктату та насиллю ринку модерну і відсутній фрагментарній ідентичності

¹¹⁹Категоріальний аналіз словників, глосарії та енциклопедій гуманітарних і соціальних наук вкладає найбільш позитивний окрас саме у термін «община», «спільність», «спільнота». Ще у свій час Ф. Тьонніс писав, що вислів «погана спільнота» (schlechte Gemeinschaft) суперечить значенню слова «спільнота» в принципі [347]. На думку сучасних дослідників, завдяки ідеям постструктуралізму предмет спільноти став роздрібленим, розколотим та ламким, але сам ідеал спільноти при цьому несильно постраждав.

¹²⁰На розмитість значення поняття нарікають вже давно. На думку Е. Хобсбаума, цей термін ніколи не використовувався настільки нерозбірливо та беззмістовно, «як у ті десятиліття, коли спільноти, у соціальному смислі слова, стало важко відшукати у реальності» [303, s.428].

постмодерну. Сучасна «спільнота» постає у якості гнучкої асоціації, що дає *відчуття соціальної укоріненості без «соціальних пут», залежності, у якості топоса спільності, що відкриває людині повноту її буття.*

У спільнотних відносинах, будь то сім'я, церква, професійний колектив, етнічна група, фундаментальним аспектом соціальності завжди виступає внутрішня єдність компонентів системи – внутрішній дух, прагнення до формування та підтримування міцних духовних зв'язків, обумовлюючих продуктивне функціонування комунальних відносин, їх цілісність. *Цілісність* (від грец. *ολιστική*), як позбавленість роздвоєння, внутрішня духовна єдність, згуртованість. Цільність (світобачення, відносин тощо), тобто продуктивна зв'язність людського спів-буття¹²¹, виступає відмінною умовою, особливістю общинної соціальності. В умовах тотального раціоналізму, прагматизму та калькулювання ця модель відносин виявляється єдино здатною забезпечити людині умови для її гармонійного духовного розвитку. На думку більшості сучасних дослідників, орієнтовані на підтримку духовних зв'язків, єднання, общинні відносини виступають реальним способом вирішення проблеми індивідуальної та соціальної цілісності та порядку, оскільки саме у цій моделі соціальності отримує своє функціональне значення, реалізує свій потенціал культурна традиція, актуалізуються умови гармонійного розвитку особистості, формується досвід причетності, співучасті в Цілому.

У якості ідеально-типової моделі община являє собою світ, який на думку Ф. Фукуями, «подібний сприйняттю очима мудрої дитини чи святого, не обтяженого комплексами *его*. У суспільстві розрізаних

¹²¹Історичне поняття «цілісність» є похідним від *цїлість* (давн.-рус. *цѣлость*, ст.-слов. *цѣлость*), *цїлий* [163]. Вперше слово *цїлий* (*такий, від якого нічого не убавлено, не відділено; повний, без вилучень, увесь, від початку до кінця, справжній, здоровий*) було офіційно зареєстроване у 1627 році у Лексиконі слов'яно-руському Беринди. За останній час воно міцно укорінилося у мові, набуло багато лексичних значень та відтінків, внаслідок чого має широку сполучуваність з іменниками різних семантичних груп. Похідним від прикметника *цїлий* є *цїлісність*, тобто *«той, що має внутрішню єдність, сприймається як єдине ціле, цїлісне»* (уперше було зареєстроване у Словнику Академії у 1847 році). Практично повністю співпадає і коло узгоджуваності цих двох паронімів з іменниками (пор. у рос. мові: *целостный (цельный) человек; целостная (цельная) личность, натура; целостный (цельный) характер, образ; целостное (цельное) впечатление, высказывание, мировоззрение, представление; целостная (цельная) программа, концепция, картина, теория, операция и т.п.* [119].

індивідуалів панує тотальний скептицизм, недовіра, сарказм усіх по відношенню до усіх. Ще б то, недовіра виступає надійним способом самоствердження! Довіряти, на думку індивідуалістів, означає бути простачком, недалеким глупаком, віддати свою долю у руки невідомо кому. І тоді ми маємо навколо світ тотальної недовіри. Світ відчужених самовдоволених скептиків, утверджених у глибинах свого *его*, закритих для співпраці, довіри, любові, співчуття, закритих для сприйняття чистого, сакрального боку життя. Світ егоїстичного хаосу, що загубив свої смислові полюси та орієнтири, цілі та цінності. Людям в умовах тотальної недовіри немає на що опертися, крім свого *его*. Але, як можна довіряти *его* та бути щасливим, якщо воно саме – результат омани та невігластва?» (*переклад автора*) [234, с.145].

Сама цілісність обцинних відносин заснована на внутрішніх екзистенціальних механізмах консолідації, збереження унікальності кожної частини єдиного Цілого, що сутнісно переважають жорстку детермінацію примушеної множинності тотального порядку. У зв'язку з цим цікавими є міркування О. Флоренського, який, досліджуючи семантику слова «цілісний», посилаючись на «Глумачний словник» В. Даля, виділяє низку відтінків поняття. Так «цілий» означає «непошкоджений, незіпсований»; «непочатий, неубавлений, цілий»; «повний, увесь, з усіма частинами своїми»; «зібраний, наявний». Дослідник пише, що «слово «*цїлий*» співкорінне слову «*цїлити*», «*зцїляти*», «*цїлющий*», тобто робити знову цілим із нецілого, хворого, пошкодженого, який не має усіх потрібних сил, діяльностей, здатностей, органів» (*переклад автора*) [217, с.456]. Варто відзначити, що саме дане поняття має глибокі онтологічні коріння, що вказують на те, що цілісність – це процес, дія, що має певну мету, спрямованість. На думку вітчизняного дослідника Т. Симоненка, характеристика «цілий» чи «цілісний» вказують скоріше не на стан завершеності, а передбачає спрямованість до досконалості, ясність шляхів цього руху та перманентність саморозвитку, оскільки тотальна неповнота та незавершеність передбачає активне людське зусилля, спрямоване на подолання цієї незавершеності, на вихід за межі себе теперішнього, незавершеного та недосконалого. Тому цілісна людина – це людина, що здійснює себе у якості цілісного, прагнучого власного преображення [117].

Крім основних характеристик обцинної цілісності (як цілісного

об'єкта) – злагодженості структури, тобто єдності складових її елементів, наявності сутності у внутрішньому, інтегруючому характері їх взаємодій, – *цілісність общини реалізується у її самозбереженні, самототожності в умовах стрімкого змінювання світу. Ця внутрішня єдність¹²², природна інтеграція складових частин, які, незважаючи на їх зовнішні відмінності, є єдиним цілим, реіфікованим в моделі гармонійних співвідношень членів общини.*

Тут інтегруюче значення, побудоване за типом «багато в одному» (за аналогією з подібними номінаціями у інших мовах (пор. грец. *ἐνυχαί, πλῆν*, лат. *Utopnia*, нім. *Alleinheit*)) усеєдність, соборність, тобто «повна єдність, безроздільна спільність поглядів, думок, почуттів, осередок багатьох» (переклад автора) [185, с.565]. Це, власне, вираження нероздільності об'єднаних об'єктів, цілісність та подібність, фундування не на матеріальних аспектах та зовнішній детермінованості, примушеності (нехай навіть внутрішньо детермінованій, однак жадібній, протиприродній залежності), а на внутрішніх, духовних зв'язках (можливо, тому всеєдність частіше розглядається як спеціальний термін – позначення особливої мислительної категорії у філософії та богослов'ї). Інакше кажучи, «основна семантика категорії «цілісність, єдність» носить характер соборності, тобто вільної єдності безлічі людей, об'єднаних любов'ю до Бога та один до одного, духовного єднання, як у церковному житті, так і у мирській спільності, спілкування у братстві та любові»¹²³ (переклад автора) [203, с.580]. Таким чином, у всіх випадках поняття «єднання, єдність, цілісність» зберігає свою ідею духовної інтеграції. А це значить, що цілісність – це не стільки форма, скільки зміст, сутність (саме у цьому аспекті Платон

¹²²Слово «єдиний» може бути похідним і для цілої низки певних інтегральних лексичних утворень, у яких кореневий елемент «єдин(о)» - виражає значення «охоплення усього подібного, багато у єдиному», наприклад: єдиновірство, єдиновладдя, єдиноначальність тощо. Той же рівень кількісної інтеграції представлений і в основному значенні похідного іменника єдність: «Цілісність, неподільність... Внутрішня єдність чогось. Принцип єдності, наприклад: єдність світу, єдність віри» (переклад автора) [184, с.463].

¹²³Синонімічний ряд понять «єдність, цілісність, соборність» характеризується як «один із основних ознак християнської церкви, що фіксує її саморозуміння як загальної, універсальної... як загальний принцип устрою буття, що характеризує множини, зібрані силою любові у «вільну та органічну єдність»» (переклад автора) [203, с. 117].

розмірковує про цілісність ідей). Це *органічна духовна єдність* - κοινωμία¹²⁴, сформована як *результат злиття спільних прагнень, інтересів, способом реалізації якої стають вільні, добровільні зв'язки духовної спорідненості, близькості, підтримки, довіри. Це живий динамічний досвід людського спів-буття, результат гармонійного злиття людського та духовно-культурного факторів. Соціальне ціле - це самоорганізована та саморегульована жива система, духовний світ, де усе консолідоване не під впливом зовнішніх сил, а навколо спільного прагнення до Цілого, Бога, Любові. Тому тут усе унікальним природним чином охороняється від надмірних відхилень, вивіряється та уточнюється у взаємних відносинах. З цього приводу С. Франк писав, що «у всякому своєму даному часовому розрізі, у всякому своєму «справжньому» видиме суспільство живе своєю невидимою, внутрішньою надчасовою соборністю. Як, за вченням церкви, видима церква, як зібрання живих віруючих є лише емпіричним втіленням у теперішньому невидимій церкви, як нерозривної соборної єдності усіх її членів, єдності давно померлих та ще ненароджених з живими, так і усяке видиме спілкування є емпіричним аспектом невидимій соборності, як надчасової єдності людських поколінь. До суспільного життя може бути застосовано те, що Лейбніць сказав про космічне життя взагалі: у всяку мить воно «насичене минулим та сповнюється майбутнім». Таємнича єдність, у якій минуле та майбутнє живуть у теперішньому, і яка складає загадкову сутність живого організму, є і у суспільстві те невидиме ядро із якого черпається його животворча сила» (*переклад автора*) [219, с.53].*

Саме у общинному світі вбачають цей потенціал єднання та цілісності представники релігійної філософії. В. Лазарев з цього приводу пише, що «в основі общинних відносин так само, як і в

¹²⁴Ідея згуртованості та внутрішньо узгодженої єдності виступає основоположним та домінуючим принципом у О. Хомякова, Ап. Григор'єва («органічний світогляд»), Ф. Достоєвського (прагнення до єдності в Добрі, моральній красі), М. Федорова (у «Філософії спільної справи»), в концепції Всеєдності (В. Соловйов, С. Булгаков, С. Трубецький, Л. Карсавін). Для них ідея соборності стала основою цільної духовної спільності, світової єдності, «абсолютно встановленого буття». Намагаючись осмислити все людство як соборну спільність, як «велику збірну істоту чи соціальний організм, живі члени якого представляють різні нації» (*переклад автора*) [189, с.187], руські мислителі експлікували ідею соборності у перспективу вселюдського «обожнювання» сутнісного. Точка зору духовної єдності розвивається на противагу західникам слів'янофілам, у самому психологічному складі яких, на думку О. Лосева, відчувається спокій, рівновага та незламна надійність.

основі дій та вчинків окремих носіїв общинної свідомості, лежить міцна довіра одне до одного і до спільноти в цілому, – довіра, до якої не домішано нічого стороннього, – ні страху, ні ворожнечі. Довіра є стійким способом відносин, які пов'язують людей не як чужаків, а як «другі своя». На довірі будуються і общинна самосвідомість: я довіряю всім у тому, що вони зростили своє «я» зі спільнотою і знаю, що вони знають про мою довіру і самі довіряють мені в тому, що я споріднив свою особистість з общинним цілим, і вони знають, що я знаю про їхню довіру»¹²⁵ (*переклад автора*) [122, с.25]. У силу цього общинна комунікація не замикається лише на своїх інтересах, вона відкрита до взаємодії, вона служить усьому людству. Як пише дослідник, «общинність жива, життєздатна: вона продовжує існувати не тільки у формі землеробської общини чи общини-парафії. Община – це не сім'я у смислі близької кровної спорідненості. Але все-таки, общинні відносини і зв'язки осмислюються за зразком сімейних. Шлях до розуміння прямий та дохідливий. Високо цінуються у нас – ледве чи не вище власне сімейних моральних уз, ще у більшості природно-родових, - морально-духовні узи братерства» (*переклад автора*) [122, с.25].

Принцип духовної згуртованості, за якої пріоритетними є духовно-моральні зв'язки між людьми, а «соціальне життя є необхідним та іманентним вираженням глибокої онтологічної всеєдності, що лежить в основі людського буття» [219, с. 53] пронизує общинні одиниці, незмінно поширюючись і на соборне тіло народу. Зв'язки та відносини тут прозорі та проникливі, – зачеплений чи обмежений один – відчувають усі: страждає один член – страждають усі, радіє один – радіють усі. Усі за все відповідальні і всі у всьому винні. Такий принцип, на думку Б. Вишеславцева, «констатує солідарність автономної особистості та автономного народу. Усякий «ізм» відкидається (однаково соціалізм та індивідуалізм) та утверджується солідарність, соборність, братство» (*переклад автора*) [66, с.350].

Усе у цьому живому соціальному досвіді відносин підкорене законам єднання, цілісності, інтеграції. В силу цього, участь в

¹²⁵І. Ільїн, передаючи своє прочитання Гегеля, пише, що «у цій всеохоплюючій довірі лежить найглибша та найвірніша із політичних гарантій»: «громадяни», «общини», «правителі», пов'язані єдиним духом, субстанціальним інтересом та взаємною довірою, ведуть «органічне державне та народне життя» та володіють справжнім смислом «правління та підкорення» (*переклад автора*) [103, с.399].

общинній комунікації це, перш за все, отримання *досвіду комунітас*, тобто формування індивідуальних установок, орієнтацій, життєвих перспектив, якщо включають людину у простір Цілого, роблять його активним спів-учасником Цілого. Тому саме тут і тільки у общинній комунікації здатна сформуватися «соборна особистість і не тільки у силу причетності сім'ї... і не тільки в силу безпосередньої та опосередкованої причетності іншим більш спільним соборним єдностям... Справжня особистість соборна, так само, як і в ієрархії соборних єдностей, кожна єдність являє собою соборну єдність» (за термінологією Л. Карсавіна: «симфонічна особистість») (*переклад автора*) [66, с.350]. Дослідник зазначає, що «особистість та спільність духовно однорідні, цілком сумісні і не суперечать один одному, а внутрішньо узгоджуються між собою» (*переклад автора*) [113, с.319].

Позначенні теоретичні конструкти з'єднуються у даному дослідженні паралаксімним чином – через авторську концепцію *спільноти* як, перш за все, *досвіду причетності*, «*спільності*», *єднання з Цілим* (тобто «близьких зв'язків», що виступають референтом для своїх членів). Запропонований підхід може бути інтерпретований як компліментарна дослідницька позиція, що дозволяє синтезувати (а не протиставляти) духовне, індивідуальне та соціальне: взаємний *зв'язок людини, спільноти, духовної культури*. Даний теоретичний крок заснований на духовності людської природи, яка безпосередньо реалізує свій потенціал у іманентній спів-буттєвості: вона всередині її, природна для нього, а не нав'язана ззовні, штучна. Тому розкрити потенціал цілісності спів-буття можна лише через реалізацію цілісності індивідуальної природи людини. Трансцендентуючи себе назовні, вона трансформує свій мікросвіт у простір сумісності, ідеальне за своїм статусом і реальне за своїми наслідками. Реіфікована за допомогою комунікації, взаємодії, тобто зв'язності, дана трансценденція детермінується культурно-історичним контекстом, що закладає умови, кристалізує характер та перспективи спів-буття. У цьому контексті спроби проаналізувати проблемне поле феномену цілісності суспільства, виявити механізми та умови її формування, з метою побудови комплексної методології дослідження проблеми, виявляються цілком актуальними.

3.2 Екзистенція *communitas* як досвід гармонійного спів-буття: генезис та еволюція общинної соціальності

Для будь-якого суспільства вирішальним є питання про те, якого роду єдність і солідарність воно встановлює і може підтримувати в умовах даної соціоекономічної структури.

Е. Фромм

Питання відносно можливості спільноти (общини, спільності), її реальності та автентичності екзистенціальної зв'язності стає темою активних наукових дебатів сучасної соціально-філософської думки. Падіння традиційних ком'юніті, усіякі модифікації та мутації традиційної соціальності, на думку представника етологічного підходу К. Лоренца, настають в умовах кризи сучасності, детермінованої зростаючими темпами виробництва та споживання, урбанізації, відчуження. Усе це, як вважає дослідник, «веде до вичерпності відносин між людьми та втрати людиною її найважливіших властивостей» (*переклад автора*) [65, с.206]. Сучасна теорія спільнот, позначивши початок нового етапу в осмисленні феномену общинної спів-буттєвості, прагнучи подолати фатальність модерністського дискурсу «кінця історії», прийшла до необхідності ревізії категоріального апарату общинної соціальності, поставивши під сумнів стійкість та природність в умовах сучасного суспільства концептів «сім'я, рід, община, етнос, церква». В результаті цього, невід'ємною характеристикою будь-якої сучасної спільноти стає її «уявність» (за термінологією Б. Андерсона): спільнота існує виключно в силу того, що індивіди, які входять до неї, мають здатність її уявити як об'єктивну реальність. Дослідник зазначає, що «усі спільноти більші за первісні поселення, об'єднані контактом обличчя-до-обличчя (а, може навіть і вони), – уявні»¹²⁶ (*переклад автора*) [6, с.31]. Інакше кажучи, сучасне суспільство, вірніше методологічна платформа його експлікації, сьогодні виступає у якості «способу помислити себе і свої відносини, зв'язки з оточуючими».

Однак гнучкість та «текучість» даної соціальності, що виступає об'єктивацією екзистенціальних форм людської зв'язності (з чим

¹²⁶В цьому аспекті постмодерністи міркують про винайдені та конструйовані спільноти. Так, на думку П. Бурдьє, владу над групою отримує той, хто може створити цю групу, вселивши її членам єдине бачення своєї ідентичності і ідентичне бачення своєї єдності [270, р.66].

важко не погодитися), ще не дає підстав для того, щоб тільки мислити про неї (дана позиція не багато чим відрізняється від спільноти як певної тотальності). Такий підхід, що має давню традицію у межах політичної філософії, ставить дослідника у жорсткі методологічні рамки та веде зрештою до «кінця соціальності», до тотальності як множинності. Як показує історична практика, *общинність* – це навіть не раціональна комунікація (за термінологією Ю. Хабермаса) громадянського суспільства-поліса, це більш глибокі і якісні зв'язки та відносини, що продукують унікальну за своїм характером комунікацію довіри, спів-участі, людяності. Інакше кажучи, спільнотна комунікація – це не політична раціональна комунікація лібералізму, яка розгортається відносно та навколо дискурсу влади з усіма наслідками, і не комунікація споживача цивілізаційних благ. *Це першооснова та першопричина комунікації буття – єдності, довіри, братерства.*

Аналізуючи специфіку та унікальність общинної комунікації, з метою конструювання інтерпретаційних схем та механізмів її функціонування, є смисл звернутися до *концепції комунітас* британського антрополога В. Тернера. У роботі «Символ та ритуал» дослідник характеризує сучасне суспільство як діалектичний процес, представлений зміною фаз *структури* та *комунітас* – дві «моделі» людської взаємозв'язності, що накладаються одна на одну та чергуються. *Структура* являє собою модель жорстко структурованих (статусно-рольових), регламентованих формально-ієрархічних відносин, об'єктивованих у системі політико-право-економічних положень з великою кількістю типів оцінок, що *розділяють людей* (критеріями розділення можуть виступати ознаки «більше»/ «менше», «вище»/ «нижче» тощо) Під *комунітас* В. Тернер розуміє особливий модус соціальних відносин, що реалізуються у лімінальний період, в якості «рудиментарно-структурного *comitatus* общини, чи навіть спільноті рівних особистостей» (*переклад автора*) [209, с.184]. *Комунітас* – це *досвід*, що проникає до самого коріння буття кожної людини і дає глибинне переживання *почуття спільності* з Іншими; це екзистенціальний стан, в якому кожна особистість здатна переживати у всій своїй повноті існування Іншого. Це ідея «общини общин».

Відмінність між *структурою* та *комунітас*, на думку дослідника, це відмінність між політикою та духовною культурою, нерівність та рівноправ'ям. *Комунітас*, власне, це момент спонтанності, звільнення

людини з-під влади статусів, структурної детермінованості, тотальної залежності, це досвід живої комунікації. Крихкість, сакральність останньої, згідно з В. Тернером, не здатна втримати *комунітас* від вирощування всередині себе нової структури, перетворюючи вільні стосунки між особистостями у нормовані відносини між соціальними особами. «Лише екзистенціальна *комунітас* вільна від впливу структур, які рутинізують не тільки харизму вождів, а також і *комунітас* їх перших учнів та послідовників» (переклад автора) [209, с.120].

Аналізуючи феномен *комунітас*, В. Тернер відзначає, що на відміну від *структури*, вона не піддається суворій науковій інтерпретації, тому описуючи такі спільноти, дослідник звертається до метафор та аналогій¹²⁷. У той же час, як «*комунітас* має екзистенціальні якості, у ній людина усією своєю цілісністю взаємодіють з цілісностями інших людей» (переклад автора) [209, с.198]. Цей момент вияву екзистенції *комунітас* на противагу жорсткій детермінованості тотальних структур, тобто статусних владних патернів взаємодій у системі соціальних відносин, являє собою дослідницький інтерес у межах нашого аналізу, оскільки дозволяє подивитися на спільноту як на ідеально-типове утворення, унікальний досвід гармонійної людської комунікації, зв'язності, чий простір, час та зміст буття непідвладні тотальності політичного дискурсу, єдиним топосом реалізації духовного людського потенціалу, живим організмом, що працює над вирішенням проблеми цілісності індивідуального та соціального порядків.

Даний ракурс аналізу, на наш погляд, дозволяє описати як традиційні, так і сучасні «рідкі» спільноти, чий обрис «ніколи не фіксовані, не стійкі, але завжди у стані становлення» [280, с.104], умовою реалізації яких і виступає *комунітас*, тобто «відкрите суспільство», яке потенційно поширюється до межі всього людства¹²⁸

¹²⁷Згідно з К. Леві-Строссом, структура – це, власне, ряд класифікацій, модель для розмірковування про культуру і природу і для впорядкування суспільного життя людини.

¹²⁸В умовах *розмитой* соціальності пошук нової фундаментальної спільноти – це, власне, вирішення проблеми ідентичності. Невизначеність, страх перед невідомістю, аналізують пошук себе, сприяють самоусвідомленню важливості створення почуття спільноти [297]. В. Тернер називав цю недиференційовану спільність «*communitas*», тобто спільнота, у якій відсутні жерсткоструктуровані статусні характеристики.

[209, с.196]. *Комунітас*, що виникає та існує поза образом та всупереч жорстких тотальних структур, таким чином, являє собою продуктивний досвід «життя разом» (за термінологією М. Бубера), де «більшість, хоча вона рухається до єдиної мети, протягом усього шляху стикається з іншими, вступає у живе спілкування з ними, відчуваючи перетікання Я в Ти. Община там, де виникає спільність» [274, с.51]. «Діалог Я та Ти, їхня зустріч – основа людського існування, оскільки людське починається лише зі зверненості до людей як особистостей» (*переклад автора*) [56, с. 226]. Світ постає перед людиною двояким, відповідно з двоякою позицією, яку людина займає в ньому. Ця позиція характеризується двома парами словосполучень: Я-Воно та Я-Ти. Я існує не саме по собі, а лише у межах вказаних пар відношень. Їм відповідає сприйняття світу як «досвіду» та як «відношення». Моє Ти впливає на мене, як я на нього; людина стає Я в Ти. Коли говориться Ти, говориться і Я сполучання Я-Ти»¹²⁹ [56, с.16].

Таким чином, *ключовим аспектом комунітас виступає почуття «спільності» – духовного єднання, цілісності, тобто досвід продуктивної зв'язності, «перетікання» Я в Ти і Ти в Я, результатом якого і стає відношення Ми – спілкування дітей одного Бога-Отця,*

Тому *communitas* може бути реалізована тільки у лімінальній ситуації. Це досвід переживання спільності, єдності та рівності [269]. Так, справжні друзі залишаються з дитячих років, із шкільної чи вузівської лави, після армії, тобто коли люди утворювали подібні *communitas*: були рівні та єдині у якійсь фундаментальній спільності інтересів. У всіх інших випадках до *communitas* можуть наблизитися лише спільноти невеликої численності людей: подружня пара, друзі, група товаришів. Згасання комуні тарного підйому загрожує їм перетворенням у закриті спільноти, секти [143, с.48]. Будь-які спроби переростання *communitas* у жорстко структуровану, інституціональну спільноту (комуну, секту) несуть небезпеку зісковзування до тоталітаризму чи шовінізму.

¹²⁹У діалогічному принципі філософ указує на два типи людських відносин: відносини з речовим світом та відносини з Іншими. У парі Я-Воно людина знаходить себе перед світом речей – об'єктів пізнання для експериментування та використання. Я виступає як індивідуальність та досягає усвідомлення себе як суб'єкта для досвіду та використання. Світ як досвід належить основному слову Я-Воно. «Воно – це об'єктивована реальність, предметний комплекс науки та технології. У парі Я-Ти Я постає як особистість і досягає усвідомлення себе як суб'єктивності. Індивідуальність проявляється настільки, наскільки вона відрізняється від інших індивідуальностей. Ти – вже не суб'єкт, Ти вторгається в моє життя, змінюючи його своєю присутністю. Сутність Я міститься у фундаментальному відношенні до Ти. Тільки співучасть у бутті інших живих істот виявляє смисл в основі власного буття» (*переклад автора*) [57, с.221]. «Основне слово Я-Ти створює світ відносин» (*переклад автора*) [56, с.19].

що прагнуть до Нього, соборність. Інакше кажучи, комунітас являє собою живу комунікацію злиття, єднання, протилежну відчуженим жорстко структурованим, владним відносинам тотальності Я-Воно. Вона динамічна, багатогранна, відкрита для взаємодії. Вона – це модель продуктивної спів-буттєвості, де подолання розрізненості та фрагментарності світу трансформоване в цілісності спів-буття.

3.2.1 Буття *communitas*

У сучасному суспільстві прийнято вважати, що володіння як спосіб існування притаманне природі людини і, отже, практично невикоринне. Ця ідея знаходить вираз в догмі, згідно з якою люди за своєю природою ліниві, пасивні, не хочуть працювати або робити що-небудь, якщо їх не спонукає до цього матеріальна вигода ... голод ... або страх перед покаранням. Цю догму ледве хто ставить під сумнів, і вона визначає наші методи виховання і роботи. Однак насправді вона є не що інше, як вираз бажання виправдати всі наші соціальні встановлення тим, що вони нібито випливають з потреб людської природи. Членам багатьох інших товариств як в минулому, так і в сьогоденні, уявлення про вроджені лінощі і егоїзм людини видалося б так само дивним і безглуздим, як нам здається протилежне.

Е. Фромм

Різноманітність підходів соціально-філософської традиції до визначення умов та характеру спів-буттєвості (філософського, культурологічного, соціологічного, психологічного тощо) характеризується їхньою акцентуацією на співвіднесеності феномену людській природі¹³⁰. Цікаві у зв'язку з цим інтуїції К. Ясперса, який

¹³⁰Соціальність, на думку більшості сучасних дослідників, є особлива якість людини, що сприяє її функціональній та рольовій реалізації у суспільстві. Так А. Круглов відзначає, що соціальність, говорячи у найзагальнішому вигляді, - це схильність та здатність індивідів до сучасного існування, обумовлена неможливістю виживати у зовнішньому світі поодинокі [120]. Найчастіше виділяються такі універсальні характеристики соціальності як «взаємозалежність», «взаємообумовленість», «спільне буття людей», тобто в якості основної детермінанти визнається загальний смисл спів-буття, який трансформується в конкретних топологічних структурах. Верифікованість феномену в межах соціально-філософського аналізу забезпечується культурною, соціально-структурною та соціально-психологічними характеристиками, що відображають мікро- та макрорівні дослідження. Результатом такого підходу до аналізу соціальності стає виникнення соціально-теоретичної матриці соціальних зв'язків та станів, які дозволяють давати багатовимірні характеристики як самого суспільства, так і окремих індивідів, соціальних груп, що входять до нього [16].

досліджував метафізичність індивідуальної природи у вигляді основних її характеристик в людині:

- незадоволеність тим, чим вона є сьогодні (знанням, положенням тощо). Незадоволеність є показником людяності;

- прагнення до безумовного (в силу постійної обумовленості зовнішніми та внутрішніми детермінантами людина шукає безумовну опору свого буття – прагнення до Бога, трансцендентної сили, яка не дає їй загубитися);

- прагнення до єдиного, вічного, зв'язку з буттям;

- усвідомлення незбагненого спогаду, оскільки усе найголовніше, що вона знає про світ, може бути отримане не із зовнішнього світу, а із себе, людина повинна «згадати»;

- усвідомлення безсмертя як своєї скритості у вічності, тобто того, що кожна людина повинна залишити слід, бо усі великі люди, коли б вони не жили, є нашими сучасниками. Їх ідеї, почуття, образи непідвладні часові [293]. Інакше кажучи, трансцендентність людської природи як прагнення вийти за фіксовані межі «должного», є свого роду шанс до реалізації її духовного потенціалу, який трансформує себе у досвід продуктивної зв'язності.

Що активізує в людині її трансцендентний духовний потенціал, який виводить суб'єкта за межі повсякденності, наділяє його свободою, унікальністю, прагненням до єдиного, спільного, Цілого? Інакше кажучи, що відкриває можливість гармонійної людської спів-буттєвості, відтворення та підтримки її спільності? У чому реалізує свій продуктивний потенціал сама спів-буттєвість? У пошуках відповідей на дані питання Е. Фромм, як і Г. Марсель, розкривають сутність онтологічного вибору особистості: «Мати чи бути?». В зв'язку з цим Е.Фромм зазначає, що людям властиві дві тенденції: одна з них, тенденція *мати* – володіти – зрештою черпає свої сили у біологічному факторі, у прагненні до самозбереження; друга тенденція – *бути*, а значить, віддати, жертвувати собою – отримує свою силу у специфічних умовах людського існування і внутрішньо властивій людині потребі у подоланні самотності за допомогою єднання з іншими. Враховуючи, що ці два суперечливих прагнення живуть у кожній людині, можна зробити висновок, що соціальна структура, її цінності та норми визначають, яке із цих двох прагнень стане домінуючим. Ті культури, що заохочують прагнення наживи, а значить, *модус володіння*, спираються на одні потенції людини;

ті ж, які сприяють буттю та єднанню, спираються на інші. Ми повинні вирішити, яку із цих двох потенцій ми хочемо культивувати, розуміючи, однак, що наше рішення у значній мірі визначене соціально-економічною структурою даного суспільства, яка закликає нас прийняти те чи інше рішення. Більшість із нас знають більше про модус володіння, ніж про *модус буття*, оскільки у нашій культурі *модус володіння* зустрічається значно частіше» (*переклад автора*) [228]. Людина може піднятися до автентичного буття, реалізувавши тим самим свою єдину та фундаментальну свободу. Однак буття трансцендентне по відношенню до світу суб'єкт-об'єктного розділення, світу володіння (за термінологією Г. Марселя). Тому вихід до нього можливий тільки через подолання останнього¹³¹ у собі.

Інакше кажучи, *модус буття та володіння як системи відносин людини до навколишнього світу, визначають, власне, смисл, характер та перспективу його спів-буття і ведуть до формування діаметрально протилежних способів та якостей інтеграції – тотальності та цілісності*. У зв'язку з цим, необхідним методологічним кроком даної роботи є дослідження екзистенціальних основ феномену цілісності людського суспільства, чий продуктивний потенціал реалізує себе у досвіді *communitas*.

Розмірковуючи про природу людської активності, сучасні дослідники роблять акцент на проблемі екзистенціальної роздвоєності особистості, що виникає на прагненні до інтеграції: з самим собою, навколишнім світом. При цьому дослідники відзначають, що отримати єдність – єдиний спосіб звільнення людини, смисл її буття¹³², на що вказує варіативність спроб подолання даної проблеми у сучасній культурі. Е. Фромм зазначає, що «людина може відключити свою свідомість, приводячи себе у стан екстазу чи трансю..., може

¹³¹Згідно з Г. Марселем, в основі системи володіння лежить егоцентризм суб'єкта, який обмежує себе зоною пустоти від усього того, що він прагне зробити своїм об'єктом. Усі види відносин між суб'єктом і тим, що він перетворює в об'єкт, зводиться до потреби «мати». Там, де суб'єкт та об'єкт розділені, відбувається підміна та спотворення усіх людських прагнень [136].

¹³²Див., наприклад, дослідження представників гуманістичного напрямку (А. Маслоу, Е. Фромм, М. Полані тощо), а також роботи П.А. Кропоткіна «Взаємна допомога як фактор еволюції», Р. Титмаса «The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy», «Altruism, Morality and Economic Theory» за редакцією Е. Фелпса, роботу Бродецької Ю. «Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности».

також спробувати ідентифікувати себе з твариною, щоб таким чином повернути втрачену гармонію з природою. Цей спосіб отримання єдності лежить в основі інших примітивних релігій... Цілісність може біт досягнута і іншим шляхом, наприклад, коли людина усю свою енергію направляє на служіння одній всепоглинаючій пристрасті: до грошей, до влади, до слави чи до руйнування... Усе служить цій меті, але усі ці спроби приречені. Трагізм полягає у тому, що незалежно від того, чи триває цей стан недовго (як сп'яніння чи транс) або носить більш тривалий характер (як ревності, ненависть, прагнення влади), будь-яка манія робить людину калікою, відриває її від інших людей, «пожирає» її, ставить в залежність від її пристрасті так само сильно, як наркоманія. Є тільки один шлях до цілісності, який не робить людину інвалідом. Єдність досягається лише на шляху всебічного розвитку розуму, здатності любити. Якими б значними не були відмінності між даосизмом, буддизмом, пророчим іудаїзмом та євангельським християнством, усі ці релігії мають спільну мету: дати людині почуття єднання, і притому не ціною повернення до тваринного існування, а шляхом власного людського самовираження – у єдності з природою, зі своїми співгромадянами і самою собою» (*переклад автора*) [233]. Інакше кажучи, екзистенція людського буття¹³³, яка плавню перетікає

¹³³Грецький іменник є похідним від дієслова φύω (φύομαι), що означає «вирощувати», «народжувати» (у медіальному стані (φύομαι) – «виростати», «народжуватися», «виникати», «рости»). У словнику І.Дворецького дане поняття трансліюється як «приводити на світ» [90]. Етимологія φύω прозора. Так, у Ю. Покорного цей корінь зводиться до індо-європейських *bheu-* (*bheu-*, *bhuā-*, *bhuē-* / *bhōu-* / *bhū*) із значенням «рости», «виникати», «бути», «жити» (сучасні дослідники вважають що правильно реконструювати даний індоєвропейський корінь як *bhehu*) [340]. Спільна думка індоєвропейців, що *буття* у смислі *bhehu-* має акцент на рості, народженні, становленні, і тому підходить для вираження форм майбутнього та минулого часів. Морфологічно грецьке φύσις відноситься до похідного із суфіксом *-ti-* і являється практично повним еквівалентом праслов'янського *byti*, давньоіндійського *bhūtiḥ* «благо-буття», «процвітання» і російського «быть». В останньому значенні дієслово φύομαι близьке до γίγνομαι (лат. (*gnatus* – *natura*). Корінь φυ сходить до індоєвропейського *bheu* (із значенням «пробиватися», «проростати», «розпускатися»), яке послугувало у європейських мовах основою для дієслова «бути», тому грецький іменник з цим коренем також несе в собі значення буття, але не як результативного перебування, а як появи на світ. Звідси синонімічність φύσις із «сущим» (τὸ ὄν) і «сутністю» (οὐσία) у філософській мові. Грецькому φύσις відповідає латинське *fui* – «я був», *futūrus* «майбутній». Від того ж кореня виникли φύή «ріст, стан, єство, сутність»; φύτη «рід, природа»; φύς «вирослий»; φύτιν «рослина, творіння, пагін, істота, дитя»; φύλη «філа, рід, фратрія»; φύτω «саджати, сіяти, приводити на світ,

із досвіду спів-буттєвості, у своїй основі детермінована прагненням «бути», що розкриває її, звільняє, прилучає, об'єднує. Як зазначає Е. Фромм, «з моменту народження людині властиво бажання *бути*: реалізувати свої здатності, бути активним, спілкуватися з іншими людьми, вирватися із полону своєї самотності та егоїзму» (*переклад автора*) [228].

Складність концептуалізації *модусу буття* у порівнянні з *модусом володіння* полягає в його духовній, трансцендентній природі. Як уже було відзначено раніше, *володіння* відноситься до речей, а речі піддаються верифікації. *Буття* відноситься до нашого досвіду, експлікувати який достатньо складно. Е. Фромм зазначає, що «повністю піддається опису лише наша *persona* – маска, яку носить кожний із нас, «я», яке ми представляємо, – бо ця *persona* є річчю. Напроти, жива людська істота – не деякий мертвий, застиглий образ, і тому не може бути описаний як річ... Лише у процесі живого взаємозв'язку ми – я та інша людина – може подолати бар'єр розгуртованості, так як ми обидва беремо участь у кругообігові життя... основна характерна риса даного модусу – це активність, але не зовнішня – у значенні занятості, а внутрішня, що означає продуктивне використання своїх людських потенцій. Бути активним, значить дати виявитися своїм здатностям, таланту, усьому багатству людських дарувань, якими – хоча і у різній мірі – наділена кожна людина. Це значить оновлюватися, рости, виливати свої почуття, любити, вирватися із меж свого ізольованого «я», відчуті глибокий інтерес (до навколишнього світу), пристрасно прагнути до чогось, віддавати. Але жодне із цих переживань не може бути виражене повністю за допомогою слів..., описати *буття* словами неможливо, до нього можна лише прилучитися, розділивши власний досвід. У структурі *володіння* правлять мертві слова, у структурі *буття* – живий невиражений досвід (і, звичайно, живе та продуктивне мислення)» (*переклад автора*) [228].

У М. Хайдеггера буття (φύσις) відкривається у перспективі αἰθεία, де останнє є «сущє», «істина», «час». Дослідник запитує, що означає слово φύσις? І дає відповідь, що «воно означає із самого себе сходження (von sich aus Aufgehende), проростання (наприклад, проростання (Aufgehen) троянди), поступове саморозкриття, входження у цьому розкритті в явність та обстановку, та перебування народжувати» [91].

у ній, коротше кажучи, сходячо-перебуваюче владарювання (das aufgehend-verweilende Walten)... Це сходження і у-себе-із-себе-становище (in-sich-aus-sich-Hinausstehen)»¹³⁴ (переклад автора) [237, с.123].

Говорячи про $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, дослідник відзначає, що не варто мислити сходження буття у суще, чи сходження самого сущого, варто усвідомлювати $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ у перспективі чистого сходження (das reine Aufgehen). М. Хайдеггер резюмує усю ситуацію наступним чином: « $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ означає чисте сходження (входження), у пануванні якого (in dessen Walten) виникає і, таким чином, є усяке виникаюче (Erscheinende)...Зберігаючи за «фюсис» «грецьке» значення чистого сходження, ми все-таки сприймаємо його як певну велику всеохоплюючу ємність, у яку вкладаємо по-сучасному уявні нами речі як різноманітні види сущого. Але при такому підході ми й поготів опускаємо найважливіше: справа у тому, що $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ як постійне сходження (das ständige Aufgehen) – це не якась нейтральна ємність, не так зване «осяжне», схоже на абажур, що охоплює лампу, причому лампа залишається собою, незалежно від того, чи «охоплює», «вкриває» її абажур чи ні. Чисте сходження владно пронизує собою гори та моря, дерева та птахів, причому саме їхнє буття визначається через $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ як $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ і тільки так і усвідомлюється. Горам, морю та усякому іншому сущому не потрібно «осяжне», тому що це суще, оскільки воно є, є у сходженні»¹³⁵ (переклад автора) [239, с. 133-134].

¹³⁴М. Хайдеггер звертається до німецького дієслова *gehen* та його похідних, яке у найзагальнішому смислі значить «іти». З префіксом *auf-* він означає «сходити, злітати, підніматися, проростати, зароджуватися, виникати». Дослідник субстантивує це значення: *das Aufgehen* «сходження». Він підкреслює важливість того, що не явища природи слугували для греків джерелом розуміння того, що є $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, а навпаки: на основі поетико-мислительного глибинного досвіду буття відкрилось їм як те, що вони назвали $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Іноді М. Хайдеггер переводить *das Entstehen* як «виникнення» (аналогічно у Дільса). У $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ з'єднуються моменти «становлення» та «буття»: воно є сходяче владарювання та пронизане владою ділення (*das aufgehende Walten und das von ihm durchwaltete Währen*) [237, с.234].

¹³⁵Відношення сходження до речей – при всьому тому, що сходження невіддільне від речей – М. Хайдеггер розуміє як *das Walten* «панування, владарювання» (від дієсл. *Walten* - «панувати, царювати, керувати», без коннотацій з владою і волею-до-влади (*dit Macht*). Дане поняття транслюється скоріше як «царювати», в смислі «царює спокій». Якщо слідувати за значенням, [$\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$] «означає сходження у смислі висходження із замкнутого, згорнутого... Безпосередню картину цього «сходження» («всходження») можна спостерігати у сході посаженого у землю зерна,

Інакше кажучи, буття у М. Хайдеггера – це існування речей у часі, чи екзистенція. Бути екзистенційною істотою, значить бути відкритим для пізнання сущого. Людина – це запитуване у своєму власному смислі буття, усвідомлюючи себе буття, вільне буття, проєктуюче себе буття – буття у можливості¹³⁶. При цьому справжнє людське буття – екзистенція – недоступне для думки, закритої у традиційний понятійний каркас, оскільки перетворює людину у річ або «пізнавальну машину». Сама людина є буттям особливим, здатним помислити себе, поставити собі питання про буття, як про універсум, його цілісність, про своє місце у світі. Для «запитуваної» людини буття розкривається через усе, що люди пізнають та роблять. Треба тільки вилікуватися від наднебезпечної хвороби, що вразила сучасне людство, – «забуття буття». Постраждали від неї люди, експлуатуючи багатство природи, «забувають» про її цілісне, незалежне буття; вбачаючи у інших людях усього лише засоби, люди «забувають» про високе призначення людського буття. Тому перший крок екзистенційної онтології – констатація «початковості» людського Dasein як буття-запитування, буття-установлення, як буття, яке «є я сам».

«Бути», інакше кажучи, значить прагнути прийняти світ, у якому
у проростанні пагонів, у розпусканні квітки. Сутність сходження можна побачити і у сході сонця. Ще сходження здійснюється у тому, як людина, зосереджена у погляді, виступає із себе, як у мові розкривається сходячий перед людиною світ, і як разом з ним розкривається вона сама, як у жесті розгортається характер, як у грі її сутність проглядає в невтаємничене, як цей характер проступає у простій осанці. Всюди, не говорячи про вітання богів, здійснюється мінлива буттєва взаємо-присутність усіх «сущих» (wechselvolles Ein-ander-an-wesen aller «Wesen»), і у всьому цьому звершується проступання (Erscheinen) у смислі с-ходячого та ви-ходячого самовиявлення (im Sinne auf- und hervorkommenden Sich-zeigens). Це і є φύσις (переклад автора) [239, с.117].

¹³⁶У своїй роботі «Буття та час» М. Хайдеггер стверджує, що буття взагалі передує істотам чи об'єктам уже тому, що воно складає умови, у яких ці об'єкти розуміються та набувають значення [236]. Слідуючи представникам «філософії життя» (зокрема С. К'еркегору), М. Хайдеггер відмовлявся від традиційного категоріального апарату філософії, який складався від початку XVII століття. Обмеженість останнього в аспекті осмислення буття світу та розуміння людини, проявилася у її залежності від світу. Не менш категоричним був погляд філософа на ті напрями класичної філософії, де на перший план висувалися логіка, гносеологія, теорія ідей: панування «філософії ідей» перетворює людину у «пізнавальну машину». На противагу класичному онтологізму та гносеологізму М. Хайдеггер вважає необхідним дійсно зробити людину центром філософії.

живеш, відновити втрачені зв'язки дітей з Отцем, людини з Богом, *потреба стати затребуваною, унікальною частиною Цілого*. Це єдина перспективна потенція, що відкриває людині можливість віднайти себе справжню, істинну, творчу. Цей спосіб відкрити себе для себе, пізнати свій внутрішній потенціал, реалізувати багатство власної особистості, свій Дар. Це продуктивний спосіб вирішення проблеми індивідуальної цілісності, звільнення людини. «Бути», значить долати обмеженість матерії, форми, усвідомити, що центр мого існування знаходиться у мені самому, а не тих об'єктах, які я так наполегливо привласнюю, накопичую та експлуатую. «Бути», значить розуміти, що ті здатності, потенціал, якими так щедро наділена моя особистість є вищим Даром, основна цінність мого характеру, ділитися якою – моя відповідальність та завдання. Усвідомлення цього відкриває людині перспективу спів-творчості – процесу, в якому її здібності та можливості не згортаються по мірі їх використання, як у модусі володіння, а, навпаки, мають тенденцію до зростання у ході їх реалізації. У *модусі буття*, на думку Е. Фромма, «усі найважливіші потенції, такі, як здатність мислити та любити, здатність до художньої та інтелектуальної творчості, протягом життя зростають по мірі їхньої реалізації. Усе, що витрачається, не пропадає, і, навпаки, зникає те, що ми намагаємося зберегти. Єдина загроза моїй безпеці при установці на буття криється у мені самому: це недостатньо сильна віра у життя і свої творчі можливості, тенденція до регресу; ця властива мені лінь та готовність надати іншим право розпоряджатися моєю долею. Але усі ці безпеки неможна вважати внутрішньо властивими буттю у тому смислі, у якому безпека позбутися чогось, складає невід'ємну сутність *володіння*» (*переклад автора*) [228].

Долаючи межі споживацького конформізму, прагнення до буття реалізує себе у відтворенні цілісності, єднанні, які являють собою встановлення гармонійних зв'язків з навколишнім світом, відносин взаємної свободи та прийняття, творчої праці та пізнання, досвіду участі та дарування себе¹³⁷. У онтологічних конструкціях представників руської філософії підкреслюється, що основною характеристикою соборного розуміння буття як внутрішньо відмінного, вільного

¹³⁷Проблема індивідуальної та соціальної цілісності розкрита нами у монографії «Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности», де висвітлені умови, практики та механізми конструювання феномену, а також основні загрози деформації цілісності [42].

єднання є не стільки безпосереднє, пряме всеєднання, скільки зв'язок кожного елемента з надособистісним, трансцендентним першопочатком, з Абсолютом – Любов. Любов як мета та ідеал, що підлягає здійсненню, спочатку закритий у Божественній Трьодності, стає зв'язуючою силою соборної єдності, мислимої як «єдність усіх в одному, усвідомлення усіх в собі і себе у всіх»¹³⁸ (*переклад автора*) [206, с.109].

За допомогою Любові долається відчуження між людиною та Творцем, між тілом та духом, між особистістю та спільнотою. Вважаючи любов бажаною та досяжною через соборну єдність доміантою людської взаємодії та згуртування, мислителі підкреслюють її здатність забезпечувати єднання людей, їхню узгоджуваність у «рухові серця». При цьому вона дозволяє людині відчути особистісну унікальність та отримати відчуття внутрішньої доцільної повноти. Любов вільно з'єднує членів соборної єдності, дає відчуття «творчого зрощення незлитних один з одним особистостей у живу, соборну общину, а присутність надособистісного ідеалу впорядковує та ієрархує соборну структуру буття» (*переклад автора*) [206, с. 109].

«*Буття*», інакше кажучи, є *потреба любити, і у цьому закладений творчий потенціал людської буттєвості. Виступаючи в якості механізму індивідуальної активності особистості, прагнення «буття» детермінує формування досвіду єднання – гармонійного спів-буття.* Спрямована на цілісність, співпричетність, дана установка реалізує свій інтегруючий потенціал, на відміну від установки «мати», у цілком конкретизованих практиках та формах гармонійної зв'язності – *досвіді communitas* – «ближніх зв'язках», у межах яких людина усією своєю цілісністю взаємодіє з цілісностями інших людей. Прагнення до буття знімає прокляття тотального спотворення, реалізуючись у єднанні розрізнених частин у Ціле. При цьому, мова йде про цілком верифікований спосіб та модель відносин людини до об'єктивної реальності, що безпосередньо визначає характер, якість та практику цілісного індивідуального та соціального розвитку.

¹³⁸Любов як «вільний подвиг самовідкидання», як «вищий розквіт індивідуального життя», що примушує визнати за іншою людиною центральне значення, П. Флоренський протиставляє «гординні самовинятковості» і «нерозрізненій стихійній єдності» [217, с. 403].

3.2.2 Модус єднання: практика конструювання досвіду *communitas*

... в межі «буття разом» задає будь-який спосіб буття як такого, тобто «буття разом» ... не є формою ... воно вислизає від всіх форм ... «буття разом» виступає не в якості модусу буття (невідмітного від модусу суцього), а в якості буття як такого, яке тільки і може задати сенс того, що значить для суцього «бути».
Д. Кралечкін

На відміну від тотальної за своїм характером установки «мати», що реалізує свій деструктивний потенціал в орієнтації на володіння – владарювання, використання, тобто нещадне споживання навколишнього світу, модус буття-єднання відображає себе в установці на пізнання (себе, навколишнього світу, ближнього). Пізнання (з грец. *τὰ γνωρίσματα* – ознака, прикмета, знання, розуміння, походить від індоєвроп. *ǵen* – «народжувати (ся)») являє собою процес гармонійного розгортання духовного потенціалу особистості, його відкриття та подальшого вдосконалення. Це практика творчості, тобто продуктивної реалізації сутнісних сил людини, що розкриває себе в прагненні проникнути у саму суть об'єкта, відкрити нове знання про нього – його унікальність, що веде зрештою до вирішення проблеми цілісності, єднання.

Пізнання є фундаментальним аспектом спів-буттєвості. Потреба у пізнанні іманентна духовній природі людини. Особистість, поміщена у соціальний контекст, керується пізнанням як способом його освоєння, осягнення, відкриття, виявлення себе в ньому, своєї унікальності. Як відзначає А. Маслоу, «потреба знати та розуміти проявляється уже у дитинстві. У дитини вона виражена, мабуть, що більш чітко, ніж у дорослої людини. Більше того, схоже, що ця потреба розвивається не під зовнішньою взаємодією, не в результаті навчання, а скоріше сама по собі, як єдиний результат дорослішання (неважливо, якому із визначень навчання та дорослішання ми віддамо перевагу). Дітей не потрібно вчити цікавості. Дітей можна відучити від цікавості, і мені здається, що саме ця трагедія розгортається у наших дитячих садках та школах... задоволення когнітивних потреб приносить людині – вибачать мені таку тавтологію! – почуття глибокого задоволення, воно стає джерелом вищих, граничних переживань. Дуже часто, розмірковуючи про пізнання, ми не

відрізняємо цей процес від процесу навчання, і у результаті оцінюємо його тільки з точки зору результату, повністю забуваючи про почуття, пов'язані з осягненням, прозрінням, інсайтом. А між тим, достеменно щастя людини пов'язане саме цими митями причетності до вищої істини. Саме ці яскраві, емоційно насичені миті тільки й мають право називатися кращими митями людського життя»¹³⁹ (*переклад автора*) [139].

Виростаючи із екзистенціального прагнення людини «бути», потреба у пізнанні реалізує себе в якості вихідної умови задоволення фундаментальних духовних потреб особистості – у любові, труді, порядку, повазі. *Прагнення до пізнання випереджає формування гармонійної системи відносин людини до навколишнього світу, орієнтованої на виявлення та вдосконалення її духовного потенціалу.* «Людина дізнавшись про дещо, не зупиняється на досягнутому, вона спрямовується до більш детального, але у той же час і до більш глобального знання, вона намагається вплести його у певну філософську чи теологічну систему. Нове знання, на перших порах дуже предметне та конкретне, примушує людину шукати можливості для того, щоб вписати її у певну систему, примушує до аналізу та систематизації. Деякі називають цей процес пошуком смислу, чи значення... людина прагне до розуміння, систематизації та організації, до аналізу фактів та виявленню зв'язків між ними, до побудови певної впорядкованої системи цінностей» (*переклад автора*) [139]. В цілому необхідно відзначити, що в ряду фундаментальних духовних

¹³⁹П. Шилдер в аналізі когнітивної проблематики з точки зору психодинаміки відзначає, що «людська істота відрізняється ширим інтересом до світу, їй властива потреба у дії, в експерименті. Людина отримує глибоке задоволення від дослідження реальності. Вона не вбачає в реальності нічого небезпечного чи загрозливого її існуванню. Почуття безпеки перед обличчям навколишнього світу йде своїм корінням у самі глибини людського організму. Людина відчуває загрозу тільки у специфічних ситуаціях і тільки в умовах депривації. Але навіть в таких умовах вона передбачає швидкій кінець неприємних відчуттів, розуміє, що вони тимчасові і зрештою відступлять, що вона знову спокійно погляне на оточуюче і відчує почуття безпеки у стиканні зі світом» [345, p.220].

Дослідженню когнітивних аспектів особистості присвячені також роботи Asch S. *Social Psychology*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1952 [262], Maslow A. *Toward a Psychology of Being*, 2nd ed., New York: Van Nostrand Reinhold, 1968 [328], Maslow A. *A theory of metamotivation: the biological rooting of the value-life*, *J. humanistic Psychol.*, 1967 [327], Wertheimer M., *On truth*, in Henle, M. (ed.), *Documents of Gestalt Psychology*, Berkeley, Calif.: University of California Press, 1961 [353].

потреб людини, когнітивні потреби виступають в якості механізму задоволення потреби у єднанні, про що свідчить модус відносин людини до навколишнього світу¹⁴⁰. Тому, хто пізнає, важливо *знати* суть об'єкта, відчувати його істинну цінність, яка продукує прагнення злитися з ним. Е.Фромм зазначає з цього приводу, що «знати – означає проникнути за поверхню явища до самого його коріння, а отже і причин; знати – значить «бачити» дійсність такою, яка вона є, без усяких прикрас. Знати не означає володіти істиною; це значить проникнути за поверхню явища і, зберігаючи критичну позицію, прагнути активно наближатися до істини. Ця здатність творчого проникнення вглиб і любити повно та глибоко... Ідентичність значення слів «любити» і «знати» помітна у єврейському *jadoo* і у німецьких *meinen* та *minnen*. Оптимальне знання за принципом буття – це знати глибше, а за принципом володіння – мати більше знань» (*переклад автора*) [228].

Аналізуючи феномен пізнання, А. Маслоу виділяє два модуси розуміння світу – *буттєве* та *дефіцієнтне*. У випадку останнього, оточуючі людину об'єкти розглядаються виключно як *засоби задоволення* корисливих бажань, інструментарій інших цілей. Специфіка *дефіцієнтного пізнання* полягає, як правило, в тому, що бажання каналізує мислення та сприйняття людини таким чином, що та здатна усвідомлювати лише ті аспекти середовища, що мають відношення до задоволення бажання¹⁴¹. Дослідник зазначає, що «буттєве пізнання більш точне та ефективне, тому що той, хто сприймає, у меншій мірі спотворює своє сприйняття, відповідно до потреб та бажань. Б-пізнання не судить, не оцінює і не порівнює. Фундаментальними відносинами тут є сприйняття того, що є, здатність цінувати це. Стимули викликають повну увагу. Сприйняття здається більш багатим і повним... Той, хто сприймає, залишається в якомусь сенсі незалежним від сприймаємого. Зовнішні об'єкти цінуються як такі, у собі та самі по собі, а не у їх відношенні до особистих турбот»

¹⁴⁰Більш детально аспект мотиваційної структури особистості розглянуто нами в монографії «Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности» [42].

¹⁴¹А. Маслоу наводить приклад типової ситуації, в якій голодна людина помічає тільки поживу, жебрак - тільки гроші [329]. Іншими словами, така модель відносин є по суті програмою нашої свідомості, спрямованою на задоволення тотальної установки «мати».

[328, p.203].

Інакше кажучи, на відміну від тотальної установки на *володіння-владарювання знанням, його розділення та привласнення* з метою реалізації ілюзії переваги, *пізнання* реалізує себе в орієнтації на *владу знання заради єднання*. Це значить, що *сам процес пізнання є способом отримання єднання з навколишнім світом, прийняття і підтримки духовних зв'язків, в силу цього він завжди змістовний, глибинний, перспективний*. *Буттєве пізнання* ніколи не задовольняється лише формою. Ресурс даної установки розкривається у прагненні сприймати оточуючу реальність як єдиний, унікальний, і у той же час різноманітний, цінний світ. *Цінний не в сенсі матеріальної компенсаторності, а з точки зору його духовної сутнісної наповнюваності, у якості об'єкта мого пізнання*. Сам принцип пізнання відображає прагнення до творчої спів-реалізації, участі, що знімає жорстку детермінацію шаблонів, стереотипів, патернів «потрібного, загальноприйнятого» мислення, яке об'єднує і у той же час зберігає унікальність кожного елемента спів-буття. Е. Фромм з цього приводу зазначає, що «буття відноситься до реальної, а не спотвореної, ілюзорної картини життя. У цьому смислі будь-яка спроба розширити сферу буття означає більш глибоке проникнення в реальну сутність самого себе, інших та оточуючого нас світу... шлях до буття лежить через проникнення у суть речей і пізнання дійсності» (*переклад автора*) [228].

Потенціал прагнення до пізнання зосереджується у його безкорисному характері, інакше воно не може гарантувати вихід людини за межі форми, інакше це установка не на пізнання, а на володіння знанням. Інакше кажучи, пізнання, спрямоване на отримання знання заради самого себе, є реалізацією корисливої установки «мати», камуфльовану під прагнення до буття, Іншого. Реалізація потенціалу пізнання як установки на буття трансформує знання себе (а далі і ближнього) в унікальний досвід залучення, співучасті, продуктивну відносницьку систему ділення собою – знанням та досвідом буття, Даром. У ній Іншій, так само, як і я – цінний, унікальний життєвий світ, пізнання, відкриття якого приносить радість спілкування та формує наше духовну спільність, детермінує активну включеність у розвиток того, кого ми любимо, чим займаємося. *У принципі пізнання лежить потреба у Іншому, його прийнятті, участі в його житті, прагнення поділитися собою, тим кращим, що складає суть моєї*

екзистенції (а не тим, як в установці «мати», що я кращий). Інакше кажучи, готовність пізнавати (на відміну від прагнення володіти), і наділяє людину активною включеністю, зацікавленістю, формує установку на продуктивну участь у Цілому. Саме бажання пізнати «таємницю людини» тісно пов'язана з потребою у єднанні з Іншим [231, с. 45].

Внаслідок Цього, *прагнення до пізнання* (себе, Іншого, навколишнього світу) ніколи не дозволяє особистості задовольнятися пасивною роллю¹⁴². Як процес народження нового знання, узнавання, пізнання завжди спрямоване на *осягнення екзистенції людини* (вияв сутнісних причин, проникнення всередину, вглиб об'єкта), у силу чого, завжди внутрішньо активне. Це постійний внутрішній пошук душі, суті, що детермінує потребу дотикнутися до Іншого, пропустити через себе його переживання, біль, щоб пізнати – наблизитися, відкрити один для одного наші нові грані. Це, власне, стан *незнання* (себе, Іншого, навколишнього світу), який, на відміну від тотальної установки «мати», робить свідомість того, хто пізнає, відкритою, вільною від стереотипів та шаблонів¹⁴³.

Це процес моєї спів-творчості з навколишнім світом, що відображає унікальність людського буття, його багатогранність, динамічність. Е. Фромм зазначає, що «в акті злиття я пізнаю тебе, я пізнаю себе, я пізнаю усіх – і я «не знаю» нічого. Я отримую таким шляхом – завдяки переживанню єдності – знання про те, чим людина живе і

¹⁴²У зв'язку з цим Е.Фромм відзначає, що «у сучасному розумінні активності не робиться відмінності між активністю та простою зайнятістю. Однак між цими двома поняттями існує фундаментальна відмінність, яка відповідає термінам «відчужений» та «не відчужений», що застосовуються до різних видів активності. У випадку відчуженої активності я не відчуваю себе як діяльного суб'єкта своєї активності; скоріше я сприймаю результат своєї активності як щось таке, що знаходиться «поза мною», вище за мене, окремо від мене і протистоїть мені. При відчуженій активності я, власне, не дію, дія здійснюється наді мною зовнішніми чи внутрішніми силами. Я віддалився від результату своєї діяльності... У випадку не відчуженої активності я відчуваю самого себе як суб'єкта своєї діяльності. Невідчужена активність - це процес народження, створення чогось і збереження зв'язку з тим, що я створюю. При цьому мається на увазі, що моя активність є проявом моїх потенцій, що я і моя діяльність єдині. Таку не відчужену активність я називаю продуктивною активністю» (*переклад автора*) [228].

¹⁴³Твердження Сократа: «я знаю, що я нічого не знаю» (грец. "Εν οἴδα ὅτι οὐδὲν οἴδα; лат. Scio me nihil scire або scio me nescire) найбільш повно відображає екзистенцію пізнання.

на що здатна, але це знання неможливо отримати завдяки думці... любов – єдиний шлях пізнання, який у акті єднання відповідає на моє питання. У акті любові, віддаючи себе, у акті проникнення вглиб іншої людини, я знаходжу себе, я відкриваю себе, я відкриваю нас обох, я відкриваю людину» (*переклад автора*) [231, с.41]. Саме по собі пізнання є процесом духовного спів-єднання того, хто пізнає, та того, кого пізнають. Це принцип становлення досвіду причетності, залученості – досвіду *communitas*, де моє прагнення до єднання задовольняється завдяки нашому пізнанню один одного.

Єднання, любов, як відзначає Б. Марков, це не просто доповнення до пізнання, «певний паралельний канал стихійного, несвідомого залучення до ідеї розуму... вищі цінності не існують як предмети пізнання і не можуть досліджуватися науково-раціоналістичним методом: вони відкидають наявне буття та прирікають людину на трансцендування у бік вищого та досконалого. Цінності не можуть рубрикуватися та кваліфікуватися подібно емпіричним об'єктам, їхня ієрархія досягається тільки духовним актом любові. Іntenціональна трактовка любові, зв'язок її з буттям цінностей устанавлює загальний та необхідний критерій у сфері емоційних феноменів¹⁴⁴... Почуття любові пов'язане культивуацією тонкої чутливості до краси, цінності навколишнього світу, ... любов духовна пов'язана з покращенням улюблених предметів, з відкриттям їхньої цінності, ... розкриває очі і допомагає побачити те, чого не бачать інші. Усякий конкретний предмет досягає завдяки любові своєї вищої цінності. Таким чином, любов не тільки не виводиться із волі чи симпатії, але сама направляє їх на безкінечне сходження по сходинці цінностей» (*переклад автора*) [135, с.278].

Це буттєве пізнання Іншого формується на основі знання себе: своїх позитивних та негативних аспектів. Турбота, повага, відповідальність, труд неможливі без *знання*, а вірніше вони являються одночасно наслідком та результатом нашого прагнення до пізнання себе. Б. Вищеславцев в зв'язку з цим зазначає, що «люди не знають самих себе, і не тільки у смислі свого характеру, своїх пристрастей,

¹⁴⁴Завдяки цьому метафора серця отримує змістовно строгий вираз: його предмет - ціннісні структури, незалежні від психофізичної організації і єдині для всіх людей. Недостатність інтелектуального знання для досягнення і розкриття буття була усвідомлена ще Платоном. Переживання симпатії вважалося умовою пізнання навколишнього світу [135].

своїх недоліків, ні, у значно більш глибокому смислі: вони не знають своєї істинної самості, свого істинного Я – того, що ... християнство називає – безсмертною душею, серцем, серцем душі. Сократ та індійські мудреці знали, що людина відділена від цієї своєї самості щоденною метушною життя, турботами по своє тіло, турботами про задоволення, про речі, про придбання. Христос говорить: яка користь людині, якщо вона увесь світ придбає, а душу свою втратить? Він говорить тут саме про цей граничний таємничий центр особистості, де лежить уся її цінність і уся її вічність. Знайти цю свою вічність, значить знайти своє істинне Я, заглянути у глибину свого серця. І це вдається небагатьом, і перш за все, переживається, як почуття глибокого здивування, як би нового духовного народження чи зміцнення від природженої сліпоти. Людина, яка дійсно захоче зазирнути в свою глибину, неодмінно повинна стати релігійною людиною, вона повинна пізнати релігійне почуття, почуття благоговіння по відношенню до самої себе, по відношенню до бездонності свого серця, вона повинна побачити у собі самій *le monde entier, plein d'infini* (Лейбніц)» (переклад автора) [67].

Лише відкриваючи себе для себе, розуміючи мотиви власних вчинків, я можу досягнути стан ближнього. Тільки так я можу подолати силу ілюзії, що малює його ірраціонально спотворений образ, побачити, що нас об'єднує багато спільного уже тому, що і він, і я – діти одного Бога-Отця. «Тільки якщо я пізнаю людську сутність об'єктивно, я можу пізнати у акті любові її глибоку сутність» (переклад автора) [229, с.9]. Отже, саме активне пізнання себе формує досвід любові до ближнього, можливість проникнення, прагнення участі в ньому. Інакше кажучи, *прагнення «бути» - це акт і одночасно процес пізнання любові, яку відкриває у собі людина у прагненні до духовного удосконалення*. Саме у даній установці закладений унікальний механізм конструювання *досвіду комунітас – досвіду любові*, оскільки пізнання любові є пізнання Істини, суті людського буття. «Любов – це цілісність. Відносини справжньої любові ніколи не ламають, не ранять особистість людини, але навпаки, піднімають її, допомагають їй рости. Любити, означає надавати смисл життю. Переживаючи досвід любові, ми починаємо бачити істинне, незриме значення речей та подій, із яких складається лінія людського життя. Любов – це пізнання. Завдяки їй ми стаємо причетними мудрості, пізнаємо нові шляхи, які інакше залишилися б для нас невідомими, і приходимо

до самих себе... здатність любити входить у сферу можливостей кожної людської істоти та втілена у ній. Як і усяка інша здатність. Вона всередині нас. Її неможливо отримати ззовні чи від когось, крім самого себе. Потрібно, однак, шукати її, узнавати, приймати, щоб потім зуміти розвинути, розширити та зміцнити. Людина не може любити, якщо вона не виросла, не стала психічно та духовно зрілою. Більш того, по-моєму, ці поняття взаємопов'язані: не існує зрілої особистості, яка не вміла б любити, і навпаки. Людська особистість не складається з нерухомих, роз'єднаних частин - вона є цілісною на всіх складових її рівнях. Тому немає, на мою думку, людини, яка була би, наприклад, егоїстичною у себе вдома і великодушною на людях. Або в одному, або в іншому місці вона нещира» *(переклад автора)* [5]. *Лише пізнаючи любов, відкриваючи її в собі, ми стаємо здатними стикнутися своїми сутностями один з одним, здатні бути одним Цілим.*

Таким чином, установка на єднання, спів-буття людини, виражає себе в активному прагненні пізнати навколишній світ і себе у ньому, бути спів-учасником, тобто причетним до формування гармонійних відносин, отримати, відновити та підтримати зв'язок з Цілим. Пізнавальна активність як установка на спів-буттєвість, це не дія, спрямована на досягнення контрольованої мети, яка змінює існуючу ситуацію за допомогою витрати сил. Навпаки, тут мова йде скоріше про пасивність людини, оскільки зовнішня сила, примус говорять про її бажання не пізнати ситуацію, побачити суть та проявити свою участь, причетність до неї, а пригнітити, примусово змінити, підкорити своїй волі, не давши їй розкритися. Особливо виразно дана ситуація виявляє себе у прагматичному відношенні сучасної людини до універсальних цінностей життя – любові, свободи, творчої реалізації, у цілому до життєвих ситуацій, які «порушують» її шаблонні уявлення про життя, її «спокій». Як відзначає у зв'язку з цим Е. Фромм, «коли порушені зв'язки, що давали людині впевненість, коли індивід протистоїть світу навколо себе як чомусь цілком чужому, коли йому необхідно подолати нестерпне почуття безсилля та самотності, перед ним відкриваються два шляхи. Один шлях веде його до «позитивної» свободи; він може спонтанно зв'язати себе зі світом через любов і труд, через справжній вияв своїх чуттєвих, інтелектуальних та емоційних здатностей; таким чином, він може знову отримати єдність з людьми, зі світом і з самим собою, не відмовляючись при цьому від незалежності та

цілісності свого власного «я». Інший шлях – це шлях назад: відмова людини від свободи у спробі подолати свою самотність, усунувши розрив, що виник між її особистістю та навколишнім світом. Цей другий шлях ніколи не повертає людину у органічну єдність зі світом, у якому вона перебуває раніше, поки не стає «індивідом», – адже її відділеність уже незворотна, – це просто втеча із нестерпної ситуації, у якій вона не може далі жити. Така втеча має вимушений характер – як і будь-яка втеча від будь-якої загрози, що викликає паніку, і у той же час вона пов'язана з більш або менш повною відмовою від індивідуальності та цілісності людського «Я». Це рішення не веде до щастя у позитивній свободі; у принципі воно аналогічне тим рішенням, які ми зустрічаємо у всіх невротичних явищах. Воно пом'якшує нестримну тривогу, позбавляє від паніки і робить життя терпимим, але не вирішує корінної проблеми і за нього приходиться часто розплачуватися тим, що усе життя перетворюється в одну лише автоматичну, змушену діяльність» (*переклад автора*) [230, с.123].

Пізнаючи, ми освоюємо, приймаємо, проникаємо у сутність, але не оволодіваємо, примушуємо, контролюємо, а вчимося любити. Тому, говорячи про єднання, причетність як про творчу активність та його установку на пізнання, що веде до реалізації потенціалу спів-буття, мова йде про гармонійні відносини, що спрямовують потенціал особистості на осягнення суті, роботу над собою, пізнання навколишнього світу і себе в ньому¹⁴⁵. Об'єктивне пізнання – це стан присутності Господа в людині. Це досвід любові до ближнього, потреба в ньому, а не в собі, а, отже, прагнення поділитися собою, своїм *даром*, досвідом, тим, що є у мене, на відміну від тотальної установки володіти, експлуатувати, споживати.

¹⁴⁵У своїй роботі «Мистецтво любити» Е. Фромм проводить відмінність між активністю та пасивністю станів людини. Дослідник зазначає, «взьмемо у якості приклада людину, яку примушують до безперервної роботи почуття глибокої тривожності та самотності, чи примушеного гординею, або жадібністю до грошей. У всіх випадках людина є лише рабом пристрасті, і її «активність» насправді є не що інше як «пасивність», тому що вона піддається примусу, як жертва, а не творець. З іншого боку, людина, що сидить спокійно та розмірковує, не маючи іншої мети, крім усвідомлення себе і своєї єдності зі світом, вважається «пасивною», тому що вона не «робить» чогось. У дійсності, такий стан зосередженої медитації – це і є вища активності, активності духу, що можлива тільки за умови внутрішньої свободи та незалежності» (*переклад автора*) [231, с.5].

а) Серце буттєвого пізнання

Пізнай істину, і істина зробить вас вільним.

В.Соловйов

Говорячи про пізнання як установку на спів-буття людини, цілісність та єдність її взаємовідносин з навколишнім світом, необхідно зупинитися на основному принципі досліджуваного феномену. *Прагнення до пізнання (цілісності, єднання) на відміну від установки на володіння-владарювання (тотальність), усією своєю сутністю є спільнісним, цільним, тобто орієнтованим на збереження унікальності кожної частини спільного у Цілому, осягнення Таємниці (у термінології Г. Марселя). Це ніколи не індивідуалізований відокремлений «шлях» людини, процес її перебування у світі. Справжнє буттєве пізнання світу неможливо егоїстично – поза ним, без осягнення, прийняття, доторкання до серця об'єкта. Це ніколи не формалізована по своїй суті, жадібна тотальна інтеграція, наближеність, що формує інертний утилітарний продукт – конформну масу, безлику апатичну множинність, чії соціальні зв'язки вимагають зовнішнього втручання, контролю. Це, перш за усе, процес прийняття (Іншого, себе, навколишнього світу, знання), дотику, спів-творчості, любові, який створює духовну цілісність, досвід, «об'єднання з кимось чи чимось поза самого себе за умови збереження відособленості та цілісності свого власного Я. Це переживання причетності та спільності, які дозволяють людині повністю розгорнути свою внутрішню активність» (переклад автора) [229, с.337].*

Унікальність даної установки полягає у самому характері пізнання, що визначає якість і вектор його спрямованості¹⁴⁶. У

¹⁴⁶У «Бутті та часові» М. Хайдеггер відтворювати традиційну для прагматизму аргументацію проти Платона, Гегеля та позитивістів. Критика стосується «діалектики» Платона, історизму Гегеля та сцієнтизму позитивістів – метафізичних доктрин, що становлять основу раціоналістичної репрезентативістської парадигми. Хайдеггер – як і Дьюї – відкидає цю дискурсивну установку. Він показує, що реалізація вимоги об'єктивності та достовірності пізнання, констатація незаперечної доведеності, незмінної значимості та абсолютної цінності його «істинних» продуктів, що знаходяться начебто по той бік досвіду, - одним словом, дотримання норм філософствування, установлених Платоном, Декартом, Гегелем, виключає усяку можливість теоретичного обґрунтування та здійснення принципу по-справжньому вільного, живого, активного пізнання-конструювання, спрямованого на перетворення

зв'язку з цим, Е. Фромм відзначає, що «бажання впізнати самих себе та впізнати наших ближніх... має у собі пізнання усєї людини, її найсокровеннішої таємниці... бажання це ніколи не може бути повністю задоволене пізнанням звичайного типу, пізнанням тільки за допомогою думки. Навіть якби ми знали про себе у тисячу разів більше, то і тоді ми ніколи не досягли б самої суті. Ми все ж таки продовжували б залишатися загадкою для самих себе, а також і наші ближні продовжували б залишатися загадкою для нас. Єдиний шлях повного знання – це акт любові: цей акт виходить за межі думки, виходить за межі слова. Це сміливе занурення у переживання єдності. Однак пізнання думкою, тобто психологічне знання – це необхідна умова для повного знання в акті любові. Я повинен пізнати іншу людину і самого себе об'єктивно, щоб було можливо побачити, яка вона насправді чи вірніше, щоб подолати ілюзії, ірраціонально спотворений образ її, що виник у мене. Тільки якщо я пізнаю людську істоту об'єктивно, я можу пізнати в акті любові її глибоку сутність» (переклад автора) [231, с.46].

Проблема буттєвого пізнання людини аналогічна релігійній проблемі пізнання Бога. На відміну від раціоналістичної філософії, вихідним пунктом якої є картезіанське *cogito*, уражене вірусом володіння (оскільки воно закладене уже в самій структурі логічного мислення), Г. Марсель бачить необхідність розробки «конкретної онтології», заснованої на містичному проникненні у Таємницю (*mystere*) буття¹⁴⁷. Буття є Таємниця. Тому будь-яке індивідуальне буття

пізнавальної реальності у відповідності з потребами та проектами суб'єкта, що пізнає.

¹⁴⁷У концепції Г. Марселя поняття Таємниці протистоїть раціоналістичному поняттю проблеми. Для нього проблемний підхід – це породження системи володіння, спосіб розгляду проблеми об'єкта за допомогою протиполагання його осягаючому мисленню. Таємниця ж «є щось, у що я втягнутий; сутність її у тому і полягає, щоб не бути цілком переді мною». Таємниче – це те, що не підлягає проблематизації, воно співпадає з онтологічним. Умовою цього є спрямованість усіх внутрішніх сил на осягнення Таємниці, зосередженість (*recueillement*), тобто стан зверненості у себе, залишення від зовнішнього, установлення «внутрішньої тиші». Здатність до зосередженості закладена у самій «метафізичній структурі буття». Із цього виростає усяке надраціональне осягнення – музика, поезія, пророчі видіння. Досягнення стану зосередженості слугує необхідною підготовкою себе до прийняття одкровення, без якого конкретна онтологія неможлива. У одкровенні людина відчуває себе у єдності з буттям, яке розкривається їй як божественна Присутність. Безпосереднє знання про Присутність не може бути виражене понятійно. Обмеженість раціональної теології і

є вираженням онтологічної таємниці, і людина може доторкнутися до неї, лише занурюючись у глибини своєї особистості [136]. Подолання егоцентризму, що характеризує світ володіння, повинно поступитися місцем теоцентризму. Визнаючи примат Божественної Волі над особистою, зливаючись з нею воедино, людина долає пануюче у світі розділення. Вона стає цілком чужою світу, у якому живе. Г. Марсель зазначає, що таємниця відкривається лише істоті, головна характеристика якої буде полягати у повному неспівпадінні з власним життям [136].

Чисельні спроби конвенціональної західної теології пізнати Бога, розмірковуючи про Нього, виявилися неспроможними. Пізнання Творця, як відмічає Е. Фромм, можливо лише у акті переживання єдності з Ним, у якому немає місця та необхідності розмірковуванням про Бога. Аналогічним є переживання єдності з людиною. Цей досвід заснований на «нашому знанні фундаментальних, а не випадкових меж нашого знання. Це знання, що ми ніколи не «вхопимо» таємницю людини та універсаму, але що ми усе ж можемо отримувати знання у акті любові» (*переклад автора*) [231, с.46]. Пізнання Бога, як зазначається в Святому Письмі, – це пізнання Істини, Добра – Любові, що об'єднує серця, душі дітей одного Бога - Отця. Навпаки, зло – боротьба, агресія, свідчить про відсутність істинного пізнання Творця: «*лібога непокъдѣхѣтъ къдѣти, а дѣлы очмѣцѣхѣтѣя егѣ, мѣрзцы сѣще и непокорники и на всякое дѣло благое никакуиши*» [30 (Тит 1:16)]; «*яще речеми, яко оцѣнені имамы съ нами, и во тмѣ ходимъ, лжеми и не творимъ истинны*» [30 (Тит: 1Ин 3:6)]. Тому буттєве пізнання є *слухання серця*, єдино здатне переживати єдність, включеність у пізнавальний об'єкт¹⁴⁸. «Що любов є справжня сутність особистості, що без любові

полягає у прагненні перетворити божественну Присутність у об'єкт характеристики – в об'єкт володіння. Конкретна онтологія повинна будуватися на екзистенціальному досвіді.

¹⁴⁸Концепт серця займає помітне місце в інтерпретаціях християнсько-православних авторів, трудах гуманістів, класиків: Феодосія Печерського, Сергія Радонезького, Ніла Сорського, Тихона Задонського, Паїсія Величковського, Г.Сковороди, Н.Новікова, І.Лопухіна, Серафима Саровського, архімандрита Гавриїла (В.Воскресенський), А.Хомякова, І.Киреевського, М.Гоголя, М.Костомарова, П.Куліша, П.Юркевича, Л.Толстого, М.Федорова, В.Соловйова, В.Розанова, М.Тареева, Максима Горького, А.Клізовського, М.Реріха, Б.Вишеславцева, В.Войно-Ясенецького, С.Франка, О.Реріх, П.Флоренського, В.Ерна, І.Льїна, М.Бердяєва, В.Лосського, Р.Рудзитіса, В.Сухомлинського, В. Зеньковського, А. Лосєва, П. Сорокіна, Д. Біллінгтона, О.

істота не живе, а помирає, це є основна думка християнства. Людина «без серця» – є людина напівжива. Втрата культури серця у сучасному житті є втрата життєвої сили, наше існування перетворюється у постійне помирання, засихання, якийсь склероз серця, яким вражена уся сучасна цивілізація. Тому її життя так схоже на смерть, її веселощі так схожі на нудьгу; вона повна почуття безвихідної туги, що постійно звучить у всій літературі останнього століття. Почуття пустоти, почуття нікчемності відбувається від того, що вичерпалася центральна сила особистості, засохла її серцевина і тоді не допоможе ніякий тимчасовий розквіт периферійних зовнішніх сил. Ні чудеса техніки (переставляння гір), ні чудеса соціального розподілу (роздавання маєтку), ні чудеса науки (усяке пізнання), тому що, по слову апостола, якщо я не маю любові, то я ніщо. Ось це нагадування про втрату особистості серця, про «ніщо», є найсильніше, що може сказати Євангеліє сучасному людству» (*переклад автора*) [67].

Серце виступає центром триєдності духу – душі – тіла, їх інтеграції, гармонії та ієрархії (серце – центр духовний, душевний та тілесний) у християнській антропології¹⁴⁹. Істинна ортодоксальна християнська

І. Кологривова, І.Ф. Мейєндорфа, М. Шелера, Т. Шпідліка, К.Ставровецького, Г.Стрельцовой, Н. Гаврюшина, Л. Кострюковой, И. Шенгелая [Див., наприклад: «Виливи серця» (І.В.Лопухін, 1794), «Серце та його значення у духовному житті людини, за вченням Слова Божого» (П.Д.Юркевича, 1860), «Палаюче серце Данко» (Максим Горький, 1898), «Знання серця у релігії» та «Серце у християнській та індійській містиці» (Б.П.Вишеславцев, 1925), « Серце Арії» (М.К.Реріх, 1929), «Співаюче серце. Книга тихих споглядань» (І.Льїн, 1930) «Серце як орган вищого пізнання» (В.Войно-Ясенецький, 1945—47 у кн. «Дух, душа та тіло»), «Значення серця у філософії та релігії» (Б.Вишеславцев, у кн. «Вічне у російській філософії», 1955), «Бачити очима серця» (із записів М.Уранова «Наука про серце давнього та сучасного Сходу. Предмет кардіології та сходознавства», 1956), «Серце віддаю дітям» (В.Сухомлинський, 1969), «Виховання ума та серця» (Д.Б.Кабалевський, 1981), «Метафізика серця» (Г.Стрельцова, 1994), «Філософія серця П.Юркевича» (С.Єлістратов, 1995 тощо)].

Разом з тим, у класичній західній філософії розгляд проблеми серця носить обмежений раціонально-логічним осмисленням характер (наприклад, ідеї «логіки серця» Б. Паскаля, «порядку любові» М. Шелера, своєрідність «іраціональності серця» Г. Гегеля, ідеї «персоналізації» чи «внутрішнього самозаглиблення свідомості» Т. де Шардена). На відміну від західної філософської традиції, релігійна ідеалістична філософія «русського Ренесансу», орієнтована на вчення серця, що виражає ідею божественного Логосу.

¹⁴⁹Так, Макарій Великий називав серце «першим плотським органом» і стверджував, що розум та усі помисли душі закриті у серці [155, с.187]. У ісіхазмі особливу роль

філософія – це філософія «серця», що творить центр духовного життя людини. Серце акумулює усе життєво людське, Божественне у їх сакральному сенсі. Серцем і у серце пізнається Істина – Бог. Це обумовлене гносеологічними статусом останнього, бо Бог – завжди у серці. Саме тому концептуалізація серця, як вчення про «сердечну свідомість», стає центральною проблемою рефлексії філософсько-антропологічної метафізики. Так данні тенденції простежуються в трудах Аврелія Августина, згідно з яким, «овернута «зовнішніми» почуттями назовні себе, людина бачить творіння Боже, завдяки тому, що уже «освічена» світлом Божественного Розуму. Бо істина – не у зовнішніх речах, вона всередині людини, побачена серцем саме як образ Божий» (*переклад автора*) [1, с.45]. Розробка проблематики серця зустрічається і у роботах Б. Паскаля, для якого образ «мислячого очерету» –це своєрідна проекція людського буття [68]. «Урозуміння» небуття, як і «урозуміння» усього сутнісного, вимагає безмежності розуму, можливої тільки у Бога, в Якому ці крайнощі тільки і можуть дотикатися та зливатися. У людині ж поєднується неоднорідні та протилежні субстанції – душа та тіло, тому вона у змозі пізнати до кінця тільки однорідні явища – тілесні чи духовні. Б. Паскаль зазначає, що ось чому «блаженні та тверді у переконанні ті, кому Бог дав віру через сердечне почуття; але тим, хто її не має, ми можемо її дати лише через розмірковування, поки Бог не дасть їм її через сердечне почуття, без чого віра залишається справою лише людською та безкорисною для спасіння душі» (*переклад автора*) [156, с.105]. Сердечне почуття, як унікальний засіб осягнення реальності «логікою почуттів», дає людині можливість проникнути у першопочаток буття, але при цьому залишає його у незнанні відносно усієї повноти світобудови.

відіграє «зведення розуму та серця», яке є надраціональною процедурою підготовки людської душі до сприйняття небесної благодаті. Михайло Псьолл та Григорій Палама розглядають серце як центр інтимно-містичного наближення до Бога. М. Псьолл говорить, що «зачавши (у серці своєму) слово (чи думку), без болю породила його (у ділах та поведінці твого життя). Тому що, таким чином, ти досконало зачнеш Бога (у твоєму серці), і підживиш його в умі, і ... ти будеш з розсудливістю володіти Словом, Яке стане мешкати у тобі, - сам Христос, Господь наш» (*переклад автора*) [166, с. 64-65]. Серце, стверджує Г. Палама, вище, ніж розум; відповідно, і споглядання серця вище за пізнання розуму та чуттєве пізнання. Філософ пише, що він і святу нашу віру вважав би певним переважаючим будь-яке почуття та будь-яке розуміння спогляданням нашого серця, оскільки «вона переважає усі розумові здібності нашої душі... і бачення, і розуміння сердечні вищі усіх розумових дій» (*переклад автора*) [155, с. 227-228].

Сила «серця» означає у Паскаля заперечення всесилля розуму [198]. Оскільки раціональні аргументи можуть лише підготувати людину до прийняття релігії, адже уся суть віри полягає у тому, що Бог досягається серцем, а не розумом. «Бог являється серцю, а не розуму» (*переклад автора*) [156, с. 189-190].

Філософська антропологія Г. Сковороди (роботи «Наркіс, чи Пізнай себе», «Початкові двері до християнської добронравності» тощо) спрямована на онтологічну екзистенціальність природи людини макрокосмосу світу. Людина органічно пов'язана із силами космосу, вона не просто тілесність серед інших матеріальних об'єктів, а особливий сутнісний світ, в якому центральне положення належить серцю як «живій струні», що пов'язує її з божественною сутністю. Тому пізнання себе як мети її життя, неможливе без пізнання загальних універсальних зв'язків з навколишнім світом природи і світом духу. Г. Сковорода зазначає, що «людина Божа, яка виділяє животворчі струмені та промені божества випускає, є сонце не по сонячному обличчю, але по світлу» (*переклад автора*) [179, с.124]. Серце дозволяє побачити світло Божественної істини, встановити чіткі моральні орієнтири у духовному світі. Воно безпосередньо бере участь у формуванні цілісності людини, де «розум та воля, і почуття, і совість, і прекрасне, і істинне... і увесь об'єм ума зливаються в одну живу єдність та ...відновлюється сутність особистість у її первозданній неділимості» (*переклад автора*) [179, с. 155]. Серце центрує усе життєве, позарозумне у надрозумному смислі, що обумовлене його особливим гносеологічним статусом (Бог – завжди у серці людини). Серце, як щось несвідоме, не є нижче по відношенню до свідомості; навпаки – воно вище і більш глибоке, як зосередження усього доброго та світлого. Думка людини в своєму світоусвідомленні рухається від серця – до розуміння людини – і світу.

Продовжуючи концептуальну лінію Г. Сковороди, П. Юркевич у своїх роботах («Серце і його значення у духовному житті людини за вченням Слова Божого», «Курс загальної педагогіки з додатками» тощо) наділяє серце онтологічним статусом. Воно є хранителем та носієм усіх тілесних сил, зосередження душевного та духовного життя людини. Дослідник зазначає, що «так у серці зачинається і народжується рішучість людини на ті чи інші вчинки; у ньому виникають різноманітні наміри та небажання; воно є місцеперебування волі та її бажань» [256, с. 69]. Аналізуючи тексти Священного

письма, які свідчать про високе призначення розсудливості (розуму) у духовному та моральному житті людини, філософ відзначає, що зосередженість усього життя людини полягало саме у серці, яке визначає духовний світ особистості, його психіку та метафізику¹⁵⁰. У серці людини лежить основа її унікальності, індивідуальності. У процесі пізнання, істина, «проникаючи» у серце, стає для людини благом, внутрішнім скарбом, до якого прагне уся його внутрішня міцність.

Метафізика «люблячого серця» М. Шелера – це спроба альтернативного бачення традиційного для європейської філософії розуміння Я як форми, що диктується спільністю та необхідністю, і призводить Его до втрати цілісності та неповторності [60]. Людина може істинно осягнути сутність предметів і буття особистості, виходячи із властивого кожному індивіду сокровенного центра, зосередження духу та душі – *серця*. Як пише М. Шеллер, «те, що ми називаємо «душею» (Gemüt) чи, образно кажучи, «серцем» людини, це не хаос сліпих станів почуттів. Душа сама є *розчленованим відображенням* космосу усього могутнього бути вартим любові»¹⁵¹ (*переклад автора*) [247, с. 358].

Людина – це, перш за все, *ordo amoris* – *порядок любові*, пізнаючи який, можна пізнати і людину. Як зазначає дослідник, «хто знає *ordo amoris* людини, той бачить його так глибоко, як тільки можливо, той

¹⁵⁰П. Юркевич стверджує, що найвірогідніші факти фізіології, що підтверджують зв'язок свідомого життя душі з діяльністю головного мозку, не знаходяться у суперечності з Біблейським вченням про серце як справжнє зосередження душевного життя. Більше того, душа як основа свідомих психічних явищ має своїм найближчим органом серце. Мислитель вважав, що хоча факти і свідчать про те, що свідоме життя душі знаходиться під впливом головного мозку, але почуття, що людина має про власне духовно-тілесне буття, відображається у його серці. «Тільки серце може виражати, виявляти та розуміти душевний стан, який за своєю духовністю та життєдіяльністю не піддаються абстрактному знанню розуму» (*переклад автора*) [256, с.69].

¹⁵¹Згідно з М. Шелером, людина – не суб'єкт розуму чи розумної волі. Вона, перш за все, *ens amans* (істота любляча) – конкретна та кінцева суб'єктивність, яка існує у локальному ціннісному світі, що визначає і можливу структуру світу взагалі, і тільки потім - *ens cogitans* (істота, що пізнає) та *ens volens* (істота вольова). «Раніше, ніж *ens cogitans* чи *ens volens*, людина є *ens amans*, сила її любові устанавлює межі повноти, функціональної специфіки, сили її можливого духу та можливої для неї широти контакту з універсумом. Їй сутнісно доступна лише частина усього, що може бути любим... Ця частина визначається ціннісними якостями та ціннісними модульностями, які людина може досягнути» (*переклад автора*) [247, с. 352–353].

за усім емпіричною різноманітністю та складністю бачить завжди прості основні риси її *душевного складу*, який куди більш заслуговує називатися серцевиною людини як істоти духовної, ніж пізнання та воління. Хто знає *ordo amoris*, той володіє духовною схемою, тим першоджерелом, який таємно живить усе, що виходить із цієї людини» (*переклад автора*) [247, с.342]. Завдяки інтенціальним емоційним актам (споглядання, переживання), серед яких любов є найбільш плідною, людина прилучається до трансцендентних цінностей. Любов, що живе у серці, відкриває початок, який з'єднує людину з трансцендентними цінностями і з самим Богом, Божественне начало від самого початку присутнє у самому серці. На думку дослідника, «у серця свої доводи, ... про які розум нічого не знає і ніколи нічого знати не здатний» (*переклад автора*) [247, с.359]. Це й дозволяє людині долати самовідчуження та отримати початковий смисл буття, який відкривається їй в процесі осягнення досвіду *ordo amoris*.

Відносини Я і Ти як метафізику «сердечного відношення», діалог – основу людського існування досліджує у своїх роботах М. Бубер. Він зазначає, що людське починається лише у звернутості до людей як до особистостей. «Тільки співучасть у бутті інших живих істот виявляє смисл у основі власного буття» (*переклад автора*) [56, с.221]. Мета такого зв'язку полягає у «сердечному» контакті з Ти, бо тільки через такий контакт можна вловити «дихання вічного життя» Ти, любов. «Любов є відповідальність Я за Ти: у ній присутнє те, чого не може бути ні у якому почутті – рівність усіх люблячих» (*переклад автора*) [57, с.23-24].

Набувши «сердечний» зв'язок, причетний до реальності, буття, яке цілком не міститься ні в ньому, ні поза ним. Уся реальність – це дія, в якій я беру участь без того, щоб пристосуватися до неї. Там, де немає участі, немає і повноти реальності. Участь найбільш повна там, де більш безпосередній контакт Я та Ти¹⁵². Відносини між людиною та Богом – це і є відношення Я-Ти. Бог – не об'єкт віри чи доведення,

¹⁵²Хоча індивідуальність задана своєю несхожістю, особистість конститується лише ставленням з іншими особистостями. «Особлива сутність людини прямо пізнається лише в живому відношенні. Я і Ти є в нашому світі лише тому, що є люди, до того ж, Я виникає лише з відношення до Ти» [57, с.232]. На відміну від М. Шелера, який розуміє людини як відособленість, що знаходиться у відношенні з самою собою і Богом, М. Бубер наполягає на тому, що саме Ти робить моє Я. Реальність стає людяною, «сердечною» лише в діалозі. Ти не є об'єкт, ти - завжди суб'єкт, тому суб'єкт Ти з'єднується з суб'єктом Я.

а співрозмовник. Бог є «вічне Ти», тому наше життя повинне стати «бесідою з Богом», а повсякденне існування – ареною для діалогу. Тільки «у вічному Ти» досягають повноти усі можливі відносини у світі. Можна говорити з Богом, але не можна про Бога розмірковувати. «Тим самим... отримують інший, новий вигляд безпосередні відносини до Бога. Цю безпосередність можна порівняти з безпосередністю відношення до коханої людини» (*переклад автора*) [56, с.314].

Пізнання серця і є досвід продуктивної творчої співпричетності, єднання, що реалізує себе у акті любові. Б. Вишеславцев відзначає, що велике пізнання є дитя великої любові. «Нестворена краса, світ Божий, небесна гармонія – сприймаються «серцем», воно начебто чує «гармонію небесних сфер»» (*переклад автора*) [67]. *Пізнання серця це досвід любові до ближнього, потреба з'єднатися з ним у його унікальності, його Дарі – тих сутнісних силах, що створюють нашу людську індивідуальність та неповторність, і разом з тим, об'єднують нас.*

Пізнання серця унікальне тим, що робить нас одним цілим, але не розчиняє мене у Іншому, а, навпаки, наповнює, розкриває потенціал один одного. Пізнаю, тобто стикаюся, розумію, відкриваю серце, щоб прийняти унікальність Іншого і, таким чином, відкрити себе для себе. «Серце є центр любові, а любов є вираженням глибокої сутності особистості. Ми любимо не розумом..., а серцем. І навіть цей самий розум... ми любимо серцем. Ми повинні усім серцем віддаватися тому, у чому ми бажаємо досягати чогось. Цінності, скарби духу, ми сприймаємо серцем: «де скарб ваш, там і серце наше». Особистість, зрештою, визначається тим, що вона любить, і що ненавидить. Глибокий центр особистості є любов, Ерос, тобто прагнення, тяжіння, порив, не стояння на місці, не квієтизм, не холодне інтелектуальне споглядання» (*переклад автора*) [67].

Даний аспект пізнання як установки на єднання, буття відображає активну природу останнього, оскільки пізнання – це не просто відкриття нового знання, це перетворення останнього у модус відносин продуктивної спів-буттєвості, досвід *комунітас*, «спілкування любові» (за термінологією А. Хомякова). Знати, значить бути здатними вийти за межі егоїстичної пасивності, відкрити сутність не для того, щоб володіти знанням і, таким чином, використовувати його заради домінування над Іншим. Знати, щоб стати співучасником – рівною, унікальною, відкритою частиною Цілого – сім'ї, спільності,

суспільства, світу в цілому. Прогрес сердечного пізнання – це сама по собі внутрішньо детермінативна мотивація спільності. Оскільки сам по собі орієнтований на перспективу спів-буття, що базується не на прагненні підкорювати, експлуатувати оточуючий мене світ, а прагненні *відкрити його для себе, пізнати свою участь у ньому, тобто проникнути у сутність нашого спів-буття*. І тут важливо розуміти, *що істинне, сердечне пізнання починається із руйнування ілюзій*¹⁵³. Воно функціональне, оскільки бере участь у процесі формування продуктивного мислення. Як зазначає Е. Фромм, «знання починається з усвідомлення оманливості наших звичайних чуттєвих сприйнятів у тому смислі, що наше уявлення про фізичну реальність не відповідає «істинній реальності» і, головним чином, у тому сенсі, що більшість людей живуть наче у півсні, перебуваючи у незнанні відносно того, що більша частина усього, що вони сприймають за істину чи вважають самоочевидним, усього лише ілюзія, породжена сугестивним впливом соціального середовища, у якому вони живуть» (*переклад автора*) [228].

Знання, закладене пізнанням істини, любові, робить безглуздими ілюзії. Відпадає необхідність перебільшувати значення іншої людини чи свою власну значимість, оскільки ти отримуєш здатність приймати себе, оточуючих людей та світ в цілому такими, які вони є насправді. Ти не оцінюєш, не засуджуєш, а бачиш саму сутність того, що відбувається. Справжня суть пізнання, як акту любові, таким чином, дозволяє подолати обмеженість свого існування і у той же час відчути себе носієм активних життєвих сил. «Головною при цьому є особлива

¹⁵³«Будда, Просвітлений, закликає людей пробудитися і звільнитися від ілюзорного уявлення, що начебто володіння речами веде до щастя. Іудейські пророки закликають людей прокинутися від сну і усвідомити, що ідоли, яким вони поклоняються, є їхніми власними творіннями, що вони ілюзорні. Ісус говорить: «істина зробить вас вільними!»...Згідно з Марксом, людина повинна знищити ілюзії, щоб створити такі умови, за яких ілюзії стануть непотрібними. Фрейдівська концепція самопізнання основана на ідеї руйнування ілюзій («раціоналізації») з метою усвідомлення неусвідомленої реальності. Усіх цих мислителів хвилювало питання спасіння людства; усі вони піддавали критиці прийнятій суспільством стереотипи мислення. Для них мета знання – не достовірність «абсолютної істини», з якої людина відчуває себе у безпеці. А процес самоствердження людського розуму. Незнання для тих, хто знає, подібне знанню, оскільки і те, і інше є частиною процесу пізнання, хоча незнання у цьому випадку не тотожне невігластву бездумних. Оптимальне знання за принципом буття – це знати глибше, а за принципом володіння – мати більше знань» (*переклад автора*) [228].

властивість любові, а не її об'єкт. Любов полягає у переживанні єднання. У акті любові Я єдиний з усіма, але залишаюся при цьому самим собою – неповторною, окремою, обмеженою, смертною людською істотою. Саме ця єдність полярних протилежностей – окремоті та єднання – є джерелом, що дає життя любові, відроджує її» (*переклад автора*) [229, с. 42]. Істинне, буттєве пізнання серця, на відміну від раціонального дефіцієнтного пізнання, не передбачає оволодіння знанням, зведенням його в культ, сакралізацію, що детермінує розділення на обраних та профанів. Навпаки, воно орієнтоване на доступність, відкритість, необхідність поділитися, оскільки воно складає фундаментальну умову продуктивної реалізації людини і її відносин з навколишнім світом¹⁵⁴. Інакше кажучи, *сердечне буттєве пізнання – це, перш за все, внутрішня установка на єднання, спільність, орієнтацію на потребу в Іншому, яка формує цільне знання – цілісну картину світу, що трансформується у досвід продуктивної спів-буттєвості*¹⁵⁵.

¹⁵⁴Необхідність повернення «серцю» та «розуму» їхнього істинного смислу та призначення, згідно з яким «сердечне пізнання» передує та визначає пізнання «раціонально-розумове», підкреслюють у своїх роботах І. Кіреєвський («Про характер просвіти Європи і про його відношення до просвіти Росії», «Про необхідність і можливість нових начал для філософії» тощо), О. Хомяков («Про старе та нове», «Про суспільне виховання у Росії») та інші. Відірване від «сердечного прагнення», абстрактне раціональне мислення приносить у жертву «зовнішній» людині людину «внутрішню», духовність – матеріальності. Із «абстрактного розуму», зазнав І. Кіреєвський, неможна отримати ні істинної віри, ні совісті, ні любові. У розумінні духовного рівня, «безбожному вільнодумстві» бачили мислителі кризовий стан епохи, виходом із якого могло стати тільки духовно-моральне відродження через метафізику серця, без якої немає і «вищого гнозису».

¹⁵⁵У роботі «Філософські начала цільного знання» В. Соловйов ілюструє ситуацію, в якій реалізація принципу «цілісності» - гармонізацію усіх здатностей людини та змісту світу у Єдине – не може обійтися без сердечного гнозису. Оскільки філософія повинна перестати бути «абстрактним знанням» у смислі виключно теоретичного пізнання та поширитися на сфери «знання життєвого», «прикладні дисципліни», надаючи своєму баченню цілісність на основі синтезу «вільно-розумного мислення» та «вічного змісту християнської віри». Втіленням принципу «цілісності» повинна стати єдність інтелектуальних, емоційних та творчих рухів, завдяки живому та справжньому спілкуванню людини з Абсолютом через «сердечне споглядання». За В. Соловйовим, коли воля та розум людей вступають у спілкування з вічно та істинно сущим, тільки тоді отримують своє позитивне значення і ціну усі конкретні форми і елементи життя та знання, усі вони будуть необхідними органами одного цільного життя [190].

3.3 Простір *communitas*: топос народження общинної спів-буттєвості

Сім'я - це суспільство в мініатюрі, від цілісності якого залежить безпека всього великого людського суспільства.
Ф. Адлер

Як відзначає Б. Вишеславцев у своїй роботі «Значення серця в релігії», містичне осягнення «скарбу премудрості та ведення» (*θησαντροί της σοφίας και γωσεις αποκρυφού*) не досягається індивідуально, у гордій ізоляції філософського розуму. Лише соборно, ««серцями, з'єднаними у любові», з'єднаними для осягнення таємниць, для шукання скарбів премудрості, з'єднаними Еросом Софії, відкривається Божественна істина» (*переклад автора*) [67]. Як уже відзначалось, *буттєве пізнання, пізнання серця* не має нічого спільного з жадібною тотальною установкою на накопичення знань, володіння ними з метою використання. Воно стає можливим тільки тоді, коли я можу переступати межі власної корисливості, бажання «мати» для себе, експлуатувати у своїх інтересах, і відчуті потребу в Іншому: розкритті його унікальність, цінність, творчий потенціал. У цій потребі я можу знати, наприклад, що людина роздратована, навіть якщо вона і не виявляє це відкрито; але я можу знати її ще більш глибоко: я можу знати причину її роздратування – вона стривожена та занепокоєна, відчуває себе самотньою. Тоді я знаю, що її роздратування – це вияв чогось більш глибинного, і я дивлюсь на неї з позиції любові, як на страдника, а не як на того, хто викликає у мене негативні емоції. *Я приймаю її* – пізнаю її переживання, відчуваю її біль, щоб допомогти, із любові до неї. Таке пізнання є торкання, співпереживання, співучасть у житті людини, що транслюється у досвід переживання нашої єдності з нею. Таке знання як елемент любові проникає в саму суть природи людини, наповнюючи нас, і відкриваючи перспективу виходу за межі власного Его, у простір нашого спів-буття.

Досліджуючи генезис спів-буттєвості, ми вже зверталися до семантичного аналізу поняття «*спільнота*» (від грецьк. *κοινωνία* – *співучасть, співпричетність, прилучення, спільна справа, спілкування, зв'язок* (у тому числі і шлюбний)), вихідною топологічною структурою

якого спочатку виступала *сім'я* (грецьк. *οικογένεια* – *сімейство, коліно, рід*). Історія лінгвістики дозволяє визначити, що збиральне ім'я «*сѣмья*» (від давньо-індоевропейського кореня *kei*) – буквально означає «те, що знаходиться у спільному стані» («у одному житлі»). У споріднених мовах суфіксальне утворення з цим коренем означають «*домашнє вогнище*», «*родина*», а у давньослов'янській (а потім і у давньоруській) *сѣмья* визначається, як об'єднання усіх членів, що спільно проживають та ведуть спільне господарство (включаючи членів роду та інших домочадців (челядь)). Таке змістовне значення поняття вказує на особливий характер сімейної комунікації, що реалізується в установці «бути»: орієнтації на єднання, що розкриває свій потенціал у потребі одного в одному – *прийнятті, пізнанні Іншого*. Останнє і зароджує орієнтацію на *духовну спільність* (общинність)¹⁵⁶, *тісну глибинну зв'язність* (установок та цілей розвитку, об'єктивовану у спільній організації життєдіяльності), *формує досвід спів-буттєвості*. Саме такий характер відносин, що організується у межах сакральності культурної традиції, і розумівся традиційно як *сім'я* – *κοινωνία*¹⁵⁷ – *духовний союз*. Це «об'єднання членів роду, що живуть спільно та характеризуються близькими відносинами, наявністю взаємних прав та зобов'язань» (*переклад*

¹⁵⁶Корні понять «общинність», «община» знаходимо у праслов'янській формі прикметника спільний – *общий* - *объѣо* - «те, що навколо», «щось спільне, що стосується усіх» ((давньогрецьк. *κοινόςπᾶς*), чеськ. *obec* «община, поселення, суспільство») [211]. Корінь слова той же, що і у прийменника-префікса *ob* - «коло, навколо, близько». Останній був представлений у декількох фонетичних варіантах. У слові *община* – це форма *объ*, тобто те, що належало усьому роду, усім родичам та представляло спільну цінність. Поєднання суфікса *-ti-* та кореня дало форму *obъti* – «*щось кругле*», тобто розташовані по колу житла давніх слов'ян [211].

Збірне поняття «община» (*объчина*), *спільнота* традиційно включало ще низку значень: 1) «спілкування чи наявність чогось спільного; єднання, поєднання», 2) «суспільство, суспільно група, об'єднана якимись інтересами, союз», 3) «монастирське співжиття», 4) «спільне майно» (*объчина*). Так для позначення спільності майна у Новгородському літописі це слово вживається у записях 1348 року, коли (з другої половини XIV ст.) почалися зміни суспільного порядку, які потягли за собою розвиток общинного, спільнотного господарства. Це слово часто зустрічалося у законодавчих актах, для яких важливо указати не на те, що належить до однієї сім'ї чи одному роду, а на те, що є спільним володінням згідно з круговою порукою.

¹⁵⁷Детально історію слова «сім'я» вивчав Б. Ларін, його реконструкція достатньо переконливо показує поступову зміну смислу слова «сім'я» у зв'язку із змінами характеру соціальних відносин [123].

автора) [115, с.40], де основною умовою відносин виступає орієнтація на Іншого, прагнення до єднання, прийняття ближнього. У силу цього, саме сім'я (коліно, рід) виступає вихідною моделлю спільнотних (общинних) відносин¹⁵⁸, «мікромоделлю суспільства у цілому, визначаючи протягом багатьох століть спільний напрямок розвитку макросоціальних систем, забезпечуючи їхнє духовне та фізичне відтворення»¹⁵⁹ (переклад автора) [116, с.5].

Як зазначає С. Франк, сім'я – це первинна та основна форма внутрішньої, органічної єдності, «соборності», що лежить в основі усякого людського спілкування, усякого людського об'єднання, може мати різні форми та сторони, де вона діє, як внутрішнє об'єднуюче начало... Соціальний атомізм забуває той простий та універсальний космічний факт, що людина взагалі існує лише через фізіологічний зв'язок з іншими людьми. Що людина є не просто людина, а саме чоловік та жінка, – як сказано в Біблії: «Чоловіка та жінку створив їх» (Бут., I, 27) – і що людина є дитя своїх батьків, плід їх з'єднання – цей самоочевидний і разом з тим таємничий факт є свідомством того вічного космічного кругообігу, тої космічної соборності, яка лежить в основі навіть нашого фізичного буття, незважаючи на роздільність нашого тілесного існування...Із цієї внутрішньої єдності людей, як із коріння, виростає перша їхня духовно-соборна єдність сім'ї, цієї вічної основи усякого суспільства. Як би антропологи та етнографи не уявляли собі перших, примітивних форм сім'ї, залишається беззаперечним, що сім'я від початку людської культури і до наших днів є основний осередок, із якого складається суспільство, і де зберігається та передається із покоління у покоління внутрішня,

¹⁵⁸Про роль сім'ї говорили ще філософи доби Античності. Сократ, Платон та Аристотель, аналізуючи питання можливості суспільства, у якості його елементарного соціального об'єднання розглядають саме сім'ю. Саме античне розуміння суспільства включало тільки такі форми взаємин, у яких були присутні спільність, союз, спільна діяльність. Тому сім'я як об'єднання, в основі якого лежать тісні емоційні зв'язки, й вважалась суспільством, заснованим на обопільному договорі. Сімейна ж любов, яка проявляється у відносинах між її членами, називалась «соціальною» любов'ю.

¹⁵⁹У давнину місце осілої общини займала рухома у географічному відношенні, але яскраво окреслена та зімкнута у генеалогічному відношенні соціальна одиниця: спочатку – коліно (євр. שבט), а зі зростанням племені – рід (євр. ריב). Внутрішня організація коліна була основана за принципом патріархальної сім'ї. Протягом часу із коліна виділяються самостійні роди, із яких пізніше організуються племена – внутрішньо організовані, централізовані структурні одиниці.

духовно-культурна єдність історичного життя» (переклад автора) [219].

У якості середовища формування унікального досвіду *communitas*, сім'я виступає іманентним простором реалізації потенціалу буттєвого пізнання – сердечного спілкування дітей одного Бога-Отця¹⁶⁰, справжньої комунікації (за термінологією К. Ясперса). Сакральність сімейної комунікації розкриває себе у екзистенції її народження, умовах розгортання потенцій сім'ї, основою якої виступає любов – *безкорисна потреба один в одному*, що розкриває свій потенціал у буттєвому прагненні пізнати. У зв'язку з цим, цілком символічно, що стосунки між чоловіком та дружиною у сім'ї, так само, як і акт з'єднання з Духом Божим, у Біблії визначаються саме поняттям «пізнавати»: «Адамъ же позна ѡбъ жиу ѡвоу, и зчѣнши роди Ванна и рече: стижажу челоуѡкъа Бѡгомъ» [30 (Бут., 4:1)]¹⁶¹.

У заснованій на принципах християнства сім'ї, любов, прийняття є єдиним смислом та основою духовного союзу: «Сего ради остави челоуѡкъа отца ѡвоу и матерь, и прилепится къ жинѡ ѡвоу, и будутъ двѡ къ плоть едину. Тайна сия велика єсть: азъ же глаголю ко Христу и ко цѣркову» [30 (Еф. 5:32)]. Заради та завдяки їй сім'я стає можливою, оскільки саме любов як найбільш міцне творче прагнення людини¹⁶², закладене в її екзистенціальну природу, здатна відтворити гармонійну співбуттєвість відносин, що розкривають потенціал один одного. Потреба в любові, прийнятті, створює те єдине сприятливе середовище¹⁶³, в

¹⁶⁰«Середовище» (від праслов. serdy, serda - «середина, серцевина», похідне від грецького καρδία δένδρον, κήρ (із *kērd), готського hairto – «серце» [211].

¹⁶¹ Див. також: «И утренняя зора, и поклонения Господу, и дошла плоть скончи. И видѣ Евлана къ долу ѡвоу и Армавѣи и позна Евлана жиу ѡвоу Анну: и поманѣ ю Господу, и зачатъ» [30 (1Цар 1:19; 3Цар 1:4)].

¹⁶²Принцип єднання закладений в саму етимологію понять «чоловік» («муж») та «дружина» («жена»). Так, Адам назвав Єву - «іша» (дружина) – жіночим родом єврейського слова «ish» - (чоловік). На рівні людського організму єднання проявляється у взаємозв'язку та співпричетності (а не рівноправ'ї) внутрішніх органів. На рівні відносин примушує триматися разом членів людського роду, клану, сім'ї, суспільства.

¹⁶³Говорячи про сприятливість сімейного середовища, сучасні дослідники виділяють такі її характеристики, як згуртованість, можливість всебічного розвитку особистості кожного її члена, доброзичливість членів сім'ї, почуття захищеності та емоційної задоволеності, високий рівень ідентифікації з усією своєю сім'єю, відповідальність. Важливими показниками сприятливості сімейних

якому людина здатна навчитися безкорисно ставитися до ближнього, ділитися собою, трудитися над відносинами заради Іншого – формує *досвід communitas*.

Потенціал потреби людини у любові наділений величезними творчими можливостями, здатними об'єднати два егоїстичних світи в монолітний духовний союз, трансформувати фрагментовані сприйняття реальності в одне Ціле – гармонійне спів-буття. Справжня любов, на думку Г. Марселя, перетворює чужу людину, яка спочатку сприймалася як «Він», як об'єкт зовнішніх відносин, в «Ти», друге «Я» люблячого. «Я» та «Ти» утворюють єдність, в якій розчиняється протилежність внутрішнього та зовнішнього. Як для віруючої людини Божественна Присутність є вище «Ти», з яким вона знаходиться у постійній та актуальній єдності, так для люблячого «Він» (Вона) є стимулом милосердя (*cbarite*), гарантії допомоги та захисту. Як здатність допомогти, милосердя являє собою вищу межу реалізації здатності до любові¹⁶⁴ [136].

Потреба у Іншому перетворює та наділяє особистість Божественною творчою іскрою. Вона вдихає життя, звертає наші

відносин, її духовного здоров'я, є також прагнення її членів проводити вільний час разом, розмовляти на цікаві для усіх теми, спільно займатися побутом, підтримувати один одного, відчувати відповідальність за свою роль у сім'ї, довіру, чесність, та відкритість у відносинах, прийняття особливостей і унікальності один одного. Такий характер відносин сприяє гармонії, зниженню гостроти виникаючих конфліктів, зняттю стресових станів, формуванню адекватної соціальної позиції та реалізації особистісного потенціалу кожного члена сім'ї [172, с. 11]. У сім'ї, де основою відносин є любов, кожний її член відноситься до останніх з трепетом, повагою та довірою, готовністю допомогти, а до батьків – ще і з повагою.

¹⁶⁴Онтологічна сутність християнського шлюбу є модус земної реалізації єднання людини з Богом. Бог виступає як «Ти» по відношенню до усякої істоти, яка звернулася до Нього. Це – абсолютна доступність та відкритість. Антиподом відносин любові є егоцентрична модель відносин людини повністю зайнятої собою. На думку Г. Марселя, вийти із стану зайнятості собою, означає перестати бути занятим якимось певним предметом, відволіктися від усього, що розглядається як об'єкт володіння. Але тут людину, душа якої позбавлена інтуїції Присутності, підстерігає відчуття туги та безвиході, на яке вказує С. К'єркегор та М. Хайдеггер, оскільки у цьому стані ще не міститься саморефлексії, і для замкнутої у собі людини воно є тупиковим. Таке песимістичне світосприйняття є фундаментальною відсутністю благодаті непросвітленого суб'єкта, оскільки онтологічна структура світу дає місце надії, яка народжується у прагненні людини до спасіння, свободи. Надія на спасіння відкриває людині двері із світу володіння у світ аутентичного буття, вириваючи її із усіх різновидів несвободи.

обличчя один до одного, закликає пізнавати, відкривати, стикатися. У любові, спотворене егоїзмом, відірване Я поступово трансформується в Ми, зароджуючи віру в Нас. Вона зцілює зранену душу, виводить особистісний потенціал за межі форми, матерії, відкриває перспективу нашого спільного руху – шлях пізнання любові. Керуючись потребою один в одному, ми пізнаємо себе, пізнаємо любов, життя, у їх різноманітних гранях та проявах. Ми відкриваємо для себе біль і переживання ближнього, його радість та натхнення, його потреби та прагнення, стаємо частиною цього невідомого світу. Але найважливіше, ми позбавляємося ілюзій, відкриваємо себе реального, сутнісного, вчимося ділитися собою, своїми переживаннями, почуттями, біллю та радістю і, таким чином, стаємо одним Цілим, гранями монолітного кристалу любові.

Ми вчимося безкорисно відкриватися, довіряти світу. «Таємниця любові до людини починається у той момент, коли ми дивимося на неї без бажання володіти нею, привласнювати, владарювати, скористатися якимось способом її особистістю. Коли ми бачимо людину очима любові, то приймаємо її такою, якою вона є. Вона кохана нами не за соціальне положення, гроші, зовнішні дані, а просто тому, що вона – людина, і вона прекрасна. Тому *любов – це, перш за все, безкорисливі відносини, відносини взаємної свободи та прийняття, творчого труда та пізнання, відносини, у яких потрібно вміти давати і отримувати, любити та бути любимим. І у цьому закладений її перетворюючий потенціал цілісності, єднання*» (переклад автора) [42, с. 73-74]. У сім'ї, заснованій на любові, людина здатна перетворитися, долаючи власний егоїзм, пізнаючи себе та навколишній світ, вона вчиться творити цілісність. Тому сім'я є той досвід любові, топос сердечного пізнання, яке закладається у сумісному духовному труді над єднанням, що відкриває особистості усе багатство та унікальність людських відносин.

Задоволення потреби у пізнанні серця є суть сімейної комунікації. Така єдність, цілісність, любов, які доступні сім'ї, не відкриті жодному соціальному інституту. Саме тому сімейна комунікація безпосередньо бере участь у вирішенні проблеми цілісності (як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях), головною умовою якої є взаємна любов: «*любите друзів друзів: ікоже возлюбиха вы, да и вы любите их*» [30 (Іоан. 13:34)]. *Комунікація любові – це спілкування люблячих сердець.* Люблячий живе не собою і не для себе, а для тих,

кого любить: його почуття та думки присвячені їм, в цьому він себе реалізує. Тут усі рівні, але не тотожні, оскільки кожен має різну відповідальність, різні статуси та завдання. Сім'я – це мікросвіт, в якому закладені принципи світобудови. Те, яким буде результат цього спільного труда, залежить від щирого відношення, потреби участі кожного у цьому творчому проекті.

У якості джерела розвитку цілісності спів-буття, середовища осягнення законів та принципів гармонійної взаємодії людини з навколишнім світом, сім'я виступає топосом народження та перетворення особистості в, перш за все, духовному плані. Тут вона входить у світ в новій якості, отримує перспективу єднання з Господом. Тільки у сім'ї, її християнському значенні, пізнання себе, отримання цілісності зі світом є умовою союзу, в якому зароджується нове життя. Лише тут людина здатна пізнати життя, входячи у нього через іншу особистість. Це пізнання відкривається у спілкуванні люблячих сердець, що формує соборність та єдність нашого спів-буття. Як відзначає у зв'язку з цим протоієрей Г. Каледа, «людина, згідно з апостолом Павлом, складається із тіла, душі та духу. Проникновений зв'язок усіх трьох частин людської сутності з іншими можливий лише у християнському шлюбі, який надає відносинам чоловіка та дружини винятковий характер, який не можна порівняти з іншими відносинами між людьми. Тільки їх апостол Павло порівнює з відносинами Христа та Церкви [30 (Еф 5:23-24)]. З другом – духовні, душевні та ділові контакти, з блудницею та блудником – тільки тілесні. Чи можуть бути духовними відносини між людьми, якщо заперечується існування духа та душі, якщо стверджується, що людина складається тільки із одного тіла? Можуть, оскільки дух існує незалежно від того, чи приймаємо його або не приймаємо, проте вони будуть нерозвинутими, неусвідомленими та іноді сильно спотвореними. Християнські відносини чоловіка та дружини троїнні: тілесні, душевні та духовні, що і робить їх постійними та нерозірваними» (*переклад автора*) [107, с.166].

Мова йде про екзистенціальну духовну суть сім'ї, чие значення у сучасному світі все більше спотворюється, нівелюється, реіфікується у форми контрактних партнерських відносин. У цій ситуації, умова сімейної комунікації – потреба один в одному, в любові, прийняття, спотворюються тотальним бажанням «мати» – використовувати наші відносини заради особистих інтересів (в

якості матеріальної компенсації, способу підвищення власного статусу, вирішення житлових питань тощо). Внаслідок цього, сімейна комунікація перетворюється у форму, позбавляється душі та духу, трансформуючись в утилітарні відносини плоті. Однак незаповнене суттю, пусте, мертво не здатне жити. Простір любові – це духовне, а отже творче середовище пізнання, труда над собою, подолання власної самотності, заради народження нового образу, заради перетворення Я в Ми. Це обопільне прагнення «бути», яке збагачує та формує простір єднання – досвід *communitas*. Сім'я – це таїнство безкорисливого спілкування, *осягнути яке можна лише на шляху пізнання себе*.

Розширення досвіду комунітас, принципів сімейної комунікації, унікальної духовної зв'язності, поширюючись далі, на суспільство, яке страждає кризою індивідуалізму та роз'єднаності, здатне зцілити його. У зв'язку з цим, французький філософ О.Конт, розвиваючи у свій час наробки Аристотеля, називав сім'ю «природним началом суспільства, вихідною клітинкою соціальності. Це вічна школа суспільності»¹⁶⁵, соціальний осередок альтруїстичних соціальних почуттів, завдяки яким суспільний консенсус піднімається до рівня усвідомленої солідарності його членів. У сім'ї знаходиться зародок властивостей соціального організму, оскільки вона характеризується найвищим ступенем *згуртованості та консенсусу*. Саме тут виникає найбільш тісний взаємозв'язок елементів та забезпечується їхнє перетворення у гармонію, тобто в узгоджену дію спільно» (*переклад автора*) [193, с.83-84]. У межах сім'ї, підкреслює дослідник, підтримується почуття згуртованості, яке поступово, поширюючись на усе більше коло людей – на рід, з роду на суспільство (як спільноту сучасників), із суспільства – на усе людство, включаючи не тільки сучасників, але й попередників та майбутнє покоління, забезпечує основу соціальної стійкості. Всюди тут у якості «субстанції» людської солідарності

¹⁶⁵Сім'ю О Конт вважає єдиною школою, доступною всім, у межах якої люди можуть вчитися безкорисливості та звикати до почуттів та поведінки, властивим соціальним відносинам. Тут індивідуум навчається виходити за межі самого себе, жити в інших, підкорюючись в той же час своїм найбільш енергійним інстинктам. «Сімейні відносини можуть бути відносинами рівності (між братами), поваги (між дітьми та батьками), доброти (між батьками та дітьми), складними відносинами влади та підкорення (між чоловіком та дружиною). У сім'ї люди набувають досвід історичної спадкоємності та навчаються (що слугує умовою культури) передавати від покоління до покоління матеріальні капітали та інтелектуальне майно» (*переклад автора*) [72, с. 306].

виступають альтруїстські почуття («сімейного» походження) [105, с.89]. Не дивує, у зв'язку з цим, що створюючи в епоху становлення раціоналізованої соціальності свій проект суспільства, О. Конт відводив сім'ї вирішальну роль, підкреслюючи її значення як для формування людини (її чуттєвості, духовності), так і для розвитку самого суспільства, підтримки його порядку, оскільки тільки у сім'ї людський індивідуалізм, самолюбство мають шанс подолання, тільки тут основою самої сім'ї є умова обопільної потреби у єднанні, один в одному. Тільки у середовищі любові мовою спілкування є серце, що відчуває, розуміє, турбує, серце щире, здатне до прийняття та єднання. Тому зникнення потреби або її спотворення (корисливість) веде до зникнення духовного феномену сім'ї¹⁶⁶.

Інакше кажучи, саме у межах сімейної комунікації, власне, створюється досвід, здатний розкрити у соціальних відносинах потенціал єднання, причетності, конструювання цілісних соціальних відносин¹⁶⁷. Виходячи із фізичних меж сім'ї як первинного середовища відносин, людина зберігає орієнтацію на цінність спільнотних зв'язків, тобто *досвід комунітас*, що об'єднує її з родом, кланом, общиною, етносом, сприяє формуванню нових форм зв'язності. Вона транслює *принципи сімейної комунікації*, закріплені в індивідуальному досвіді, на оточуючі її відносини, підтримуючи таким чином їх функціональність. Таким чином, беручи участь у конструюванні, відтворенні соціальних відносин, вона керується тими принципами, в яких орієнтація та співучасть, єднання, пізнання, тобто досвід любові,

¹⁶⁶За словами Сен-Екзюпері, у кожній людині потрібно бачити посланця Божого на землі. Це відчуття повинно відображати відносини в сім'ї. Так, відома біблійна заповідь «дружина хай боїться свого чоловіка» [30 (Еф 5:33)], примітивізована сучасною лінгвістичною практикою, насправді значить - боятися образити, засмугити, тобто завдати біль, розчарування, що породжує увагу до люблячого, зберігає наші відносини.

¹⁶⁷Говорячи про значення середовища, важливо розуміти, що мова йде не просто про необхідність його наявності, а про можливість створити умови для формування цілісної особистості, продуктивної соціальної комунікації, тобто орієнтованої на спів-буттєвість, реалізацію індивідуального потенціалу, що має необхідний соціальний досвід та знання відносно принципів та умов людської зв'язності. Іншими словами, *тільки середовище, яке задовольняє потребу людини у єднанні, підтримує та розвиває її прагнення до причетності, відкриваючи їй об'єктивні знання про соціальне життя (тобто, яке формує культуру особистості) та дозволяє формувати творчий індивідуальний досвід, здатне бути сприятливим.*

є базовим. Сама того не усвідомлюючи, вона на правах повноцінного учасника відтворює модель сімейної комунікації, що найбільш повно реалізує себе у таких общинних об'єднаннях, як рід, клан, етнічна група, професійні колективи, церква. Так запускається механізм конструювання цілісних суспільних відносин [42]. Інакше кажучи, одним з основних завдань інституту сім'ї, є формування необхідних умов для реалізації потенціалу єднання, розвитку прагнення до спільності, установки «бути».

Отже, унікальність сімейних відносин полягає у тому, що саме тут запускається механізм формування індивідуальної та соціальної цілісності – *досвід комунітас* – прагнення до гармонійного співбуття, досвід причетності, що *формується у межах сімейних відносин*, на основі *трансляції об'єктивних соціальних знань, що передаються культурною традицією суспільства та відображають основні принципи розвитку гармонійних людських відносин*. Дані умови (які потребують свого детального розкриття) відповідають за реалізацію фундаментальних аспектів общинної соціальності, що працюють на відтворення соціальної цілісності, порядку. Інакше кажучи, *прагнення до єднання, що виявляється у межах сімейної комунікації, формує модель зв'язності, основою якої виступає досвід communitas, спрямований на відтворення, підтримку зв'язків із Цілим*. Розкриваючись у цих гармонійних умовах, *принципи спільності (досвід коммунітас)*, зберігаються культурною традицією в якості смислів, цінностей, патернів общинних відносин, де прагнення до єднання, Ми, первинне, де егоїстичні інтереси поступаються благу та гармонії Цілого. Саме у цій ситуації продукується модель *соціальної цілісності*: мікросвіт трансформується у макросвіт, і навпаки. Таким чином, роль та значення сімейних відносин, реалізація принципів та умов даної комунікації, виступають вихідною умовою формування феномену спільності – продуктивної комунікації, спрямованою на вирішення проблеми соціальної цілісності.

3.4 Мова communitas

*...де двоє чи троє зібрані в ім'я Моє, там Я посеред них
(Мф. 18:20)*

Комунікація *communitas-сім'ї* є, перш за все, *сердечне спілкування*,

простір обопільного пізнання та розкриття один одного. У цьому духовному союзі мовою єднання виступає радість осягнення, відкриття Дару. Цей потенціал сердечного пізнання найбільш ілюстративно проявляється у пізнанні дитини, чиє прагнення доторкнутися, відкрити для себе навколишній світ, ще не спотворене формалізованими стереотипами та шаблонами «можливого» та «повинного». Дитину не потрібно вчити ставити питання, придумувати їх. Для неї це так само природно, як дихати, їсти, пити. Кожний новий предмет для неї, слово – це цілий незвіданий світ, стикаючись з яким, і відкриваючи його для себе, вона наповнюється новими переживаннями. Це пізнання приносить їй надзвичайну радість. Пізнання та радість для дитини – тотожні. Вони природні, доступні і завжди почуттєво наповнені у її освоєнні навколишнього світу на відміну від дорослого, чиє раціональне пізнання, як правило, позбавлене емоційного змісту та у більшості своїй детерміноване тотальною установкою володіння, накопичення знань. Радіти він здатний лише тому, що приносить матеріальну користь, зиск, завдяки чому відчуває свою перевагу, що здатне підняти його над іншими. Тому істинний потенціал пізнання може бути розкритий лише у серці, де потреба у ближньому, переживання Іншого переважає над себелюбством, де авторитет влади знання вище влади володіння знанням. Інакше кажучи, відкрити та реалізувати потенціал сердечного пізнання можливо лише у середовищі єднання – сім'ї, де досвід любові, осягнення смислу, цінності дару є вихідним принципом спілкування.

Як відзначає у зв'язку з цим В. Альбісетті, «людина незворотно обдарована смыслом. Особистість, хоче вона того чи ні, живе зі смыслом і не може вийти із нього, інакше її долею буде невроз та смерть. Смысл знаходиться всередині нас. Неможливо любити, якщо ми не отримали смыслу. Ось чарівний ключ! «Люби інших, як самого себе». Це значить: якщо ти хочеш любити, точкою відліку є любов до самого себе, пізнання самого себе. А для цього необхідно вміти надавати смыслу, значення усім речам. Той, хто не хоче рости, ніколи не увійде у життєве, справжнє коло людського існування. Усе, що він буде думати та говорити, в дійсності виявиться смертним. У всякому випадку, його логіка – це логіка володіння. Парадоксальним чином не існувало б ні неврозу, ні відсутності психічного спокою, не будь у людини внутрішньої свободи. Саме ця свобода дозволяє індивіду

захворіти чи покращити свій психічний стан. Для того, щоб любити по-справжньому, особистості необхідно мати низький рівень неврозу. Чим він нижчий, тим більша наша здатність до справжньої любові. Отже, відправною точкою є труд самопізнання, аналізу, спрямований на те, щоб дізнатися про власний невроз та прийняти його, зуміти назвати його за ім'ям – його справжнім ім'ям, а потім намагатися зменшити його, знаючи при цьому, що повністю його усунути неможливо. Ті ж люди, які не відчують себе невротиками, вважають себе кращими за інших, не порушують питання про свій стан та плутають закоханість з любов'ю, – мертві. Людина має можливість жити живим чи мертвим. Жити мертвим – це значить не приймати рішень, не робити вибір, не бажати знати, не прагнути до пізнання. Коротше кажучи, не надавати смислу самому собі і, отже, усім речам» (*переклад автора*) [5].

Потреба у сердечному пізнанні – це є прагнення до радості, любові, причетності, що вирішує проблему отримання власної ідентичності, яка реалізується по мірі відкриття знання. На основі її формується сприйняття людини, її картина світу, яка може стати цілісною, гармонійною. *Пізнаючи сердечно, ми прагнемо до отримання сутнісних цільних знань*: добра, порядку, поваги, участі, творчості, що здатні задовольнити потребу у єднанні, любові, наповнити нас радістю¹⁶⁸. Пізнання серця відкриває людині досвід переживання радості, багатогранність буття. Буттєвість тут розкривається послідовно, впорядковано, гармонійно у порядку «бути»: дитиною своїх батьків, донькою чи сином, членом свого роду, чоловіком чи дружиною, батьками, членом своєї общини (релігійної, етнічної, професійної тощо). «Бути», щоб любити, стати невід'ємною частиною, учасником, спів-творцем спільного Цілого. «Бути», щоб виконувати задачу, яка робить мене унікальним у нашій спільній єдності. І це «бути» наповнює радістю, індивідуальністю, звільняє, робить кожного з нас цілісним, затребуваним, тим, хто реалізує себе у навколишньому світі. Прагнення «бути» не несе претензії, насилля,

¹⁶⁸Цим пояснюється той факт, що «розповісти» дитині про любов, повагу, добро та передати їй цей досвід – абсолютно різні речі. Пізнаючи світ буттєво, дитина достатньо сильно відчуває невідповідність між практикою та теорією. Буттєве пізнання можливе лише на основі реального досвіду переживання знань, наповнення ним, завдяки чому задовольняється потреба дитини у любові, формується її картина світу. Інакше, виникає внутрішній конфлікт, на основі якого у подальшому і формується криза відносин батьки-діти.

страху, воно екзистенціальне, оскільки без нього я відчуваю себе відірваним, неவில்ним, позбавленим сутності, пустим та мертвим. «Бути» наповнює смыслом, а, отже, радістю спілкування, осягнення.

Мова радості є прийняття Дару, подяка за нього, готовність поділитися. Радість є суттю єднання люблячих сердець. У християнській традиції феномен радості – суть духовний феномен. Первинне значення старослов'янського *рад*, йде своїм корінням до грецького *χαρά* – *світло, сяяння*. Данні кореляції відзначаються і у церковнослов'янській мові, де корінь *рад* означає *просвітлений*¹⁶⁹ [162, с.535]. У сучасних ідеографічних словниках радість трактується як «стан душевного задоволення, більшого задоволення, що супроводжується веселим почуттям» (*переклад автора*) [38, с.192]. Розмірковуючи про радість як про культурний концепт та етимологізуючи поняття, Ю. Степанов говорить про його «внутрішню наповнюваність: відчуття внутрішнього комфорту, задоволення буття, що виникає у відповідь на усвідомлення (чи просто відчуття) гармонії мене із середовищем, «турботи» когось про мене..., що супроводжується моєю готовністю виявити таку турботу по відношенню до іншого» (*переклад автора*) [197, с.453]. Порівнюючи індійські, балтійські та слов'янські дані, вчений вказує, що у давнину

¹⁶⁹У порівняльному словнику А.О. Седакової дієслово *радѣти* вказане без семантизації, виділене лише специфічне вживання *радѣйся* як переклад грецького *χαίρω* у традиційному вітанні [173, с.293]. Дане спостереження та посилання на Старослов'янський словник, в якому для слов'янського *радѣсть* вказані грецькі паралелі [196, с.565], означають спосіб семантичного аналізу лінгвоконцепту *радѣсть* – через кореляцію з давньогрецькими словами *χαρά*, *αγαλλίασις*, *περιχαρής*, *φαιδρός*, у яких актуалізовані семи «захват, щастя, світло, сяяння» (Див., наприклад: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. - М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. - 1370 с. [62]; Греческо-русский словарь Нового Завета / (пер. с англ.) Рос. Библийское о-во, 2006. - 238 с. [75]).

У етимологічних дослідженнях вказується на незрозуміле походження кореня *рад*: «Радість — ві - рад- о.-с. гаdъ, і.-е. red- (rod-) «радїсний, веселий, підбадьрювати». Слово не має споріднених зв'язків у інших індоєвропейських мовах, крім мов германської групи [243, с.92-93]. Висловлюється припущення про початкове неемоційне значення: «Радість — праїндоевроп. RAD – «для захоочення, щоб допомогти», зближення з рос. «радеть, нерадивый» у значенні «заботиться»; подальша етимологія пов'язує ІЕ корінь з давн.-інд. *rādhyati*, *rādhnōti* «вдається, справляється», осет. RAD «порядок, ряд». Очевидно, первинне значення у слова радѣсть не було емоційним. Воно спочатку могло означати визначення прагнення людини (у тому числі й емоційне), чи позитивне ставлення до людей» [118, с.122].

в індійській мовній системі корінь зі значенням «привести людину у стан готовності» поєднував причину та мету і мав релігійно-культове наповнення [197, с.452].

У силу того, християнська традиція протиставляє феномен радості євдемоністичній категорії *задоволення* за ознаками «духовне» – «тілесне», «активне–пасивне». Радість – це почуття, яке народжується в душі людини¹⁷⁰. Це «зовнішній вияв любові, дії благодаті Святого Духу у Серці людини. Радість та любов є ознакою того, що людина знаходиться на шляху спасіння. Присутність Божественного, істинна радість проживається – як спілкування з Істиною, пряме спілкування з Богом, і не є емоцією. У тілі та житті істинна радість виявляється, як природа бути собою, бути у тому місці, де повинен бути, робити те, що зараз потрібно робити – це відчуття гармонії, любові і зв'язку з Богом, що проживається тілесно» (*переклад автора*) [167].

Трансцендентна природа феномену виводить його за утилітарні межі розуміння «земного щастя» сучасного суспільства. Як відзначає у зв'язку з цим В. Соловйов, «всякий вважає своє благополуччя або в тому, що безпосередньо дає йому задоволення, або в тому, що до цього веде, тобто слугує засобом для спричинення приємних станів. Таким чином, благополуччя визначається найближчим чином через поняття задоволення» (*переклад автора*) [191, с. 228]. Радість же, на думку більшості представників російської релігійної філософії, не піддається утилітаристській категоризації. Радість протилежна насолоді тим, що, будучи «істинним джерелом насичення», вона діє всупереч простому насиченню, обмежуючи потяг до задоволення бажань¹⁷¹. Радість наділена духовним змістом. Це переживання вищих прагнень людини, її відношення до Бога. У самому цьому прагненні уже закладено начало «з'єднання з вищою дійсністю», наслідком чого є відчуття внутрішнього зв'язку і передбачення повноти кінцевого їй уподібнення. «Звідси те властиве істинному релігійному настрою почуття внутрішнього підйому та блаженства, яке апостол називає «радістю про Дух Святий» та «запорукою Духу у серцях наших»» (*переклад автора*) [191, с. 287]. Це й є, на думку

¹⁷⁰Задоволення сприймається в першу чергу як «радість тіла».

¹⁷¹Так, В. Розанов прямо протиставляє утилітарній ідеї насолоди поняття радості: «І насправді, поняттю «насолода», котрим пронизані етичні трактати останніх століть, котрим схвильована поточна історія, давно пора протиставити інше поняття, що зовсім зникло: це поняття «радість»» (*переклад автора*) [170, с.170].

В. Соловйова, екзистенціальний принцип віри, релігійний стан у його чистому вигляді.

*Феномен радості по своїй суті це екзистенція буттєвого пізнання*¹⁷², гармонійного, цілісного відношення до трансцендентного сакрального порядку буття. Радість у серці відкриває сутність, цінність останнього, провітлює знанням Істини. Людина шукає радість, прагне до неї, не розуміючи, що остання не народжується володінням, привласненням та експлуатацією «нovoї» власності, речі. Їй потрібно відповідати, необхідно прагнути до суті, істинності. А для цього необхідно позбутися прагнення «мати», страху позбавленості, залежності від шаблонів та стереотипів масового порядку. Інакше кажучи, спотвореній тотальною установкою свідомості невідомий принцип радості, вона здатна лише отримати короткотривале задоволення від насичення поглинаючого бажання володіти. Однак так само, як неможливо наситити останнє, неможна володіти радістю, але можна прагнути до неї.

Незважаючи на трансцендентність феномену радості, джерела останньої більше ніж доступні людині. Розкрити їх у собі і у навколишньому світі – одна з цілей сердечного пізнання – умови формування *досвіду комунітас*. Характер комунікації сім'ї-комунітас відкриває ці джерела через цінність духовності в житті людини. Любов, Істина, віра, прийняття, сім'я, творчість, труд, спільне благо, особистісне вдосконалення – ціннісна палітра відносин комунітас, що дає людині цілне знання спів-буття. Як відзначає у зв'язку з цим О. Хомяков, «обмеженість людини проявляється у її нездатності пізнати істину у всій її повноті та безкінечності. Ця істина явлена лише Богу, який вперше дав знати про неї людині через втілення Бога Сина у Боголюдину Ісуса Христа, який несе у собі «усю повноту Божественної правдивості». Прагнення осягнути усю повноту віри та розуміння, органічно транслюється у формуванні єдиного духовного

¹⁷²Так, наприклад, у М.Бердяєва зустрічаємо: «...релігійне світосприйняття в останній глибині своїй — радістне» (*переклад автора*) [24, с. 6], та аналогічне у С. Франка: «Те, що нам безпосередньо дане в досвіді, є реальністю, яку ми усвідомлюємо, з однієї сторони, як щось первинне, як останню глибину її абсолютне, що дає останню, вищу радість, досконали насолоду та захват» (*переклад автора*) [220, с. 470]. Схожі судження зустрічаємо і у А. Хомякова, Є. Трубецького, С. Булгакова, В. Ерна, П. Флоренського, які говорять про радість як невід'ємну рису християнського духа: «...повнотою радості тремтіло апостольське християнство» (*переклад автора*) [216, с. 111].

організму – Церкви. Це об'єднання повинно бути не формальним, не фізичним, не соціальним і тим більше, не на основі примусу, а тільки духовним, тільки на основі любові. У справах віри примушена єдність є брехнею, а примушений послух є смерть» (*переклад автора*) [241]. Лише у такому вільному духовному об'єднанні «у справі спільного розуміння ними правди та спільного відшукування шляху до спасіння, єдність, заснована на одностайній любові до Христа та Божественної праведності», виникає радість осягнення – спілкування любові, яке відкриває людині сутність її буттєвості. Істинна радість для людини – це любов-єднання (з Богом, чоловіком, дружиною, дітьми, батьками тощо) – яка формується у результаті відкриття себе, своєї унікальності, *дару*, яким я можу поділитися. Відкрити в собі джерело радості, значить пізнати суть єднання, отримати втрачений людством зв'язок з Богом.

Висновки до III розділу

Таким чином, концептуалізуючи проблематику соціальної цілісності, автор приходить до наступних висновків. Криза та неспроможність ідеології тотальності, її обмеженість та безперспективність у формуванні соціального порядку, а головне, постійна загроза зростання тоталітарних тенденцій, детермінують пошуки відповідей на класичні питання: що є соціальна цілісність, які її механізми та умови формування. Стає очевидно, що феномен спів-буттєвості є не просто актуальним дослідницьким проектом, він втілює в собі реальні надії та інтуїції відносно вирішення проблеми соціальної цілісності, актуалізованої дискурсом влади і його тотальною загрозою псевдоінтеграції у поглинаючу індивідуальність, уніфікуючу політико-економічну машину суспільства-держави. Сама можливість цілісності людської спів-буттєвості передбачає дослідження фундаментальних аспектів природи та генезису соціальності.

Теоретичні наробки з даної проблематики вказують на те, що соціокультурний контекст людського розвитку являє собою середовище, в межах якого формується, розвивається та вдосконалюється екзистенціальна природа людини, продукуються та еволюціонують продукти її спів-буття – відносини, зв'язки, комунікація. У зв'язку з цим, феномен соціальності, суспільності наділяється дуальним онтологічним статусом, виступаючи з одного боку, в якості фундаментального аспекту реалізації людського потенціалу, а з іншого – свого роду реіфікацією сутнісних прагнень особистості. Інакше кажучи, феномен спів-буттєвості іманентно властивий екзистенції людини так само, як людина можлива лише в контексті спів-буття.

Зароджуючись та функціонуючи в межах культурно-історичного розвитку в якості модусу людської взаємодії, соціальність трансформується в конкретні топологічні структури – форми та практики зв'язності, які наділені характером своєї історичної епохи (традиційна соціальність, соціальність Модерну тощо) та відображають ситуацію, в якій сам соціальний контекст виступає реалізацією екзистенціальних прагнень людини до єдності (сама філософська категорія «спільне», «єдине» найбільш багатогранно розкриває свій потенціал нетотожності, неповторюваності саме в

цьому контексті). Тому аналіз природи *соціальності як феномену людського спів-буття*, передбачає глибинний, комплексний характер, як модус реалізації фундаментальних екзистенціальних прагнень людини, комунікативна модель людського спів-існування, топос організації зв'язності, що отримує в історичному контексті конкретні форми і практики реалізації.

Дана багатогранність феномену в основі своїй має цілком онтологічний статус – сама по собі *спів-буттєвість має духовні основи*. Отримуючи топологічні контури, структурність, рельєфність, трансформуючись в моделі та патерни комунікативної системи, *спів-буттєвість являє собою досвід причетності, єднання, цільності*. Тому передбачає необхідність цілком конкретних умов розвитку, реалізації свого потенціалу. Інакше, актуалізується ситуація наростання тенденцій та загроз тотальності. Тобто, потрібно розуміти, що *характер зв'язності, перспективи, умови та сама можливість вирішення проблеми цілісності соціального* залежать від реалізації умов та механізмів єднання. У зв'язку з цим, логіка розвитку *соціальної цілісності* передбачає дослідження екзистенції феномену.

Таким чином, феномен спів-буттєвості знаходить своє втілення в суспільній моделі соціальності (койнонія, спільноті, ком'юніті, общині), екзистенціальна природа, особливості формування та розвитку якої, іманентні умовам продуктивного людського розвитку. «*Спільність*» є родовим поняттям по відношенню до поняття «*суспільство*», модусом продуктивного спів-буття, що трансформується в контексті історичного розвитку, однак не втрачає своєї екзистенціальної суті. Масштаби та інтенсивність деструктивних тенденцій розвитку сучасного суспільства, актуалізація практик тотальності в сфері капіталістичних відносин, крах ілюзій про потенціал політичної інтеграції, проявляють ситуацію, за якої тема спільноти, общини стає тим дискурсивним полем, де відроджується надія на подолання кризи. Вона виступає тим модусом соціальності, який відкриває інфікованій тотальною ідеологією свідомості шанс свободи, простір виявлення себе. Тут в общині, сам акт звільнення суб'єктивності стає умовою єдності спільнотного досвіду. Тому саме за цим феноменом закріплюється потенціал єднання, здатний подолати безперспективність тотальності політичного.

Зв'язана із сакральністю культурної традиції, історичністю, спадкоємністю уз, общинна соціальність разом з тим викликає

серйозні методологічні суперечності, детерміновані складністю її емпіричної верифікації (по відношенню до актуального теперішнього спільнота часто мислиться під знаком втрати чи нестачі). Дана ситуація ускладнює класифікацію критеріїв спільноти в якості об'єктивного соціального явища, трансформуючи «общину» в теоретичний конструкт, ідею. Однак практично усі доводи зводяться до альтернативності спільноти жорстким тотальним структурам. Сучасна «спільнота» постає в якості гнучкої асоціації, що дає *почуття соціальної укоріненості без «соціальних пут», залежності, в якості топоса спільноті, що відкриває людині повноту її буття*. На думку більшості сучасних дослідників, орієнтовані на підтримку духовних зв'язків, єднання, общинні відносини виступають реальним способом вирішення проблеми індивідуальної та соціальної цілісності та порядку.

В якості цілісного об'єкта, що має злагоджену структуру, тобто єдність складових елементів, наявність сутності у внутрішньому, інтегруючому характері їх взаємодій, – цілісність общини передбачає її самозбереження, самототожність в умовах стрімко змінного світу. Ця внутрішня єдність, природна інтеграція складових частин, які, незважаючи на їхні зовнішні відмінності, є одним цілим рефікованим у моделі гармонійних спів-відносин членів общини. Тут інтегруюче значення, побудоване за типом «більшість в єдиному» є *усеєдність, соборність – духовна інтеграція*. Це *органічна духовна єдність – κοινωνία*, сформована як результат злиття спільних прагнень, інтересів, способом реалізації якої стають вільні, добровільні духовні зв'язки підтримки, довіри. Це живий динамічний досвід людського спів-буття, результат гармонійного злиття *людського та духовно-культурного факторів*, де усе консолідоване не під впливом зовнішніх сил, а навколо стремління до Цілого.

Позначені теоретичні конструкти з'єднуються у даному дослідженні паралаксним чином в авторській концепції *спільноти як досвіду причетності, «спільноті», єднання з Цілим*, який виступає референтом для своїх членів. Запропонований підхід може бути інтерпретований як компліментарна позиція, яка дозволяє синтезувати взаємний зв'язок людини, спільноти, духовної культури. Даний теоретичний крок ґрунтується на духовності людської природи, яка реалізує свій потенціал в іманентній спів-буттєвості (вона всередині її, а не нав'язана ззовні). Тому трансцендентуючи себе назовні, вона

трансформує свій мікросвіт в простір спільноти, ідеальною за своїм статусом і реальною за своїми наслідками. Реіфікована через комунікації, взаємодії, дана трансценденція детермінується культурно-історичним контекстом, який закладає умову, кристалізує характер та перспективи спів-буття. У цих умовах спроби проаналізувати проблемне поле феномена соціальної цілісності, виявити механізми та умови її формування та функціонування, потенціал єднання з метою формування комплексної методології проблеми, являється цілком актуальними.

Сучасна теорія спільнот, позначивши начало нового етапу в осмисленні феномену общинної спів-буттєвості, прагнучи подолати фатальність модерністського дискурсу «кінця історії», прийшла до необхідності ревізії категоріального апарату общинної соціальності, поставивши під сумнів стійкість та природність в умовах сучасного суспільства концептів «сім'я, рід, община, етнос, церква». В результаті цього, невід'ємною характеристикою будь-якої сучасної спільноти стає її «уявність». Інакше кажучи, сучасна спільнота, вірніше методологічна платформа її експлікації, Сьогодні виступає в якості «способу помислити себе і свої відносини», зв'язки з оточуючими. Такий підхід, що має давню традицію у межах політичної філософії, ставить дослідника у методологічні рамки та веде зрештою до «кінця соціальності», до тотальності як множинності.

Общинна комунікація – це не політична раціональна комунікація лібералізму, яка розгортається відносно і навколо дискурсу влади з усіма відповідними наслідками. Це першооснова *духовної* комунікації – середовище єдності, довіри, братства. Община – це модус соціальних відносин, які реалізуються в якості *комунітас-досвіду*, що проникає до самого коріння буття кожної людини та дає глибинне переживання *почуття спільності* з ближнім. Це екзистенціальний стан, в якому кожна особистість здатна переживати у всій повноті існуванні Іншого. *Комунітас* – це момент спонтанності, звільнення людини з-під влади статусів, структурної детермінованості, тотальної зв'язності. Це ідеально-типове утворення, унікальний живий досвід людської комунікації, зв'язності, чий простір і якість буття непідвладні тотальності політичного дискурсу, є єдиним топосом продуктивної реалізації людського потенціалу, вирішення проблеми цілісності індивідуального та соціального порядків.

Даний ракурс аналізу дозволяє описувати як традиційні, так і

сучасні «рідкі» спільноти, умовою реалізації яких і виступає *комінутас*. *Комунітас*, що виникає та існує поза та всупереч впливу жорстких тотальних структур, таким чином, являє собою продуктивний досвід «життя разом» (за термінологією М. Бубера), де ключовим аспектом виступає почуття «спільності» – духовного єднання, тобто досвід продуктивної зв'язності, результатом якого стають відносини Ми – спілкування дітей одного Бога-Отця, що прагнуть до Нього. Інакше кажучи, *комунітас* являє собою живу комунікацію, злиття, єдність, протилежну відчуженим жорстко структурованим, ієрархічним відносинам тотальності. Вона динамічна, багатогранна, відкрита для взаємодії. Вона – це модель продуктивної спів-буттєвості, де подолання розрізненості та фрагментарності світу трансформовано в цілісності буття.

Різноманітність підходів соціально-філософської традиції до визначення умов та характеру спів-буттєвості (філософського, культурологічного, соціологічного, психологічного тощо) характеризується їх акцентуацією на співвіднесеності феномену людській природі. Інакше кажучи, трансцендентність людської природи як прагнення вийти за фіксовані межі «можливого» та «потрібного», є свого роду шанс до реалізації потенціалу людяності, що реалізує себе у досвіді продуктивної зв'язності. У зв'язку з цим, аналізуючи екзистенціальність людської природи, варто звернутися до фундаментальної установки особистості «бути». Модуси *буття* та *володіння* як системи відношень людини до навколишнього світу, визначають, власне, смисл, характер та перспективу її спів-буття і ведуть до формування діаметрально протилежних способів та якостей інтеграції – *тотальності* та *цілісності*. Однак лише детермінована прагненням до єднання екзистенція людського буття конструює досвід продуктивної спів-буттєвості.

При цьому складність концептуалізації модусу буття (у порівнянні з модусом володіння), полягає у тому, що буття відноситься до досвіду, експлікувати який достатньо складно. Це живий досвід «запитуючої» людини, чие буття розкривається в процесі пізнання навколишнього світу. Долаючи межі індивідуального конформізму, прагнення до буття реалізує себе у відтворенні гармонійних зв'язків з навколишнім світом, відносин взаємної свободи та прийняття, творчого труда та пізнання, досвіду дарування. «Бути» іншими словами є *потреба любити, і в цьому закладений творчий потенціал буттєвості людини*.

Таким чином, прагнення «бути», що виступає в якості механізму індивідуальної активності особистості, детермінує формування досвіду єдності – гармонійного спів-буття.

На відміну від тотальної за своїм характером установки «мати», модус буття-єднання відображає себе в установці на пізнання (себе, навколишнього світу, ближнього) – процес гармонійного розгортання духовного потенціалу особистості, його удосконалення. Пізнання є фундаментальним аспектом спів-буттєвості, вихідними способом освоєння, осягнення, виявлення себе у навколишньому світі. Виростаючи із екзистенціального прагнення людини «бути», потреба у пізнанні реалізує себе в якості вихідної умови задоволення фундаментальних духовних потреб людини (в труді, порядку, повазі, любові). Прагнення до пізнання передує формуванню гармонійної системи відносин людини до навколишнього світу, орієнтованої на виявлення та удосконалення людського потенціалу. Інакше кажучи, на відміну від тотальної установки на владу заради володіння знанням, пізнання реалізує себе в орієнтації на владу знання заради буття, єднання. Це значить, що сам процес пізнання це спосіб спів-єднання з навколишнім світом, формування та підтримку духовних зв'язків, в силу цього він завжди змістовний, глибинний. Буттєве пізнання ніколи не задовольняється лише формою. Ресурс даної установки розкривається в прагненні сприймати навколишню реальність як єдиний, унікальний, і у той же час різноманітний, цінний світ. Таким чином, потенціал пізнання зосереджується в його безкорисливому характері, що детермінує вихід людини за межі форми. У принципі пізнання лежить потреба в Іншому, прийнятті, участі в ньому, прагнення поділитися собою, тим кращим, що становить суть моєї екзистенції.

Прагнення до пізнання (цілісності, єднання) на відміну від установки на володіння (тотальність), усією своєю сутністю спільнотне, цільне, орієнтоване на зберігання унікальності кожної часточки спільного в Цілому. Це ніколи не індивідуалізований відокремлений процес. Істинне буттєве пізнання світу неможливо egoїстично – поза ним, без осягнення суті, наближення, прийняття об'єкта. Це ніколи не формалізована по своїй суті, поверхова тотальна псевдоінтеграція, що формує інертний утилітарний продукт – масу, безлику більшість, чії соціальні зв'язки потребують зовнішньої підтримки, контролю. Це, перш за все, процес прийняття

(Іншого, себе, навколишнього світу, знання), *проникнення, співтворчості*, досвід *комунітас*, який творить духовну цілісність. Буттєве пізнання є *слухання серця*, єдино здатного переживати єдність, включеність в об'єкт пізнання.

Метафізика серця – це спроба альтернативного бачення традиційного (перш за усе, для європейської філософії) осягнення Я як форми, що диктується все спільністю, необхідністю та приводить Его до втрати цілісності та неповторності. Пізнання серця – є досвідом продуктивної творчої співпричетності, єднання, яке реалізує себе в акті любові. Процес буттєвого пізнання – це сама по собі внутрішньо детермінована мотивація спільності. Вона не передбачає оволодіння знанням, возведення його в культ, сакралізацію, що детермінує жорстку структуризацію на обраних та профанів. Навпаки, вона орієнтована на доступність, відкритість, необхідність поділитися, оскільки становить фундаментальну умову продуктивної реалізації людини і її відносин з навколишнім світом. Інакше кажучи, буттєве пізнання – це, перш за усе, внутрішня установка на єднання, спільність, яка формує цілісну картину світу, що трансформується в досвід продуктивного спів-буття.

Вихідною топологічною структурою, яка втілює у собі потенціал установки «бути», від початку виступає *сім'я*, сімейна комунікація, що розкриває свій потенціал у потребі один в одному – *прийнятті, пізнанні*. Останнє і фундує установку на *духовну спільність, тісну зв'язність, формує досвід причетності*. У якості середовища формування унікального досвіду *communitas*, *сім'я* виступає *іманентним простором реалізації потенціалу буттєвого пізнання*, чия сакральність розкриває себе в екзистенції народження, умовах розгортання потенцій *сім'ї*, основою якої виступає *духовний союз – безкорислива потреба в єднанні*.

В якості джерела розвитку цілісної спів-буттєвості, середовища осягнення законів та принципів гармонійної взаємодії людини з навколишнім світом, *сім'я* виступає топосом народження та преображення особистості. Тут вона входить у світ у новій якості, отримує перспективу єднання з Господом. Тільки у *сім'ї*, в її християнському значенні, пізнання себе, отримання цілісності зі світом є умовою шлюбу. Лише тут людина здатна пізнати життя, входячи в нього через іншу особистість. Це пізнання відкривається у спілкуванні люблячих сердець, яке формує соборність і єдність нашого союзу.

Мова йде про екзистенціальну суть сім'ї, чие значення у сучасному світі все більше спотворюється, нівелюється, отримує форму контрактних раціональних партнерських відносин. У цій характерній для сучасного суспільства ситуації, умова сімейної комунікації – безкорислива потреба в Іншому, в любові, прийнятті, спотворюються корисливим бажанням використовувати наші відносини заради особистих інтересів (в якості матеріальної компенсації, способу підвищення власного статусу, вирішення житлових питань тощо). Як наслідок, сімейна комунікація перетворюється у форму, позбавляється душі та духу, трансформуючись у корисливі відносини розуму, пристрасті плоті.

Разом з тим, спрямована на задоволення потреби в пізнанні серця сімейна комунікація безпосередньо бере участь у вирішенні проблеми цілісності (як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях). Тут, власне, створюється досвід, здатний розкрити в соціальних відносинах потенціал єднання, причетності, конструювання цілісних соціальних взаємодій. Виходячи за фізичні межі сім'ї, як первинного середовища відносин, людина зберігає орієнтацію на цінність спільнотних зв'язків, тобто досвід комунітас, який об'єднує її з родом, кланом, общиною, етносом. Вона транслює *принципи сімейної комунікації*, закріплені в індивідуальному досвіді, на оточуючі її відносини, підтримуючи, таким чином, їх функціональність. Інакше кажучи, беручи участь у конструюванні, відтворенні соціальних відносин, людина керується тими принципами, в яких орієнтація на співучасть, єднання, тобто спільність, є базовою.

Інакше кажучи, одним із основних завдань інституту сім'ї є формування необхідних умов для реалізації потенціалу єднання, розвитку прагнення до спільності. Таким чином, унікальність сімейних відносин полягає в тому, що саме тут запускається механізм формування *досвіду комунітас*, як прагнення до гармонічного спів-буття, причетності. *Прагнення до єднання, яке виявляється у межах сімейної комунікації, формує модель зв'язності, де усі живуть і трудяться заради спільної мети: спільного благополуччя, труда на спільне благо, що підтримує зв'язки з спільним Цілим.* Розкриваючись у цих гармонійних умовах, *принципи спільності*, закріплюються у межах культурної традиції, що визначає спосіб життя, при якому спільне, як прагнення до єднання, Ми, первинне, де егоїстичні інтереси поступаються благам та гармонії Цілого. Саме

у цій ситуації продукується модель *соціальної цілісності*: мікросвіт стає макросвітом, і навпаки. Таким чином, роль і значення сімейних відносин, реалізація принципів та умов даної комунікації, виступають вихідною умовою формування феномену спільності – досвіду продуктивної комунікації, спрямованої на вирішення проблеми соціальної цілісності.

Комунікація *communitas*-сім'ї є, перш за усе, сердечним спілкуванням, простором обопільного пізнання та розкриття один одного. *У цьому духовному союзі мовою єднання виступає радість осягнення Дару. Пізнаючи сердечно, ми прагнемо до отримання сутнісних цільних знань: добра, порядку, поваги, участі, творчості, що здатні задовольнити потребу в єднанні, любові, наповнити нас радістю. Буттєве пізнання наповнює серце людини суттю, смыслом, формує досвід переживання радості, відкриває багатогранність буття. Наповненість смыслом ліквідує тотальний страх «позбавленості» суб'єкта, що відображається у душі досвідом любові, повноти буття. І це «бути» наповнює радістю, індивідуальністю, звільняє, робить кожного з нас цілісним, затребуваним, тим, який реалізує себе у навколишньому світі. Мова буттєвого пізнання, досвіду комунітас – це радість відкриття Дару, благодаріння, готовність поділитися ним з ближнім. Радість є суть єднання люблячих сердець, екзистенція буттєвого пізнання, гармонійного, цілісного відношення до трансцендентного, сакрального порядку буття.*

Комунікація сім'ї-комунітас відкриває людині джерело радості через цінність духовного у її житті. Любов, Істина, віра, прийняття, сім'я, творчість, труд, спільне благо, особистісне удосконалення – ціннісна палітра відносин комунітас, що дає людині цільне знання спів-буття. Гармонійність, цілісність участі тут відкривається у діленні Даром – досвідом сердечного пізнання, яке відкриває людині сутність її буттєвості. Істинна радість для людини – це єднання, участь у Цілому в якості унікальної затребуваної його частини. Тому відкрити у собі джерело радості, значить пізнати суть єднання, отримати зв'язок з ближнім, людини з Господом.

Розділ IV. Умови формування та практики втілення соціальної цілісності: *communitas* крізь призму перспективної реалізації

... незважаючи на весь свій зв'язок з фізичної дійсністю і зіткнення з нею, суспільне життя, як таке, саме не може належати до світу фізичних явищ просто тому, що воно в своїй внутрішній істоті ... чуттєво не сприймається, ззовні не надається; воно пізнається лише в якомусь внутрішньому досвіді. Що таке є сім'я, держава, нація, закон, словом, що є соціальне буття і як відбувається соціальне явище - цього взагалі не можна углядіти в вишньому світі фізичного буття, це можна дізнатися лише через внутрішню духовну співучасть і співпереживання невидимої суспільної дійсності. У цьому полягає абсолютно непереборний ліміт, покладений всякому соціальному матеріалізму, всякій спробі біологічного або фізичного тлумачення суспільного життя. Громадське життя за самою суттю своєю духовне, а не матеріальне.
С. Франк

Досвід комунітас, що зароджується в середовищі сімейної комунікації, де умовою спів-буттєвості виступає потреба у єднанні, об'єктивована установкою «бути» (пізнавати), генерує простір в межах якого (і тільки тут) зріє особистість, формується цілісність індивідуального і соціального порядків. Принципи, умови організації та функціонування общини – усе дивує своєю органічністю та функціональністю. Будучи «непомітною», «розчиненою» у контексті інтенсивно продукованих, формалізованих відносин, протистояння та примусу структур, спільнота трепетно зберігає цінність екзистенціальних аспектів людського буття – любові, дружби, єднання, гармонії, продукує досвід творення. Тому коли влада «культу бажання» вичерпує себе, коли, переситившись тотальним споживацтвом, масовістю, людина усвідомлює свою розгубленість та самотність, коли потенціал соціальної творчості вичерпано, досвід комунітас залишається тим домом, де завжди відкриті двері заблукалим душам. Спільнота зберігає за собою статус модусу відносин, в яких індивід здатний відтворити власну цілісність, виявити та розкрити свій потенціал, транслюючи цей досвід у соціальне середовище.

У цьому домі затишно та спокійно, тут кожний може знайти захист та підтримку у жадібному розрізненому світі. Разом з тим, цей простір довіри та тепла людських відносин – не утопічний топос. Це середовище, долучаючись до досвіду якого, я добровільно приймаю спільні умови нашого спів-буття. Досвід відносин, де людина подвизається на труд над собою не заради своїх особистих інтересів, зисків та ілюзій, але на благо розвитку спільного, усвідомлюючи свою духовну причетність до нього. Середовище, учасником якого

я повинен ще сформуватися, дозріти. Інакше кажучи, обцинна комунікація є простір організований та організуючий людину, середовище, яке невтомно працює над підтримкою, розвитком та трансляцією людської потенціальності. Саме вона бере участь у формуванні унікального досвіду цілісної спів-буттєвості. Тому формування останньої вимагає виявлення, прийняття та розуміння тих умов, логіки, які запускають механізм формування *комунітас*. Інакше кажучи, умови реалізації *соціальної цілісності*, досвід продуктивної спів-буттєвості потребує участі тих фундаментальних принципів, у межах яких відтворюється, зберігається і в подальшому транслюється у соціальний контекст феномен *спільності* – комунікації, основаної на прагненні до єднання, залученості, цілісності гармонійних людських відносин. Формуючись у практиці пізнання навколишнього світу, досвід продуктивної спів-буттєвості зароджується у владі духовного знання культури, що транслює та забезпечує збереження принципів єднання у соціальне середовище.

4.1 Архітектоніка соціальної цілісності

*Культура суть організму. Історія культури їх біографія.
Культура зароджується в той момент, коли з первісно-душевного стану
вічнодитячого людства пробуджується і виділяється велика душа.*

О. Шпенглер

Відповідаючи на питання відносно можливості вирішення проблеми соціального порядку, стабільності, гармонії, цілісності, представники класичної та сучасної філософської традиції неодноразово зверталися до потенціалу духовної культури (В. Дільтей, І. Гердер, Г. Зіммель, О. Шпенглер, А. Тойнбі, А. Швайцер, І. Хьойзинга, Л. Леві-Брюль, М. Вебер, А. Вебер, Г.М. Маклюен, Р. Гвардіні та ін.). Вплив, роль культури, що генерує соціальність кожної історичної епохи, виступає безпосереднім контекстом конструювання досвіду комунітас у просторі соціального, програмою вдосконалення особистісного та суспільного потенціалу, тим багажем цільних знань, який орієнтований на відтворення Цілого, в контексті розвитку духовного потенціалу людини¹⁷³.

¹⁷³У якості фокуса дослідження, культура представляє інтерес у зв'язку з історичністю даного феномену. Етимологічний аналіз поняття «культура» визначає

Так, простежуючи історичні ретроспективу поняття «культура», необхідно відмітити, що у грецькій (а далі і латинській) інтерпретації, дана категорія несла у собі зміст, перш за все, «внутрішньої культури», «культури душі». Вона виступала функціональною умовою формування та розвитку соціальної природи особистості – її виховання: навчання законам, традиціям соціального життя,

його початкову ідентичність з грецьким «*παιδεία*» - «виховання (дитини), навчання, культура». Поняття виникло у грецькій софістиці 5 ст. до н.е. і стало предметом рефлексії у Ісократі та Ксенофоні. Подальша його розробка зустрічається у Сократа (в «Алківіаді I»), Платона (в діалогах «Держава» та «Законоі») і Аристотеля (у трактаті «Політика»). Так, за словами Сократа, людина народжена для *пайдеї*, вона наповнює внутрішнє життя людей вищим багатством, дозволяючи пізнати істину, здобути духовну свободу. Це єдиний шлях духовного розвитку, заснований, з одного боку, на розумінні людиною свого невігластва, з іншого – на самопізнанні, що спирається на адекватну оцінку власних можливостей, завдяки якому відбувається становлення особистості. У єднанні з ученням про безсмертя душі, програма виховання Платона характеризує *пайдею* як одночасно смисл організації соціальних відносин у житті душі. А Аристотель піднімає *пайдею* до статусу єдиного ефективного механізму соціально-політичної інтеграції людей («натовпу») через «впровадження добрих звичаїв, філософії та законів». У системі етико-політичних поглядів Аристотеля *пайдеія* – умова щастя для усіх членів суспільства, у той же час як для Платона виховання мислиться в онтологічному ракурсі як умова спасіння душі, спосіб прилучення до істинного буття [307, 325].

З поняттям *пайдеї* у еллінів співвідноситься римське уявлення про *humanitas* (яке досягається через виховання «культурної» людини), *culture*. У латинській інтерпретації *пайдейя-культура* вживається тільки у значенні удосконалення, покращення чогось («*culture juries*» - вироблення правил поведінки, «*culture lingual*» - удосконалення мови тощо). Так римський філософ Марк Туллій Цицерон у своїх «Тускуланських бесідах» називає філософію «культурою душі» («*cultura animae*»). Дане поняття в цицеронівській інтерпретації означає особливу духовну напругу і пов'язується не з необхідними, а з «надлишковими» сторонами людської діяльності, з «чистою» духовністю як результатом індивідуальних зусиль.

Поняття «пайдейя» не обмежувалось якимись визначеними програмами. Передбачалось, що це процес усього життя людини, який розвиває її природний, вроджений потенціал. Як відзначає Л. Зойя, «*пайдейя*» виражала поняття «внутрішньої культури», «культури душі», що пішла із західної цивілізації після того, як у ній стало приділятися значно більша увага прогресу, спеціалізації та екстраверсії без врахування психології, після того, як у ній зміцнилося уявлення, згідно з яким «культура» цивілізації відзначається в першу чергу її соціальним устроєм, а також матеріальними інструментами та предметами. Тому у виявленому у даний час інтересі до юргіанської концепції індивідуалізації можна побачити повернення до пригнічуваного» (*переклад автора*) [99].

У 19-20 ст.ст. поняття *пайдеї* відроджується у німецькій класичній філософії (Гегель), неогуманізмі (В. Йегер, А.-І. Марру, Ф.Х. Кессіді) та герменевтиці (М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер).

спрямованим на гармонійну взаємодію членів у межах общини¹⁷⁴. Згідно з грецьким розумінням, «пайдейя» органічно поєднувала у собі виховання, навчання та безпосередньо освіту, спрямовані на формування цільної особистості, її удосконалення. У зв'язку з цим, аналізуючи даний феномен, М. Хайдеггер у свій час відзначав, що пайдейя – це свого роду дорослішання, самостановлення, керівництво до формування та створення своєї сутності відповідно до власної природи [238]. «Це освіченість, вихованість, інтелектуальні та практичні уміння, моральні якості. Поєднання цих складових у гармонії з врахуванням усіх соціальних відмінностей та культурно-національних особливостей суспільства на кожному етапі розвитку входить у склад змісту терміну «пайдейя»» (переклад автора) [121, с.35].

Пайдейя передбачає не просто оволодіння нормами, патернами взаємодії особистості, але формує співвіднесеність продуктивного функціонування спів-буття особистості у межах общини. Вона зароджувала семантичне поле общинної комунікації, закріплюючи її в ціннісно-нормативній системі комунітас. Так через осягнення смислів духовний феномен, контекст спів-буття оформлюється в незриму тканину гармонійних соціальних зв'язків. Зв'язків, механізм відтворення яких народжувався у результаті гармонійного виплетіння частин в єдине Ціле – сім'ю, рід, общину. Так духовна культура зберігалась та транслювалась у вигляді цільного знання, реіфікованого у конкретно-історичних моделях та практиках організації людських відносин.

Інакше кажучи, *пайдея* виступала умовою підготовки людини до виконання нею функціонально заданих ролей, завдань, які гармонійно впливають із основного набору статусів у просторі общинних відносин. Можна сказати, даний механізм набуття ідентичності особистості був, по суті, універсальним способом вирішення проблеми соціального порядку, оскільки так *формувався духовний потенціал людини, зберігала та ретранслювала свій досвід комунітас, забезпечувалась спадкоємність поколінь. Культура-пайдейя відповідала за організацію продуктивної соціальної*

¹⁷⁴Нагадаємо, у зв'язку з цим, що поняття «спілкування» («тісний зв'язок, близькі відносини») та «спільність» («участь у спільній справі»), як відзначалося раніше, позначалась у грецькій мові одним словом «койнонія» (*κοινωνία*)- близькі, духовні відносини між людьми.

комунікації, що вирішувала проблему індивідуальної та соціальної цілісності койнонія. Саме у цьому полягало її основне завдання.

Такий зміст та роль культури збереглися протягом тисячоліть¹⁷⁵. Трансформуючись у негенетичну пам'ять народу у якості символічної системи цільних знань, культурна традиція акумулювала у собі закони та принципи общинної комунікації, генезис якої простежуються в історичному розвитку родових, сімейних відносин¹⁷⁶. Власне, пайдейя виконувала роль незримої супутниці койнонія, хранительки цільних общинних знань, які трансформуються у соціальному контексті у досвід комунітас. За словами І. Гердера, ««робота» над людиною, удосконалення її природи, вирішення екзистенціальних проблем спів-буття... з метою подолання проблем індивідуальної та соціальної цілісності, становить фундаментальне завдання культури, яка захоплює людину та формує її голову і частини її тіла» (*переклад автора*) [71, с.231]. Забезпечуючи духовне народження особистості, культурна традиція відкривала людину для себе, здатну за метушнею повсякденності бачити якісно іншу реальність – духовний світ, у якому в процесі безперервної творчості, любові, свободи вона активна,

¹⁷⁵Так, наприклад, у період середньовіччя поняття «культура» остаточно закріпило за собою сферу удосконалення духовної природи людини, як можливість усунення гріха та наближення її до божественного замислу. Таке вихідне поняття феномену зберігало той невидимий зв'язок людини з духовним порядком, який і відкривав можливість її удосконалення, становлення людського потенціалу, формування її цілісності. Власне, цей зв'язок і наділяв культуру потенціалом обробітки, культивування необхідного ґрунту, на якому і проростає зерно духовності як прагнення до любові, життя, творчого розвитку, єднання, оскільки спотворення ролі та значення культури у житті людини та суспільства означало розрив зв'язків, що дають особистості можливість удосконалення.

¹⁷⁶Як стверджують чисельні дослідження, рід історично старіше сім'ї, будучи видозміненим продовженням елементарної форми – первинної орди. У історії людства політеїстичні культу окремих народів чи держав давнини не були першою сходинкою релігійної еволюції: їм передували сімейний та родовий культ предків. Цей бік еволюції сімейних та родових відносин входить у склад порівняльного вивчення релігій. Внутрішня організація сім'ї та роду складалась спочатку поза впливом з боку державної влади, яка за часом свого виникнення молодша влади родової. Тільки з розвитком держави, сім'я отримує крім релігійних санкцій і чисто юридичні. У більшості держав родова організація лягла в основу усього політичного устрою, формуючи союз окремих родів. Генезис родової організації демонструє ситуацію, коли по мірі історичної еволюції соціальних відносин, окремі роди розпалися на сім'ї або втрачали свою цільність під впливом інших форм комунікації (община, артіль, дружина) у давніх містах [252].

здатна відтворити цілісність та зв'язність спів-буття. Інакше кажучи, цілісність культури, автохтонність традиції була фундаментальним аспектом організації простору комунітас.

Однак незважаючи на це, порушення сакральності союзу *койнонія* та *пайдеї* простежується уже в добу Відродження, коли через трансформацію соціально-економічних відносин статус культурної традиції, її цілісність підривається претензією нових осередків влади – політичних та економічних структур. Таким чином, *символічна влада цільного знання культурної традиції, що формує общинну комунікацію, витісняється тотальним прагненням володіння-владарювання духовним знанням заради влади. Претензія на сакральне знання обертається секуляризацією общинного світу. Інакше кажучи, трансформація традиційної картини світу, точніше способів оволодіння світом, обмирщвлення духовного знання детермінує проблематику культури*¹⁷⁷, чий фокус аналізу зміщується з формування, розвитку та підтримки гармонійної спів-буттєвості та експлуатацію останньої.

Використовуючи потенціал культурної традиції, її впливу на роль та розвиток людини і соціального простору в цілому, новий масовий порядок актуалізує «культ бажання» (робить його доступним), який поглинає неприборкану енергію мас блиском цивілізаційних благ¹⁷⁸.

¹⁷⁷Починається поступове розмивання нормативної визначеності поняття «культура». Лексичний ряд категорій, які претендують на аналіз символічного простору людського буття, поповнюється поняттям «цивілізація», що зосередило в собі потенціал науково-технічних перетворень того періоду. Поняття «цивілізація» (від *civilis - громадянський, державний*) спочатку означало перетворення цивільного процесу у громадянський. Вперше у науковому дискурсі воно з'являється у французькій мові в межах теорії прогресу XVIII ст. (хоча слова «цивілізувати» та «цивілізований» відомі уже в кінці XVI ст. завдяки роботам М. Монтеня). Так, і І. Кант, наприклад, описуючи ситуацію сучасного йому суспільства, протиставляв культуру уміння культури виховання. Дослідник відзначає зовнішній «технічний» тип культури, як цивілізацію, бурхливий розвиток якої веде до розриву з культурою, яка також іде вперед, але значно повільніше. Ця диспропорція, на думку І. Канта, є причиною багатьох лих людства [76].

Заміщення понять що супроводжується розмиванням змістовних кордонів категорії «культура», веде до того, що в межах європейської соціально-філософської традиції остання наділяється інструментальним статусом засобу політичної влади з формування універсальної освіченої особистості – індивідуалізованого суб'єкта – громадянина – учасника нових соціально-політичних відносин.

¹⁷⁸Як відзначає Х. Ортега-і-Гассет у своїй роботі «Повстання мас», нові політико-

К. Ясперс з цього приводу зазначав, що перетворюючи окремих людей у функції, великий апарат забезпечення існування вилучає їх із субстанціонального змісту життя, яке спочатку в якості традиції впливало на людей. Часто говорили: людей пересипають, як пісок. Систему утворює апарат, у якому людей переставляють за своїм бажанням з одного місця на інше, а не історична субстанція, яку вони заповнюють своїм індивідуальним буттям. Усе більша кількість людей веде це відірване від цілого існування. Розкидані по різних місцях, потім безробітні, вони являють собою лише голе існування і не займають більше певного місця у межах цілого. Глибока істина, яка існувала раніше – кожний виконує своє завдання на своєму місці

економічні умови ХІХ ст. виробляли людину-масу все у більших кількостях. «Ніколи раніше середня людина не вирішувала свої економічні проблеми з такою легкістю. Спадкові багатії відносно біднішали, індустріальні робітники перетворювалися на пролетарів, а люди середнього калібру з кожним днем розширювали свій економічний горизонт. Кожний день вносив щось нове та збагачував їхній життєвий стандарт. З кожним днем положення зміцнювалося, незалежність росла. Те, що раніше вважалось особливою милістю долі та викликало розчулену подяку, тепер розглядалось як законне благо, за яке не дякують, якого вимагають. До цього полегшення життя та до економічної забезпеченості приєднуються фізичні блага, комфорт, суспільний порядок. Життя котиться, як по рейках, і немає побоювань, що його зруйнує насилля чи біда. Таке вільне необмежене життя викликало «у середніх душах» відчуття, що життя звільнене від тягара, від усіх перешкод та обмежень. Значення цього факту стає зрозумілим, якщо згадати, що у минулі часи така свобода життя була абсолютно недоступна для простих людей. Навпаки, для них життя було завжди тяжким тягарем, фізичним та економічним.

Ще більш різоче ця зміна проявилася у галузі правовій та моральній. Починаючи з другої половини століття, середня людина уже була вільна від соціальних перегородок. Ніхто не примушував її стримувати, пригнічувати себе. Немає більше ні каст, ні станів. Немає правових привілеїв. Пересічна людина знає, що усі люди рівні у своїх правах. Ніколи ще за усю історію проста людина не жила в умовах, які хоча б віддалено були схожі на теперішні умови життя. Ми дійсно стоїмо перед радикальною зміною людської долі, створеної ХІХ століттям. Створений цілком новий фон, новий терен для сучасної людини – і фізично, і соціально. Три фактори зробили можливим створення цього нового світу: ліберальна демократія, експериментальна наука та індустріалізація. Другий і третій можна об'єднати під ім'ям «техніки». Жоден із цих факторів не був творінням століття, вони з'явилися не два сторіччя раніше. ХІХ сторіччя провело їх у життя. Це усіма визнано. Але визнати факт недостатньо, потрібно врахувати його неминучі наслідки. Відбулося дещо парадоксальне, хоча, по суті, цілком природне: як тільки світ та життя широко відкрилися пересічній людині, душа її для них закрилася. І я стверджую, саме у цій замкненості душі – сутність того постання мас, у якому, в свою чергу – сутність грандіозної проблеми, що стоїть зараз перед людством» [152].

у створеному світі – стає оманливим зворотом мови, мета якого заспокоїти людину, що відсуває надзвичайний жах залишеності. Усе, що людина здатна зробити, робиться швидко. Їй дають завдання, але вона позбавлена послідовності у своєму існуванні. Робота виконується доцільно, і з цим покінчено. Протягом певного часу ідентичні прийоми її роботи повторюються, але не заглиблюються у цьому повторенні так, щоб вони стали надбанням того, хто їх застосує; у цьому не відбувається накопичення самобуття. Те, що прийшло, не має значення, значимо лише те, що в дану хвилину відбувається. Основна властивість цього існування – уміння забувати; його перспективи у минулому та майбутньому майже стискаються у теперішньому. Життя тече без спогадів і без передбачень у всіх тих випадках, коли мова йде не про силу абстрагуючого, доцільно спрямовану уваги на виробничу функцію всередині апарату. Зникає любов до речей та людей. Зникає готовий продукт, залишається тільки механізм, здатний створити нове. Насильницьки прикута до найближчих цілей, людина позбавлена простору, необхідного для бачення життя в цілому» (*переклад автора*) [257].

Це нове знання відірване від духовної екзистенціальної суті людини. Воно фрагментоване, індивідуалізоване, зречовинене, раціонально орієнтоване на експлуатацію особистості. Воно позбавлене наповненості, смислу, обмежене формою – знаком грошей та влади – тотальним, бездушним інструментом поглинання душ. Формально, усе ще визначаючи духовну культуру в якості умови розвитку та вдосконалення людини, фокус переноситься з цільного, сакрального знання на цивілізаційне, яке формує ненаситний досягницький культ споживача масових благ. Не людина з її духовним потенціалом, «близькими зв'язками» стає об'єктом впливу цивілізаційного знання, а маса, що безкінечно споживає, жадібна, роз'єднана, що втратила свій істинний вигляд. Можна сказати, сама маса формується під впливом нового реіфікуючого порядку. Отже, міняються і перспективи розвитку суспільства: цінність обцинного світу стає недосяжною розумінню тоталітарній споживацькій свідомості, що мислить категоріями споживацтва. У межах нового масового порядку ілюзія про *споживацький рай* стає тією метою, до якої направляє людський потенціал дискурс влади, а людина охоче відгукується на цей смертельний заклик.

4.1.1 Логіка народження досвіду єднання: влада цільного знання

Цілісне знання по визначенню своєму не може мати виключно теоретичного характеру; воно повинно відповідати всім потребам людського духу, має задовольняти у своїй сфері всім вищим прагненням людини. Відокремити теоретичний або пізнавальний елемент від елементу морального або практичного і від елемента художнього чи естетичного можна було б тільки в тих випадках, якщо б дух людський поділявся на кілька самостійних істот, у тому числі одне було б лише волею, інше - тільки розумом, третє - тільки почуттям. Але так як цього немає і бути не може, так як завжди і необхідно предмет нашого пізнання є разом з тим предмет нашої волі і почуття, то чисто теоретичне, абстрактно-наукове знання завжди було і буде празною вигадкою, суб'єктивним привидом.

В. Соловйов

Як відзначає у своїй роботі «Світло у п'їтьмі» С. Франк, духовний досвід є знання, що, «крім видимого, доступного нам шару буття, самоємпіричної реальності, має шанс ще інший, більш глибокий, безпосередньо у своєму змісті недоступний нам шар – начебто якийсь інший вимір» (*переклад автора*) [219, с.68]. Тому повне своє розкриття феномен соціальної цілісності знаходить лише у горизонті християнських смислів, де «подолана замкнутість світу, людській душі відкривається доступ із нього у блаженне надмирне боголюдське буття»¹⁷⁹ (*переклад автора*) [219, с.102]. У цьому зв'язку, дослідження потенціалу духовної культури як системи цільного знання, транслятора досвіду *communitas* детермінує пошук відповідей на питання про умови становлення цілісності суспільства.

Отже, досліджуючи природу суспільного буття, С. Франк відзначає, що останнє є наче зовнішнім вираженням та втіленням духовного життя. «Та своєрідна об'єктивність, яка йому властива, не є якась ілюзорна «об'єктивація», оманливе гіпостазування суб'єктивних породжень людської душі, але і не є зовнішня людині, предметна реальність, подібна матеріальному світу. Вона є істинно об'єктивна реальність, яка, як певний осередок, виробляється самим людським духом, виділяється ним и нерозривно з ним пов'язана. Чуйна та правдива свідомість повинна завжди відчувати навіть у самому прозаїчному, секуляризованому, «мирському» суспільному явищі

¹⁷⁹Подібні розмірковування зустрічаємо у С. Трубецького, який вважав, що істинна християнська радість пов'язана «з підйомом у царство вічного смислу», «у вищу надлюдську область», «з підняттям над порочним біологічним колом життя» [206, с. 52], С. Булгакова, який говорив про цілковиту радість у зв'язку з Царством Божим, коли «душа стосується небесного світу» [58, с. 4].

щось містичне. Містична держава..., яка виступає як надлюдська особистість, якій ми служимо, часто віддаючи усе наше життя... містичний «закон», якому ми підкорюємося, який холодно-нещадно повеліває нами... містичний шлюбний та сімейний союз, у якому люди підкорені вищим силам, що виникають із якихось глибинних надр та об'єднують їх... містичність суспільних явищ та сил, звичайно, не означає, що вони завжди мають істинно божественну природу, що зобов'язує нас до релігійного поклоніння; вони можуть бути і «фальшивими богами» і навіть диявольськими силами, яким ми не повинні підкоритися і з якими ми, навпаки, повинні боротися. Але це усе ж – начала та сили, які виходять за межі суб'єктивно-людського буття» (*переклад автора*) [219, с. 123].

Ця надіндивідуальна реальність, духовний світ є всесвіт смислів, інформаційний світ, який «завжди виходить за межі протилежності між «суб'єктивним життям» та зовнішнім їй «предметом», даним не зовнішньоопредметному спогляданню, а внутрішньому живому знанню – знанню, у якому реальність сама розкривається всередині нас» (*переклад автора*) [219]. Тут «визначення предмета не творяться нашим знанням, а саме лише «пізнаються» ним – самі по собі вони існують у предметі незалежно від усякого нашого знання про них¹⁸⁰ (*переклад автора*) [222, с. 60]. «Живе знання» (О. Хомяков, Г. Шпет, С. Франк), «цільне знання» (В. Соловйов), Істина, здатна відкритися людині в процесі пізнання себе, виступає смисловою основою гармонійного людського буття. Це знання, яке стає доступним лише за умови виходу за межі дефіцієнтного пізнання (тоталітарної свідомості), коли людина спрямовує усі свої сутнісні сили на пошук Істини, коли здатна відчувати потребу в єдності, гармонії з собою, ближнім, оточуючою реальністю¹⁸¹. Мова йде про «надраціональне

¹⁸⁰У межах розробленої С. Франком реалістичної теорії пізнання, філософ мав намір обґрунтувати центральну тезу епістемологічного реалізму, згідно з яким знання про оточуючу нас реальність існують дотеоретично. Внаслідок цього фокус дослідження зосереджується не на проблемі конструювання предмету у пізнанні, а на «проблемі трансцендентності предмету».

¹⁸¹Концептуалізуючи проблему «живого знання» О. Хомяков розглядав можливість його досягнення в руслі християнської віри. Світ та людина створені Богом, створені Божественною любов'ю, отже і «вийти за себе», досягнути духовного єднання зі світом людина може тільки на основі моральної сили ширшої любові. Навіть у процесі пізнання речей необхідно пам'ятати головний заповіт Христа: любіть один одного. Тільки це, вважав О. Хомаков, може дати можливість

знання», «саморозкриття буття у формі знання, яке досягається у акті самосвідомості»¹⁸².

Способом осягнення цього знання є пізнання себе, середовищем інтерпретації та реалізації виступає комунікативна спільність – *комунітас*, чією мовою спілкування є прагнення до єднання – радість осягнення дару, цінності Іншого, де артикуляція власних переживань та інтерпретація чужих (які ідентифікуються на основі правил обцинної комунікації), має життєвий смисл. Власне, як зазначає В. Дільтей, цей «основоположний досвід спільності становить необхідну передумову розуміння» (*переклад автора*) [85, с.286-287]. Оскільки «усе зрозуміле несе на собі як би печатку знайомого із такої спільноти. Ми живемо у цій атмосфері, вона постійно оточує нас. Ми занурені в неї. Ми всюди у себе вдома в суспільному та історичному світі, ми розуміємо смисл та значення усього, ми вплетені у ці спільноти» (*переклад автора*) [85, с.286-287]. У цьому просторі

нашій свідомості «проникати всередину речей», безпосередньо пізнавати «річ у собі» в її живому безперервному існуванні. Живе знання так відрізняється від знання абстрактного, як справжнє відчуття світла зрячим відрізняється від законів світла сліпим від народження. Однак філософ не відкидає і розумового пізнання, зазначає, що «безкінечне багатство даних, які набуваються яснобаченням віри, повинно аналізуватися розумом» (*переклад автора*) [241, с.123].

¹⁸²Давньо-європейське слово «*істина*» має корінь-*тп*, похідне від нього дієслово *отп* означає «*підтримав, підпер*», *отпā* – колона; *отēп* – учитель, *будівельник душі*; *ātēп* (новозавітне амінь) – «слово моє міцне», «воістину», «та буде так». На думку П. Флоренського поняття слугує формулою для скріплення союзу. Грецьке *ἀλήθεια* – *істина*, як відзначає М. Хайдеггер, це «відверте», «незабутнє», «очевидне» знання.

Ідентичну змістовну наповненість має і поняття «*суть*». Як показує етимологічний аналіз, останнє походить від грецького *εἶσιν* – *ε*, і наближається з поняттям *бути, буття* (φύσις), означає «*сутність, найголовніше чогось, сутність чогось*» [63]. У своєму лінгвістичному екскурсі В. Виноградов відзначає, що ще у старослов'янській мові, поряд із *суцъство* (оубіа), було утворено слово *естъство* (фбѣс), а у мові Костянтина Болгарського слово *сутьство* є синонімом *естъства*. Виступаючи лексичною формою дієслова *бути*, форма *суть* слугувала основою логічного визначення екзистенції чогось. У М. Хадеггера *буття* (φύσις) відкривається у перспективі *алѳеа*, де останнє є «*суцце*», «*істина*», «*час*» [237].

Припускають також, що *ість* – «*справжній, істинний*» утворено від *ізсть*, одне із значень *істый*: «*схожий*» (істый в отца). В індоєвропейських мовах слова з основою –*ста* вказують на міцність, силу, те, що повинно лежати в основі чогось і перш за все – самого життя, космосу (давн-інд. *sthīrās* – міцний, лит. *Stóras* – товстий, сильний, важкий; давн.-ісл. *stórr* – великий, гордий; рос. *старый* (у значенні мудрий, досвіченій)) [204].

любові, довіри, середовищі буттєвого пізнання людина вчиться виявляти та інтерпретувати смисли у спілкуванні з Іншим, керуючись потребою у спів-бутті, пізнанні Іншого. Дослідник зазначає, що «розуміння виростає спочатку в інтересах практичного життя. Тут особистості залежать від спілкування одного з одним. Вони повинні бути один одному зрозумілими. Один повинен знати, що хоче інший» (*переклад автора*) [85, с.286-287].

У якості тексту прочитання спів-буття, умови кореляції буття соціального в його історії та «одушевлюючих» цю історію колективних зусиль по досягненню «єдності смислу» і «конкретної цілісності», виступають знаки культури, які завжди мають предметний смисл [248]. Інакше кажучи, духовна культура як цільне знання є сутнісною умовою конструювання *досвіду єднання – комунітас*. Це символічне втілення екзистенції «бути» у просторі людських відносин, знання про людяність, яке зосереджує у собі суть, патерни цілісної спів-буттєвості. Це єдність істин, (досвіду, розуму та віри), що відкриває перспективу формування цілісної особистості. Синтезуючи знання у продуктивний досвід, духовна культура утворює єдину синкретичну основу спів-буттєвої гармонії. Це, як відзначає В. Соловійов, «істинніша, позитивніша, усеєдність така, у якій єдине існує не за рахунок усіх чи в збиток їм, а на користь усіх»¹⁸³ (*переклад автора*) [192, с.552].

Єдність, цілісність соціального виступає у цьому зв'язку одночасно

¹⁸³У роботі «Філософські начала цільного знання» В. Соловійов характеризує цільне знання як синтез наукового, філософського та теологічного відзначає, що «людина, перш за усе, прагне знати якомога більше із того, що її оточує; потім вона бачить, матеріальні пізнання самі по собі не мають істини, чи, точніше, що матеріальна істина сама по собі не є справжня, повна істина... справжня істина повинна визначатися незалежним від зовнішньої реальності і від нашого розуму абсолютним первоначалом усього існуючого, що і становить предмет теології» (*переклад автора*) [192, с.149-150]. У межах духовної культури ці аспекти займають кожний своє особливе місце і взаємодоповнюють один одного. Кожна галузь феномену обмежує себе у межах виникаючого цілого, але у нового цілого з'являються нові (емерджентні) властивості, яких не було в існуючих спочатку окремих частинах. Цей принцип інтегрованої взаємодії й забезпечує збереження цілісності. В. Соловійов пише, що «цільне знання за своїм визначенням не може мати виключно теоретичного характеру: воно повинне відповідати усім потребам людського духу, повинне задовольняти у своїй сфері усім вищим устремлінням людини... Знання ж істини є лише те, яке відповідає волі блага і почуттю краси» (*переклад автора*) [192, с.229].

продуктом культурної детермінації цільного знання та умовою реалізації людської спів-буттєвості, потенціальності, її соціальної природи. Це порядок, тобто організований та функціональний зв'язок, у межах якого розкривається особистість, формується продуктивна соціальність. Інакше кажучи, саме духовна культура готує умови для виявлення та підтримки трансцендентного зв'язку минулого, теперішнього та майбутнього, людини та суспільства. Оскільки *сама по собі вона є інтегрованою системою соціальних знань, де кожний елемент, кожна універсалія функціонально зорієнтовані на внутрішню організацію його продуктивних соціальних відносин. У цій символічній системі усе працює у єдиній зв'язці та взаємозалежності: мова, символи, знаки, цінності, норми – з єдиною метою – відновити та підтримати порядок (індивідуальний та соціальний), наповнити суттю, змістом, і таким чином, відтворити цілісність із роз'єднаності «індивідуальних практик».* Цей унікальний комплекс знань, реіфікуючись у культурних універсаліях, відкриває оточуючий людину світ як гармонійну символічну систему, невід'ємною частиною якої є і вона сама. *Експлікуючи смисли, розтлумачуючи їх, культура «вводить» особистість у складений раніше символіко-комунікативний простір, формуючи у людині здатність до розуміння, спів-буттєвості, спів-участі.* Інакше кажучи, унікальність та потенціальність духовної культури полягає в її змістовності, осмисленості, що проявляють себе у можливості єдиного прочитання символічної реальності, інтеграції частин в ціле, узгодженні безлічі фрагментарних інтерпретацій в єдність – забезпечення гармонійної спів-буттєвості¹⁸⁴.

¹⁸⁴Проблема цілісності культури у своїй теоретичній перспективі має достатньо багату описову традицію, представлену у генетичному та органічному процесі виховання людського роду (Д.Віко, І.Г. Гердер), у розв'язанні протиріччя людського існування, яке рухається до абсолютного духу (Г.-В.- Гегель). Різноманітні аспекти цілісності культури розглянуті у роботах В. Освальда, Е. Тайлора, Л. Уайта, М. Вебера та А. Вебера, А. Тойнбі, М.М. Бахтіна, П.О. Флоренського, С.Л. Франка, О.Ф. Лосева. У різноманітності дослідницьких інтуїцій, які розглядають єдність культури під впливом семіотики, соціології, антропології, психоаналізу, фокус аналізу зосереджений на антропоцентричному аспекті, який пов'язує культуру з людською діяльністю (роботи О. Шпенглера, П. Флоренського та ін.). Окремим виявом такого підходу у поєднанні з аксіологічним можна вважати ідею Х. Ортегі-і-Гассета про вірування людей у одне і те ж саме. Таке вірування становить невидиму основу культури. Криза такої віри неминуче повинна пробуджувати активність особистості у пошуку нової системи цінностей. Актуальним для сучасного стану культури виглядає концепція К. Ясперса, який розглядав культуру як послідовне

Будучи суттю християнської філософії, духовна культура є шлях залучення людини до Істини, що відкривається у прагненні до пізнання духовних законів функціонування Цілого. Єдина, вільна від усіх визначень, абсолютна Істина невиразна. В. Соловйов зазначав, що «це безумовне існування, яке не може бути дійсно дане ні у моїх відчуттях, ні у моїх думках, яке не може бути предметом ні емпіричного, ні раціонального пізнання, і яким, однак, це пізнання обумовлюється, – становить предмет якогось особливого, третього роду пізнання, яке правильніше може бути назване вірою» (*переклад автора*) [192, с.326]. Віра, що живе у серці людини, яка прагне до Істини. «Суть смисл, Істина полягає не у мисленні і не в знанні як такому. Істина у повноті людської сутності, яка проявляється у єдності духа та душі» (*переклад автора*) [212, с.203]. Вона набувається та осягається не розумом людини і не її почуттям, а робиться відкритою лише гармонійному устремлінню розумових та сердечних сил до добра і правди... І як для засвоєння окремою людиною істини необхідно зібрання усіх сил людини, так для пізнання вищої Богооткровенної Істини потрібно зібрання – Собор – гармонія усіх люблячих сердець, щоб спільними силами любові та розуму сприйняти верховну істину (*переклад автора*) [96, с.176].

У якості досвіду гармонійних людських відносин, які реалізуються в установці «бути», в прагненні людини до пізнання, єднання, любові, духовна культура випереджає перспективу вирішення проблематики цілісності як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях. Інакше кажучи, лише коли потреба в пізнання любові рухає людиною, пронизує усю її сутність, єство, коли серце жадає Істини, воно отримує можливість наповнитися суттю та втілити її у продуктивний досвід людського спілкування. Саме тоді єдність індивідуальних душ трансформується у єдність Цілого. Як зазначає С. Франк з цього приводу, «коли єдність, яка лежить в основі спілкування, сприймається і діє як сила чи інстанція, якій підкорені учасники спілкування, як взірцева ідея, котру вони повинні реалізовувати у своєму спілкуванні, ми маємо справді суспільне явище... Часті зустрічі між двома людьми та їхня взаємна симпатія ще не є союз дружби; останній має місце там, де ці люди усвідомлюють себе «друзями», тобто підкорюють свої стосунки ідеалу дружби, де дружба як «союз», як «єдність»

прирошення морально-етичних, релігійних, філософських цінностей, науково-технічних досягнень.

усвідомлюється нами як об'єктивне начало, що панує над ними обома» (*переклад автора*) [219]. Цільне знання відкриває людині перспективу виходу за межі дефіцієнтного пізнання матеріального світу, дає можливість подолати владу тотальності¹⁸⁵.

Пізнання серця, що прагне до буття, шукає Істину, затребує її, єдино здатну відкрити суть людського життя, звільнити від конечності, наповнити радістю одкровення, причетності, набути єдність з Цілим. Духовна культура відкриває це знання серцю, яке пізнає. *Смисл, суть, яка задовольняє потребу у пізнанні Істини, є основою духовної культури. Смисл належить Цілому, він завжди духовний, холистичний за визначенням, оскільки може бути смислом лише конкретного цілого і не може бути звернутим до фрагментів чи частин. Цінність, норма як відображення смислу проявляють себе тільки у цілісному сприйнятті. Відображені у цінностях, нормах, смисли є інкорпоруєчими, об'єднуючими началами, що служать засобом і у той же час умовою конструювання індивідуальної та соціальної цілісності*¹⁸⁶.

Осягаючи смисли, пізнаючи себе, людина набуває своєї універсальної значимості, цінності. Відкриваючи для себе цільне знання, людина осягає закони духовного порядку, невід'ємною частиною якого вона є, усвідомлює себе реальну, унікальну, отримує

¹⁸⁵Призначення культури у житті людини та суспільства найбільш символічно представлене у Біблії. «И рече Господь ко Моисею: взьми ко мне на гору и стани тамо, и дам ти скрижали каменные, закон и заповеди, таже напишу законоположити им» [30 (Исх. 34:1)]. Культурні скрижалі – скрижалі Заповіту відображали основні заповіді закону Божого – два основних аспекти гармонійної людської комунікації – два роди любові – любові божественної (духовної) та любові до ближнього. Чотири перші заповіді, написані самим Господом, містили у собі пізнання та шанування Істинного Бога, інші шість, написані на іншій кам'яній плиті, мали в собі обов'язки до ближнього. Ці знання відображали духовні закони життя людини, умови її розвитку та преображення, установлені у межах общини в якості основ її порядку. Відображені у одному із найдавніших – Синайському законодавстві – заповіді включали знання про організацію усіх сторін людського життя: правової, економічної та релігійної – виступаючи, власне, одкровенням, що розкривало людству закони гармонійного спільного життя.

¹⁸⁶У зв'язку з цим І. Кант відзначає, що людина має апіорну здатність до цілісного бачення, що виражається у моральному законі, який відрізняє її від усього живого. У якості орієнтира для об'єктивного сприйняття він пропонує прийом ціннісної генералізації: *поглянь на свої вчинки в оптиці універсуму, і міра їхньої моральності стане очевидною.*

зв'язок з дійсністю¹⁸⁷. Вона відкриває *дар* – універсальний спосіб бачення, спілкування, взаєморозуміння, співпереживання світу – мову єднання. Реіфікований світ перетворюється у смислову конструкцію, де на перший план виходить не аналіз об'єктивних структур, а смисловий горизонт людини, що повертає їй осмисленість існування. Інакше кажучи, духовна культура, цільне знання виступає універсальною та єдиною умовою осягнення себе, навколишнього світу, творчої самореалізації особистості. Потреба до пізнання смислу наповнює людське буття змістом, цінністю, зберігає спадкоємність поколінь і визначає модус продуктивного спів-буття людини, утворюючи єдність Цілого. *Без пізнання суті, одкровення цільного знання, цілісність індивідуального та соціального порядків неможлива.*

Осягнення цільного знання детермінує духовний розвиток особистості. У цьому зв'язку Г.Гегель відзначає, що «індивід, субстанція якого – Дух вищий, пробігає це минуле так, як той, хто, приймаючись за більш високу науку, оглядає підготовані відомості, давно ним засвоєні, щоб освіжити у пам'яті їхній зміст» (*переклад автора*) [70].

Дана перспектива аналізу дозволяє розглядати духовну культуру як невід'ємну умову формування цілісної спів-буттєвості, де незмінно присутньою є зв'язність та продуктивна орієнтація, де зароджується спільність комунікації, усвідомлюється родова ідентичність – порядок комунітас. *Цільне знання відтворює унікальність обцинного буття, гармонічність досвіду комунітас, яка задовольняється у потребі осягнення Істини, прагненні «бути». У цьому знанні відкривається екзистенція буття – дар – єдиний перспективний спосіб спів-творчості, спів-участі людини в єдиному Цілому.*

¹⁸⁷Найбільш повним вираженням цієї ідеї стала робота О.Шпенглера, який вважав культуру складною проєкцією багатогранної людської душі («Захід Європи»). Діяльнісний аспект цієї ідеї був особливо характерний для руської філософської думки. За П. Флоренським, в основу розуміння культури кладеться історично активна творча діяльність людини і, отже, розвиток самої людини у якості суб'єкта діяльності. Розвиток культури при такому підході співпадає з розвитком особистості у будь-якій сфері суспільної діяльності.

4.1.2 Від влади цільного знання до перспективи цілісного спів-буття

Буттєве знання відкриває людині перспективу продуктивного спів-буття, де «Я» здатне гармонійно перетворитися в «Ми».
М. Бубер

У якості умови та механізму формування та розвитку індивідуальної та соціальної цілісності, як уже відзначалося, духовна культура відкриває перспективу *екзистенції «бути»*. Уже саме по собі цільне знання смислоутворююче, інтегруюче, об'єднуюче. Увесь потенціал духовної культури безумовно орієнтований на відтворення особистості (а, отже, і соціального порядку), розкриття духовного потенціалу людини. *За допомогою організації, структурації соціального середовища, надання сенсу, а отже, і осмислюваності, розпізнавальності та унікальності навколишньому людині світу, світу Іншого, на індивідуальному рівні цільне знання інтеріоризується у вигляді системи відносин (мотиваційної системи). У цьому контексті і дозріває продуктивна установка особистості – прагнення «бути».*

Екзистенціальна сутність і у той же час унікальність останньої на відміну від прагнення «мати» полягає у відкритості світу Іншого. У зв'язку з цим Ж. Делез відмічає, що «бути відкритим для інших – це споконвічна визначальна властивість людини, а не якийсь вчинок. Будь-яка дія – чинити якимось з людьми, щось робити для них (чи нашкодити їм) – завжди передбачає попередній пасивний стан відкритості людини...– це основа різноманітних «соціальних відносин», чиста присутність у моєму житті людей – присутність, яка являє собою справжню спів-присутність «Іншого» (у одиниці та множині)» *(переклад автора)* [82, с.125]. Інший, згідно з Ж.Делезом, це не просто суб'єкт, це структура перцептивного поля, в якій ми можемо сприймати світ, пристосовуючись до нього, жити в ньому. Інакше кажучи, *лише в організованій певним чином системі соціальних відносин, комунікаційному середовищі, людина здатна оформлюватися у якості учасника, спів-творця (Я завжди існує як система відносин з Ти, Іншим, Ми). Саме по собі Я поза структурованих комунікативних актів існувати не може, оскільки, як відзначає С. Франк, «Я – комунікативний осередок, де невпинно пульсує сукупність відносин, без яких ми не можемо вбудуватися у близький нам світ»* *(переклад автора)* [220, с.254-255]. А на думку

французького філософа М. Монтеня, «у всякому індивіді уже присутнє інше Я, воно заздалегідь складає конституційований елемент свідомості. Таким чином, спів-буття «інших Я» дається не емпірично, а трансцендентально, складає внутрішню структуру особистості, і ця структура є онтологічною основою індивідуального досвіду. Ядро самосприйняття індивідуума є процесом, суть якого складає спрямованість на Іншого. Поки людина не може подивитися на себе як на іншого, акт самосприйняття не може відбутися» (*переклад автора*) [141, с. 132-134].

Інакше кажучи, внутрішня структура особистості (її установки, потреби, стимули) є *системою відносин людини до навколишнього світу*, яка детермінує характер, способи, модус її активності. *Виходячи за межі свідомості у вигляді практик, дій із індивідуальної, остання трансформується у соціальні відносини, структуруючись у простір Цілого*. Те, наскільки ця система буде впорядкована, гармонійна, злагоджена, тобто те, яка із екзистенціальних установок буде реалізовуватися («*бути*» або «*мати*»), залежить від впливу цільного знання на учасників комунікативного процесу. Мова йде про принципи духовної організації особистості, які транслуються середовищем у процесі виховання, гармонізації та інтеграції індивідуального досвіду в систему соціальних відносин. «Платон, О. Конт, Г. Спенсер, М. Вебер і багато інших дослідників в один голос стверджують, що природа людини незмінна. Незважаючи на характер та особливості тієї чи іншої епохи, нею так само рухають певні внутрішні мотиви, які примушують здійснювати ті чи інші дії, викликати ті чи інші ситуації. Усе так само, як і тисячу років тому, людство задається питанням про сенс життя, так само намагається зрозуміти себе. Змінився лише метод пізнання, однак стимул залишається колишнім. Так само кожний із нас потребує хороші відносини, любов, прийняття, хоче розкрити себе та виявити власну унікальність. Можна сказати, що природа людини у цілому не змінюється, вона так само вимагає свого розкриття.

Методи, якими сучасне суспільство прагне розкрити «секрети» щастя, гармонії, творчості стають більш різноманітними, але їхня ефективність не підтверджується. Разом з тим, на фоні високого рівня цивілізаційного розвитку, технологізації, раціоналізму усе частіше та наполегливіше звучить необхідність у поверненні людства до community – традиційних обцинних відносин. Хіба це не парадокс? Насправді, ситуація пояснюється невідповідністю реальним

вимогам розвитку (людини, суспільства, реальності у цілому), які продукуються технологічною епохою знань. Інакше кажучи, відмова від об'єктивних знань про дійсність, порядок, людину та її відносини рівнозначна відмові від себе та веде сучасне суспільство усе далі в тупик» (*переклад автора*) [42, с.298].

Висловлюючись у категоріях відповідності, міри, порядку, духовна культура не просто наповнює соціальний контекст смыслом, змістом, цілісністю прочитання, вона безпосередньо бере участь у формуванні середовища *communitas* – простору гармонійного співбуття. У цьому смислі інтеріоризація цільного знання неминуче веде до єдності (але не тотожності!) розуміння, сприйняття навколишнього світу, його гармонії, порядку. Знаходячись «на одній хвилі», в одному комунікативному просторі, Я та Ти під впливом цільного знання зливаються в Ми, відкриваються Один Одному. Так, *механізм культурного впливу незримо для його учасників формує відчуття спільності цінностей, поглядів – прагнення «бути», зароджує причетність до Цілого, відкриваючи таємницю любові до ближнього.*

Як зазначає у зв'язку з цим С. Франк, «у досвіді «ми» спрямоване на мене одкровення «ти» зливається, спаюється із самооткровенням мого власного буття у первинну єдність зовнішнього та внутрішнього буття, яке так відкривається «мені», що це одкровення є, таким чином, одкровенням внутрішньої основи мого власного буття. У одкровенні «ми» нам даний радісний та зміцнювальний нас досвід внутрішньої співналежності та однорідності «внутрішнього» і «зовнішнього» буття, досвід інтимного споріднення мого внутрішнього самотуття з оточуючим мене буттям зовнішнім, досвід внутрішнього притулку душі у рідному домі. Звідси – святість, розчуленість, невитравна глибина почуття батьківщини, сім'ї, дружби, віросповідної єдності. У обличчі «ми» реальність відкривається як царство духів, і притому через внутрішнє самооткровення самої себе. Самі онтологічні категорії «всередені» і «зовні» тут, по суті, – як уже було сказано – подолані у вищій єдності. Інакше кажучи: єдність роздільності та взаємопроникнення, яке утворює трансраціональну сутність реальності як «незбагненого по сутності», подане вперше лише тут у формі самоодкровення, тобто у якості істинного, безумовно первинного, самоочевидної єдності, що не допускає та не потребує ніякого подальшого аналізу» (*переклад автора*) [223, с.201].

Цей принцип злиття, виражений у християнській філософії у

заповіді: «возлюби ближнього свого, як самого себе», найбільш символічно відображає мету і характер культурної детермінації – прийняття унікальності світу Іншого. Прийняти, значить, прагнути осягнути духовну сутність ближнього, як цінного, значимого для мене. Прийняти, значить, направляти свій потенціал на єднання з ним, розуміння його. Те, що значимо для нього, не може бути неважливим для мене, його душевний біль викликає біль у моїй душі. Інакше кажучи, по своїй суті, любов до ближнього є результатом прагнення «бути», пізнавати світ Іншого. Саме воно, проектуючись у потребі в Іншому, дає відчуття нашої спільності, почуття і розуміння того, що Ми – одне Ціле, Ми – ідентичні, але не тотожні у своїй людській сутності. «А оскільки усі ми маємо спільний статус – людина, то однаково потребуємо допомоги, підтримки, участі. Це відношення без залежностей, без боротьби, без прагнення використовувати іншого, бути на його фоні (за рахунок нього) кимось кращим» (переклад автора) [42, с.217].

Формуючи в людині потенціал любові до ближнього, саме духовна культура зароджує умови розкриття та вдосконалення її духовної суті, її кращої природи, виявляє та виховує у людині прагнення до єднання, спільності, «вчить» жити спільно, розкриваючи потенціал її творчої активності. Інакше кажучи, вплив культури проявляє себе в організації сутнісних сил людини на роботу над собою, рефлексію, самопізнання, яке формує відповідність її духовної природи, учить приймати Іншого, не тотожного мені, але ідентичного по суті. Тільки так, пізнаючи себе, долаючи в собі незнання, людина отримує перспективу творчої реалізації у просторі спів-буттєвості. Лише осягаючи себе, відкриваючи в собі прагнення до єднання, співпричетності зі світом, вона здатна стати справжньою. У цьому зв'язку духовна культура виступає цілісним феноменом, який задає базові умови формування установки «бути» - пізнання-єднання, що преображає особистість, відкриває її унікальний духовний потенціал. Феноменом, який дозволяє пізнати себе, свою людську природу, набути коріння, зв'язок із землею, родом.

На думку Г. Сковороди, народжуючись двічі: фізично та духовно, лише духовне народження людини є істинним, оскільки дає можливість відчувати у собі божественне, передумови якого знаходяться у серці людини від народження, однак зразу приховані для нашого усвідомлення. Духовну людину творить шлях добра:

через пізнання, усвідомлення та розуміння своєї істинної духовної природи, свого призначення у світі, через засвоєння високих якостей віри, надії, любові, поваги до рідної землі, роду, народу [179].

У якості умови та механізму соціальної інтеграції, *сутність культурного розвитку полягає у рухові до органічної єдності, цілісності, яке формується завдяки участю цільного знання у реалізації екзистенціальних прагнень людини, розкритті сутнісного потенціалу особистості*¹⁸⁸. У зв'язку з цим О.Пігальов зазначає, що «культура – це завжди рух до уєспільності та єдності надбіологічного типу. У цьому смислі культура являє собою сукупність засобів та механізмів для подолання людської конечності «індивідуальних» сил, здатностей людини... Культура – це узгодження «індивідуальних досвідів» аж до самого обмеженого їх розширення до уєспільності та єдності, тобто саме подолання людської конечності всередині цілісності культури» (*переклад автора*) [158, с.11].

Пізнаючи цільне знання, людина формує гармонійну систему сприйняття навколишньої реальності, систему відносин, яка не протиставляє її світу, а навпаки, долучає до нього. Мова йде про те, що відкриваючи для себе трансльовані культурною традицією знання, особистість здатна сформувати продуктивну систему відносин з

¹⁸⁸Як система цільних знань, що детермінують гармонійний розвиток Цілого, культура експлікує людині правила та умови спільного життя, транслює продуктивне знання про комунікативний простір, допомагаючи приймати та розуміти навколишню реальність, стає активним учасником спів-буття, яке не претендує на відокремленість та непідкорення, і, зрештою, не виступає загрозою соціальній цілісності. Інструментом формування спільності, спрямованим на організацію, спадкоємність, збереження общинного порядку є виховання, у процесі якого людина інкультурується у соціокультурний контекст, розтлумачує та освоює культурний текст. Саме у процесі тривалої та копійкої роботи по формуванню, організації та підтримці такого результату, реалізується інтегративний потенціал культури. Оскільки у процес виховання досягається необхідна відповідність внутрішнього та зовнішнього, реалізується модель індивідуальної та соціальної цілісності.

Говорячи про це, мається на увазі, що *культура дозволяє виховати, сформувати у людині почуття общинності - sensus comunitatis*. Вона наче зв'язує в єдине ціле та розставляє на свої місця, впорядковує наші думки та почуття, уявлення та очікування, потреби та бажання з устремліннями інших, формуючи простір Ми. Через організацію внутрішньої структури особистості, культурна традиція вчить сприймати оточуючі події у цілісному об'єктивному, а не спотвореному нашими ілюзіями, розрізненому світлі. Інакше кажучи, культурний розвиток спрямований на роботу над створенням індивідуального та соціального порядків.

навколишньою реальністю, систему, у якій вона – це унікальна частина Цілого. Це індивідуальне уявлення є проєкцією макросвіту як цілісного, складеного та чітко організованого живого організму, в якому кожна людина – її цінна частинка, а сам організм – їх динамічна єдність. При цьому унікальність кожної частинки – це не якась абстрактна ілюзія про власне переважання, невід’ємним наслідком якої є індивідуалізація, відокремлення особистості. Унікальність людини – це результат реалізації її сутнісних сил у просторі Ми. Інакше кажучи, вихідною умовою останньої виступає труд як процес удосконалення, гармонізації людини у контексті оточуючих її відносин. Тому *оволодіти культурою, значить сформувати у собі потребу в труді над власною особистістю, навчитися продуктивної комунікації один з одним, вийти на принцип: спільнота як одна сім’я.*

Пізнаючи себе, удосконалюючи своє відношення до світу Іншого, людина вчиться чути Іншого, відносини конкуренції, переважання, жадібного прагнення «мати» трансформуються у порядок культурного споживання. Поза культурним розвитком, «другим народженням», людина залишається твариною, що живе за споживачькими законами егоїзму, що не дозволяє вийти за межі дефіцієнтної свідомості «мати». Інакше кажучи, з перетворення себе під дією впливу цільного знання і починається процес гармонізації соціальних відносин.

Дезактуалізація ролі духовної культури у житті людини та суспільства неминує веде до дисгармонії, до формування інтеграції іншого порядку – тотальної системи відносин, де *місце культури, живої тканини людських відносин, займає цивілізація – мертвий технос, який стрімко ловить людські душі на споживачькому «хочу».* Відбувається консервація духовної природи людини, дезорієнтація людського розвитку. Замість удосконалення духовного потенціалу особистості, визнання її недосконалості та прагнення до удосконалення природи, життя людини фокусується на культі бажання «мати», який руйнує усе навколо себе. У силу цього, базовою установкою особистості стає прагнення «мати»: увесь духовний потенціал людського розвитку спрямовується на досягнення бажаного будь-яким шляхом. Масштабним результатом даних трансформацій виступає перетворення соціальних відносин у «машину бажань», конвеєр, орієнтований на виробництво усе нових об’єктів задоволення.

Таким чином, виступаючи умовою духовного удосконалення людської природи, культура відкриває смисл, патерни продуктивної комунікації спів-буття, зберігає спадкоємність та унікальність часів та поколінь, організує внутрішній порядок, цілісність людини та оточуючих її відносин. Стимулюючи у особистості прагнення до задоволення духовних потреб, пошук смислу, Істини, культура формує в ній усвідомлення власної унікальності, суті, призначення, спорідненості з Цілим. Вона вказує людині шлях, дотримуючись якого вона здатна пізнати себе. Тому, відкидаючи її значення, реіфікуючи смисли у знаки, людина, таким чином, позбавляє себе зв'язку з Цілим, шансу пізнати свій творчий потенціал – *дар*, реалізуючи який вона стає унікальною, невід'ємною частиною Єдиного.

4.2 Цілісність соціального крізь призму реалізації дару: практики втілення досвіду єднання vs апорії тотальності

Економізм нашої історичної епохи і є порушення істинного ієрархізма людського суспільства, втрата духовного центру. Автономія господарського життя призвела до її панування над всім життям людських суспільств. Мамонізм став визначальною силою століття, що найбільше поклоняється золотому тельцю. І найжахливіше, що в цьому нічим не прикритому мамонізмі століття наше бачить велику перевагу пізнання істини, звільнення від ілюзій. Економічний матеріалізм найдосконаліше це формулював, він визнав ілюзією і обманом все духовне життя людства ...

М. Бердяєв

Розгортаючись в аспекті осягнення цільного знання, стратегія «бути», як основа соціальної цілісності виступає, власне, проекцією творчої реалізації потенціалу особистості, що формується в процесі виявлення та розвитку сутнісних сил людини, її творчої активності. Це порядок причетності, продуктивної спів-буттєвості, яка транслює потенції Я в Ми, в основі якого лежать духовні зв'язки (але не залежності!) – досвід ділення даром. Тому говорячи про практики реалізації соціальної цілісності, необхідно звернутися до потенціалу дару, який символічно відкриває логіку втілення досвіду єднання в соціальну реальність.

Вперше дар як антропологічна універсалія, феномен та культурний механізм, що має транскультурний та позачасовий характер, концептуалізується М. Моссом [104] в роботі «Нарис про дар: форма

та основа обміну в архаїчних суспільствах» (1925 р.)¹⁸⁹. Дослідник акцентує увагу на тому, що під іменем «дару» в культурі приховано функціонує особливий механізм, який сприяє підтримці «соціального світу та людських взаємодій». М. Мосс вибудовує свою теорію на тезі про генетичну детермінованість дару іншим культурним механізмом – обміном, тому контекстуальним полем аналізу феномену виступає «теорія обміну»¹⁹⁰. У межах останньої дослідник і інтерпретує дар як одну із найдавніших форм обміну, вловити природу якої можна шляхом проведення етнологічних та кросс-культурних досліджень архаїчних суспільств (давніх правових та економічних систем)¹⁹¹. На основі аналізу «потлачу», звичаю циклічної та безупинної роздачі,

¹⁸⁹Починаючи з останньої третини ХІХ ст., на Заході популяризується наукова традиція досліджень дару, яка активно розвивається як у практичному, так і в теоретичному аспектах: соціальна та культурна антропологія дару Е. Дюркгейма, М. Мосса, Ф. Боаса, М. Салінза; феноменологія жертвоприношення М. Еліаде, Р. Кайуа, Р. Жеррара; розробки у галузі феноменології «даного» Е. Гуссерля та М. Хайдеггера; етика Іншого Е. Левінаса; конфесіональна християнська теологія дару та благодаріння А. де Любака, Ж.-Л. Маріона, Дж. Мілбанка, Д. Станілоае, Р. Вільямса, Антонія Сурожського; аналіз обміну, дара та жертви в постмодерністській філософії Батая, Фуко, Барта, Бодрійяра, Дерріда, Капуто, Жижєка та ін.

¹⁹⁰Основна теза теорії обміну (А. Сміт, Д. Рікардо, Дж. С. Мілль та І. Бентам) стверджує: у економічних відносинах панує принцип «*du ut des*» («даю тобі, щоб ти дав»), тому, беручи участь у цих відносинах, «кожна людина раціонально прагне збільшити до межі свої матеріальні блага, сукупність «корисних речей» у процесі ділових чи обмінних операцій, які здійснюються у межах вільного чи конкурентного ринку» (*переклад автора*) [200, с.272]. У антропології теорія обміну була випробувана у 1919 р. Дж. Фрезером, але саме М. Мосс витлумачив усі аспекти соціальної взаємодії та культури як процес безперервного та універсального обміну матеріальними та символічними благами, узаконивши та виправдавши тим самим екстраполявання економічних законів та категорій в область теоретичної і практичної антропології.

¹⁹¹Дослідження Б. Маліновського, що стало еталоном етнографічного «насиченого опису» спільноти кула, зроблене у роботі «Аргонавти Західної частини Тихого океану», було опосередковане «Нарисом про дар» Марселя Мосса. Як відзначає дослідник, «спільнота кула складається із одного чи кількох сіл, мешканці яких спільно вирушають у великі заморські експедиції та беруть участь в угодах кула як єдине ціле, спільно здійснюють магичні обряди, мають спільних лідерів та обмінюються коштовностями у межах однієї і тої ж зовнішньої та внутрішньої соціальної сфери» (*переклад автора*) [129, с.117]. Б. Маліновський показав, що дана спільнота формується людьми, зв'язаними «даром», складною системою взаємного обміну подарунками і тими смислами, які вони здобувають із цієї практики.

отримання та повернення дарів у американських індіанців, описаного Ф. Боасом, М. Мосс констатує, що в архаїчному суспільстві панування обміну у формі дару мало тотальний характер: «усе – їжа, жінки, діти, майно, талісмани, труд, послуги, релігійні обов'язки та ранги – становить предмет передачі та відшкодування. Усе йде та приходиться так, немов би між кланами та індивідами, розподіленими за рангами, статтю та поколіннями, відбувається постійний обмін духовної речовини, яка знаходиться у речах та людях» (переклад автора) [142, с.103].

Потlach зосереджує у собі усю ціннісно-нормативну різноманітність соціального життя: він є релігійним, міфологічним, економічним, соціально-морфологічним, естетичним, юридичним феноменом. У ньому через синтез обов'язків давати, отримувати та відшкодувати – укоріняється практика взаємообміну. Із трьох взаємозв'язаних обов'язків, які становлять обмін у формі дарування (давати, брати та відшкодувати), на думку дослідника, остання найбільш важлива, оскільки, будучи формально добровільним, і дар, і компенсуюче дарування є суворо обов'язковими, і будь-яке порушення економії та етики дару незмінно призводить до конфліктних ситуацій. Причина конфлікту – активність дару. Як зазначає дослідник, «подарувати щось комусь – це подарувати щось від свого «Я»... у цій системі ідей вважається ясним та логічним, що треба повертати іншому те, що реально складає частинку його природи та субстанції, оскільки прийняти щось від когось – значить прийняти щось від його духовної сутності, від його душі. Затримати у себе цю річ було б небезпечно, смертельно, і не просто тому, що морально, але і фізично та духовно ці речі, які йдуть від особистості, ця сутність, їжа, рухоме та нерухоме майно, жінки та нащадки, обряди чи союзи мають над вами релігійно-магічну владу» (переклад автора) [142, с. 100].

Помістивши феномен дару у межі експлікації «теорії обміну», М. Мосс закріплює його «класичне» визначення, зазначаючи, що «дар (підношення, подарунок) чи жертва – це предмет, який один суб'єкт, своїм волевиявленням, обумовленим історично та соціально, передає назавжди іншому... жертва і дар мають спільний смисл: у обох актах зазвичай реалізується принцип «*du ut des*» («даю тобі, щоб ти дав мені»), «дар повинен бути винагородженням»)... принцип обміну реалізується зазвичай матеріальними цінностями, але у актах дарування чи жертвоприношення стверджується також принцип

взаємної доброзичливості у відношеннях людей та божеств» (*переклад автора*) [169, с.173]. Наділяючи дар статусом *особливого культурного механізму*, необхідно підтримуючого соціальні взаємодії між людьми у суспільстві, моссовська традиція інтерпретації феномену заклала дослідницьку перспективу його подальшого аналізу¹⁹². Трактуючи «дар» як щось «опредмечене», дослідник, разом з тим, ставить питання, яке не поставало раніше у етнографічному дослідженні: «Що це за сила, яка зобов'язує людей дарувати, приймати дари і потім передавати цей дар іншим?». Сам М. Мосс вважає, що за даруванням стоїть таємничий «зв'язок душ». У зв'язку з цим Дж.

¹⁹²Так, зберігаючи основну тезу М. Мосса про генетичну вписаність дару у механізм обміну, у тому ж антропологічному ключі розв'язує загадку дару К. Леві-Стросс. Згідно з його позицією, дар являє собою окремий випадок фундаментальної структури соціальних відносин, системи позасвідомих правил, які регулюють родові життя. Він вважає, що Мосс помилково прийняв частину за ціле, угледівши у дарообміні речами ключ до родових відносин. Між тим, цей ключ, скоріше за все, знаходиться у гендерних відносинах спорідненості, переважно у обміні жінками між родами [318]. Крім того, К. Леві-Стросс запропонував виключити фактор часу, на основі якого розрізнялися «окремі» моменти дару, заявивши, що «тільки обмін, а не окремі операції, на які розкладає обмін соціальне життя, конститує примітивний феномен» (*переклад автора*) [126, с. 426]. Редукція діахронії дару зробила концепцію Леві-Стросса несприйнятливою до конкретизації феномену дару у культурі, виключивши вплив на нього соціальних мотивів, ціннісних орієнтацій, поведінкових стратегій.

Пізніше концепція Леві-Стросса була піддана критиці П. Бурд'є, який заявив, що «заперечуючи дискретність акту дару, Леві-Стросс підмінює безпосередньо пережиту послідовність дарів об'єктивною моделлю взаємообмінного циклу» (*переклад автора*) [59, с. 205], в межах якої реальна практика обміну дарами заміщується «такою, якою вона переживається та здійснюється (цей послідовний досвід беззастережно відкидається як чиста видимість)» (*переклад автора*) [59, с.205]. Для П. Бурд'є інтерес представляє, перш за все, «суб'єктивний» бік дару, коло стратегій «суб'єктивного» розв'язання ситуацій виклику та відповіді, які передбачені актом дару: «тут усе залежить від манери, тобто, від своєчасності та доречності; одне і те ж слово, жест, вчинок – підносити та повернути дар, нанести чи віддати візит, послати чи прийняти запрошення тощо – повністю міняють свій зміст в залежності від моменту, тобто від того, чи приходяться вони вчасно чи не вчасно, доречно чи недоречно; а справа у тому, що час, який *відділяє* дар від дару у відповідь, робить можливим самообман, який підтримується та апробується, складає передумову функціонування обміну» (*переклад автора*) [59, с.207 - 208]. У силу цього при аналізі дару у якості культурного механізму необхідно пам'ятати про його *діахронію* у суб'єктивному факторі, оскільки у реальному суспільстві (як архаїчному, так і у сучасному) усе пронизане *відносинами влади та честі*, і дар включений у цей процес. Від чуйності людини до дару залежить стійкість її соціального положення.

Болдуін зазначає, що «соціальні відносини, мораль, емоційність, сім'я та гостинність створюються та підтримуються зворотнім, можна сказати, діалогічним обміном дарами та послугами. Можна сказати, що позитивне значення цієї форми обміну у тому, що вона породжує «сімейні почуття», відданість, любов, великодушність, солідарність. Про це свідчать численні, повсякденні та безперестанні обміни – обміни подарунками, послугами, допомогою, візитами, увагою, добротою – та виняткові і урочисті обміни членами сімейства» (*переклад автора*) [37]. І хоча дослідник не розкриває символічну природу дару, ускладнюючи ситуацію проблемної семантичної плутанини понять «дар», «жертвоприношення», та «обмін»¹⁹³, він закладає передумови до аналізу «загадки дару»¹⁹⁴. Справжня ж редукція до трансцендентної природи дару, як альтернативі економіці привласнення, його символічній та екзистенціальній людським відносинам суті, починається у зв'язку з актуалізацією ситуацією культурного релятивізму сучасного суспільства та пошуком шляхів її подолання.

¹⁹³Як відмічає К. Пашков у роботі «Дар та багодаріння у контексті християнської та постмодерністської антропології», «в межах даної концепції, в тріаді «обмін-дар-жертвоприношення», «дар» займає у всіх смислах серединне, підрядно-функціональне положення. Він зберігає можливість у кожному конкретному випадку бути витлумаченим, залежно від контексту, не тільки у якості прецеденту явної форми економічних відносин (обмін), але і у якості релігійного феномену (жертвоприношення), у якому, однак, «економічна» компонента постулюється так само обов'язково присутньою, хоч і у латентному вигляді» (*переклад автора*) [157]. У пошуках визначення «дару» М. Мосс досліджує латинську лексику, римське, індійське, германське право, звертається до етимології німецького *geben* та полісемії *Gift* – *gift* (дар – отрута) у германських мовах. Деррида відзначає, що «Мосс описує під ім'ям дару велику кількість феноменів різного роду, які належать різним культурам, маніфестують себе у різних мовах, під однією певною категорією дару, під знаком «дар»... (але)... що залишається проблематичним – так це не тільки *єдність* цього семантичного горизонту, але передбачувана ідентичність значення, яким оперують у якості основи для перекладу та еквіваленції, саме існування чогось подібного *дару*, спільний референт цього знаку, який сам по собі не визначений» [282, р. 26]. Сам М. Мосс у заключній частині «Нарису про дар» відзначає, що «використовувані нами терміни «підношення», «подарунок», «дар» самі по собі не дуже точні, ми не знайшли інших, ось і усе» (*переклад автора*) [142, с. 210].

¹⁹⁴Див.: Годельє М. Загадка дара. М.: Восточная литература, 2007. - 295 с. [74]

воздає нам безсмертям та безкінечним блаженством з неоціненною щедрістю... Отже, якими б не були великі труди людські, усі вони не можуть бути рівні майбутній нагороді і не можуть зробити благодать не даром, що дається» (*переклад автора*) [159, с. 413- 414].

На думку А. Бадью, дар, як *акт чистого, тобто безкорисливого відношення до ближнього, як потенціал благодаріння* – преломлення *цільного знання*, постає у якості універсальної основи *суб'єктивізації усього людського множества* (незалежно від його історико-культурної обумовленості), що здійснюється окремим суб'єктом. Звертаючись до християнських текстів, дослідник відзначає відкриття апостолом Павлом *універсальної та «променевої природи» суб'єктивності* – факту, що перетворення індивіда в суб'єкт передбачає раптовість його виникнення, подібно променю, «в» та «із» якоїсь універсальної точки суб'єктивізації, обумовленої та створеної унікальної спів-буттєвості, яка єдина передує її появі. Для апостола Павла умовою появи цього спів-буття є спів-буття Христа. Воно є «благодать» (*haris*). «Немає ні спадку, ні традиції, ні проповіді. Усі вони зайві для спів-буття, яке постає як чистий дар» (*переклад автора*) [15, с.55]. Згідно з А. Бадью, «неординарний жест Павла полягає у тому, що він позбавив істину від впливу спільноти (чи йде мова про народ, місто, імперію, території чи соціальний клас)... Павло виявив, що вивчення певного закону може структурувати суб'єкт, позбавлений усякої ідентичності та «підвішений» на спів-буття, єдиним «свідченням» якого як раз і є те, що суб'єкт його декларує» (*переклад автора*) [15, с.8].

Чистий дар як умова конструювання універсальної сингулярності, що знімає проблематику культурного релятивізму у сучасному суспільстві, стає вихідною точкою філософських рецепцій С. Жижека. Дослідник вказує, що «одна із найбільш сумних особливостей епохи постмодернізму та її так званої «думки» полягає у поверненні в неї релігійного виміру у всіх його найрізноманітніших проявах, від християнського та іншого фундаменталізму, через більшість спіритуальних тенденцій «ню-ейджа», до виникаючої релігійної чуттєвості у межах самої реконструкції (так звана «постсекулярна думка»)» (*переклад автора*) [93, с.31]. У цьому, на думку дослідника, полягає загрозна для сучасної культури (та філософії) «постмодерністська стратегія деполітизації і/чи віктимізації, перетворення людини у жертву» (*переклад автора*) [93, с. 103]. Тема дару, яка акумулювала у собі альтернативу гіпертрофованому

механізму *капіталістичного обміну*¹⁹⁵, актуалізована християнською традицією, стає єдино здатною подолати кризу сучасної культури.

Розкриваючи себе у акті буттєвого пізнання, яке дозволило виявити істинну цінність дарованого, дар є довіреним даним – духовним потенціалом, яким наділяється людина Богом. На думку Ж.Маріона, християнський дар залишається невпізнаним не стільки з релігійних причин, скільки через неухвагу до даності. Ми уже одаровані значно раніше, ніж виявилися готові розпізнати дар. Усякий феномен, перш ніж виявитися об'єктом, явлений нам як даність, даний нам [323]. Дослідник заявляє, що «наш глибокий та найбільш справжній досвід зустрічі з феноменом не зв'язаний з якимось об'єктом, який ми можемо створити, виробити чи конституювати, не у більшій мірі він пов'язаний і з буттям, яке належить до того пресловутому горизонту Буття, у якому можлива онтологія... Скоріше, я говорю про те, що є багато ситуацій, де феномени є як дані, без якоїсь причини чи давця» [339, р.71].

Дар як духовний потенціал людини потребує свого пізнання, удосконалення, ділення собою. Це значить, що він *розкриває себе лише у прагненні «бути» і неможливий без передачі ближньому*. У цьому його суть, призначення, зворотність. *Дар завжди зворотний* (за термінологією Ж. Бодрійяра). Отже, він завжди має причину та мету, перспективу, яку у процесі реалізації екзистенціального прагнення до буття, людина розкриває у собі, відчуває його потенціал та стає перед вибором: «Як поставитися до дару, куди спрямувати?». У цьому і проявляє себе сакральність дару, його безумовність, безкорисливість, яка утверджується у неможливості володіти («мати») даром, обмінятися ним у власних егоїстичних інтересах. *Дар повинен бути преломленим, ним необхідно ділитися, оскільки лише це дає перспективу його реалізації, а, отже, і продуктивної спів-буттєвості*.

Інакше кажучи, *дар відкривається та реалізується лише у процесі буттєвого пізнання, якому передують відношення любові до ближнього. Він сам є актом цієї любові, безкорисливого єднання*

¹⁹⁵Християнство, визнає С. Жижек, відкрилося світу як виклик ідеї космічної гармонії, увівши у культурний обіг цілком чужий язичництву принцип, згідно з яким, у кожного індивіда є доступ до універсального (Святого Духу чи, сьогодні, - до свобод і прав людини) [93], незалежно від місця, яке індивід займає у соціальній та космічній ієрархії та національній належності.

у Істині споріднених душ. Саме у силу цього дар здатний бути даром - незримим духовним зв'язком, мовою розуміння, спілкування, яка з'єднує нас, незважаючи на статусні, матеріальні, часові відмінності та межі. Як відзначає В. Штегмайєр, «у етичному смислі дар був би тим, що дається іншому, при тому, що не очікується ні дару у відповідь, ні повернення, ніякої взаємності чи якоїсь іншої форми подяки та визнання, бо у чистому дарі дарівник забувається, втрачається у безкінечному самозабуваючому благові. При цьому відкривається новий парадокс: якщо дар, яким пишається давець, який усвідомлює його ціну, уже не є більше таким, то дар, який не усвідомлюється давцем і який випадковий, також не є ним» (переклад автора) [250, с. 85–86].

Дар – безкорисливий. Він відкриває себе у голосі серця, прагненні почути, зрозуміти Іншого, пропустити через себе його потреби та переживання, біль і радість. *Дар* стає екзистенцією нашого спільного буття, де Я, долаючи егоїстичні шаблони в собі, стаю здатним ділитися з ближнім *даром* цільних знань, Істини, і, дякувати за це багатство. Інакше кажучи, *дар* стає перспективою, можливістю, основою нашої цілісності – відносин Ми, де виступає умовою гармонійного спілкування, символічного ділення, чийм безцінним еквівалентом виступає наша спів-творчість. Інакше кажучи, лише у акті буттєвого пізнання (пізнання серця), людина здатна побачити та відчуті безцінність дару, відчуті потенціал власної реалізації у просторі спів-буття.

У зв'язку з цією природою *дару*, у своїй теорії суб'єктивності Ж. Маріон відзначає, що сам теологічний суб'єкт не автономний, але народжується через відповідь-благодаріння на заклик-дар пресловутої Божої Милості, через впізнання цього неможливого *дару* і введення його через *благодаріння* у світ¹⁹⁶. Звертаючись до Святого Письма:

¹⁹⁶Так, через феноменологію даності та теорію суб'єктивності Ж. Маріон вводить у європейську філософію тему благодаріння. Концепція благодаріння вибудовується дослідником як нова теорія мови, що описується як заклик: завдяки даності мови, людина може відкрити своє покликання до богоспілкування одночасно з виявленням власної суб'єктивності у якості людини, що благодарить. Вихідним даром мови для народження суб'єктивності є дар імені власного, яким людину вперше наречуть інші і яке вона прийме пізніше для позначення власної ідентичності [322]. Ім'я не є сутністю, але приховує її, викликаючи до спілкування. Як пише дослідник, «ім'я не належить нашій мові, але прийшло у неї звідкись зовні. Ім'я постає як дар... Ім'я дає нам немислиме як дар» (переклад автора) [133, с. 173].

«Довѣрѣчь чїи клягодать мои: и҃ла ко мои кѣ немоци совершаѣтѣи. Владѣѣ у҃ко похвалѣи пѣче кѣ немоцихъ моихъ, да вселѣтѣи кѣ мѣи и҃ла Христова» [30 (2Кор., 12:9)], дослідник пропонує замість активістського, самовлаштувального метафізичного суб'єкту, помислити особистість, яка будується на довірі до *дару* Іншого, який розкривається через її *благо-даріння*. Його феноменологія даності та богослов'я *дару* – спроба відповісти на запитування постмодерністської культури до фундаментальної християнської вимоги, яку формулює митрополит Сурожський Антоній, зазначаючи, що «ми повинні бути вразливими до межі природних сил і до кінця гнучкі у руці Божій. Події нашого життя, якщо ми їх приймемо як дар Божий, нададуть нам у кону мить можливість творчого роблення: бути християнином» (*переклад автора*) [9, с.214]. Як унікальна грань духовного в людині, можливість її участі, спів-творчості у континіумі спільного буття, *дар*, таким чином, відкривається в якості вихідної умови гармонійної взаємодії, спілкування з Іншим – *благ-одаріння*¹⁹⁷.

Феноменологія благодаріння Ж. Маріона починається не з відповіді на *дар* Іншого, але з необхідності виявлення самого *дару* серед даностей (на відміну від класичної феноменології, яка має справу не з дарами, а з феноменами-даностями, серед яких *дар* нерозпізнаваний)¹⁹⁸. Лише пізнаючи себе – відкриваючи *дар* у собі,

¹⁹⁷Благодать – одне із ключових понять богослов'я, яке розглядається як дар людині від Бога, що подається виключно по Милості Господа для її спасіння. Благо – у етиці синонім Добра (благодійник - доброчинець), те, що задовольняє життєві потреби людей. Вивчення феномену благодарності як найбільшої чесноти, почалося ще у античні часи. Так, Сенека звертав увагу на те, що моральна цінність благодарності у її добровільності, її неможна вимагати. Не варто здійснювати благодіяння, сподіваючись на вдячність. Філософ зазначає у своїй праці «Про благодіяння», що у чеснотах вправляються не заради нагороди: прибуток від правильного вчинку у тому, що він здійснений [174]. Благодарність як істинна чеснота підвищує душу. Розмірковуючи про благодарність у зрілий період творчості в роботі «Нікомахова етика», Аристотель також ставить її в ряд найважливіших чеснот, а І. Кант у «Метафізиці норівів» розглядає благодарність у якості обов'язку морального закону, віддавати який можна лише у вигляді як благодарності діяльній (яка виражається у вчинках), так і сердечній [110].

¹⁹⁸Феноменологія благодаріння допомагає розпізнати у феномені даність, розкриваючи у ній нередуковане давання: «феноменологія починається не з очевидності чи явленості (тоді вона б залишалася ідентичною метафізиці), але з дивовижного та важкого відкриття того, що очевидність сама пособі сліпа, може стати екраном для явлення - місцем для даності» [323, р. 20].

працюючи над його вдосконаленням, людина навчається «бути» – любити, цінувати, приймати саму даність як *дар*. Цим він розширює перспективу свого буття, оскільки, чим більше удосконалює, пізнає себе, тим більше приходить до усвідомлення цінності *дару* – *благо-дарінню*. Саме у цьому полягає сакральність *дару*, як духовного феномену. У цьому, на думку Ж. Батаїя, знаходиться альтернатива сучасним відносинам. *Дар* є «принцип, чужий ідеям еквівалентності, які складають основу буржуазної економіки» (*переклад автора*) [117, с.129]. Оскільки, на думку Ж. Батаїя, людина будь-якої культури онтологічно схильна до *дару* у вигляді дарування оточуючої її природи. Саме в даруванні сама культура набуває смисл. Сонце з надміром дарує енергію світу і, тому усе живе у цьому світі влаштоване таким чином, що час від часу воно *повинно* піддаватися безкорисливому, мимовільному даруванню енергії (багатств), щоб зберегти необхідний енергетичний баланс. Цей баланс порушений у капіталістичному суспільстві, де усе орієнтоване на накопичення, зиск, а не трату, ділення. Це «прокляття» людства ХХ століття, яке суперечить «економіці всесвіту», самій природі культури, для якої велике творче значення мають не тільки непродуктивні *реальні* трати (покупка коштовностей, людські жертвоприношення, ставки у азартних іграх), але трати *символічні* (мистецтво, поезія) [20].

Перспективність людства полягає в усвідомленні цього вищого закону, оскільки *дар* неодмінно вимагає удосконалення, яке досягається в процесі примноження *дару*. *Наділена унікальним духовним потенціалом людина, що потрудилася над його вдосконаленням, примножує свій дар, ділячись ним з Іншим*. Лише це дає можливість її творчої реалізації, звільнення, участі у Цілому. Безжально розтрачений, закопаний *дар* неможливий, як і неможлива будучність людини без її прагнення «бути». В умовах тотального споживацтва тема *дару* виступає утопією, навколо якої розвиває свої безцільні дискусії дефіцієнтна свідомість. І лише в унікальному обцинному середовищі, яке формує *культуру благо-даріння*, *дар* набуває своєї реальності.

4.2.2 Дар як можливість подолання тотальності

Дар не повинен бути поданий як дар, не повинен свідомо або несвідомо означати дар для дарувальника як індивідуального або колективного суб'єкта. Тільки-но дар явлений як дар, як те, що він є, як феномен дару, як сенс і сутність дару, він виявляється залучений в символічну, економічну структуру, в структуру жертвопринесення, яка скасовує дар, включаючи його в ритуальну структуру боргу.
Ж. Дерріда

Актуалізуючись у ХХ столітті у зв'язку з критикою теорії реконструкції Ж.Дерріда Ю. Хабермасом за «відсутність у ній розумно-практичного інтересу» [2], проблема дару набуває своєї концептуальної оформленості у межах культурно-символічної експлікації, що ставить перед собою завдання нейтралізації влади економіки та сили, які загрожують сучасному суспільству відродженням тоталітарних тенденцій. С. Ячин відзначає, що «тема дару може бути встановлена у якості центру поточних дискусій про деконструкцію, гендер, етику, філософію, антропологію та економіку. Загальний контекст такої уваги становить сам принцип дару, який виставляють у якості альтернативи суспільству тотального споживацтва. Саме він виявляється значимим для сучасної економіки, яка пропонує трансформувати відносини привласнення у світлі становлення сервісної знанієвої та креативної економіки як економіки дару («gift economy») чи економіки символічного обміну. У принципі дару вбачають заклик до творчого життя, що занурює нас у основи філософської етики та екзистенціальної філософії, і суть прийняття позиції Іншого. Дар вважають основою творення та спасіння людини»¹⁹⁹ (переклад автора) [260]. Даний ракурс дослідження спрямований на пошук у ситуації модифікацій тоталітарних тенденцій нового масового порядку, шляхів розгортання унікальності індивідуального, можливостей конструювання цілісного людського спів-буття. Саме у

¹⁹⁹Див. наприклад: The gift. An interdisciplinary perspective/ Ed. by A. Komter. Amsterdam: Amsterdam University Press. 1996 [296]; The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity / Ed. by Alan D. Schrift. New York, London: Routledge, 1997 [319]; Долгин А.Б. Маніфест нової економіки. Вторая невидимая рука рынка. М.: АСТ, 2010 [88]; Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000 [36]; Cheal D.J. The Gift Economy. New York: Routledge, 1988 [278]; Hyde L. The Gift. Creativity and the Artist in the Modern World. Edinburg – New York – Melbourne: Canongate, 1983 [305]; On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // God, the gift, and postmodernism / Ed. by J.D. Caputo, M.J. Scanlon. Indiana: Indiana University Press, 1999 [339].

цих кризових умовах, що розмивають ідентичності, перетворюють особистість на поглинаючого споживача, *дар*, як перспектива реалізації модусу «*бути*», виступає єдиним способом подолання тоталітарних загроз. Однак тут необхідні серйозні зусилля.

Як відзначає Ж. Дерріда, обов'язок *дару* – залишатися поза економікою, поза якоюсь обумовленістю, яка зберігає його чистоту, формує принцип гомології та взаємопереходу між *даром* та обміном. Дослідник відзначає, що «Мосс з натхненням говорить про потlach як про «обмін дарами», але він ніколи не замислювався над питанням, чи можуть дари залишатися дарами, оскільки так скоро вони обмінюються? Мосс не турбувався належним чином про несумісність дару та обміну чи про той факт, що обмінний дар – це усього лише «tit for tat» («зуб за зуб»), знищення (анулювання) дару. Неможна заперечувати того, що феномен (потlachу), чи того, про що говорить Мосс, є точною копією репрезентації феноменального аспекту взаємообміну потенціалом дару. Але явна, видима протиставленість цих двох цінностей – дару та обміну – повинна бути проблематизованою» [282, р.37]. Дослідник продовжує, що «чистий дар – це такий дар, коли дарувальник не знає про те, що він дарує, що він є дарувальником, і не пишається власною щедрістю, а той, хто приймає, також не знає про подароване і тому не занурюється у боргові узи подяки. Дар є радикальним забуванням. Це дарування без дару можливе, лише коли воно здійснюється нижче рівня усвідомленої інтенціональності, наміру – в анонімному до-суб'єктному субстраті, що лежить під поверхнею речей. Дар звертається до такого віддавання, яке не хоче відповідної благодарності, ніякого обміну, який прагне забування самого факту дарування. Але це неможливо: і дар є лише іншим словом для неможливого, і саме тому ми так любимо його, поміщуючи його по той бік будь-якого бажання»²⁰⁰ [283, р.137].

Антиринковість, безкорисливість *дару*, з одного боку ставить під

²⁰⁰Для дослідника *дар* – це те, що нічого не дає, не приносить ніякої користі. Він зазначає, що «якщо дар має місце, то він повинен бути досвідом цієї неможливості і повинен являти себе як неможливий. Подія, що називає себе даром, повністю чужорідна теоретичній ідентифікації, феноменологічній ідентифікації. У цьому пункті ми розходимося. Дар абсолютно чужий горизонту економіки, онтології, знанню, констатуючих тверджень та теоретичних визначень та суджень. Але це зовсім не означає, що я відмовляюсь розглядати дар – те, що називають даром, - у економічному контексті і навіть у християнському дискурсі» (*переклад автора*) [84, с.151].

питання сам факт його можливості в умовах нового масового порядку (у цьому полягає, на думку Ж. Дерріди, апорія *дару*), однак з іншого – відкриває перспективу формування відносин, у яких *дар* є сакральною довіреністю, що розкриває себе у контексті відносин з Іншим. Таким чином, ставлячи під питання саму умову можливості феномену, Ж. Дерріда, по суті, указує на складність вирішення проблеми у межах сучасної західної культури, чий потенціал спрямований на «поглинання», «розчинення *дару*»²⁰¹. В контексті останньої, як відзначає філософ, саме слово «*дар*» починає функціонувати у *різних модальностях*: один семантичний порядок управляє логікою дару, яка функціонує у режимі *бути*, інший – у режимі «*мати*» [282, р.48]; «певний порядок управляє локалізацією, яка передбачає, що «хтось» дає «щось» (певний об'єкт – або матеріальний, або символічний – за умовного використання цієї відмінності) і тим випадком, коли дане у дар не є об'єктом чи матеріальною річчю, але символом, особистістю, чи дискурсом»²⁰² [282, р.49]. Усі ці питання стосуються безумовно *безумства дару*, яке є в першу чергу, *безумство розчинення значення*

²⁰¹На думку Ж. Дерріди, як тільки якесь благо визначається у якості дару, воно тут же формує ситуацію боргу та обміну.

²⁰²Крім того, всередині західної культури існують *одночасно* різні ракурси та способи запитання про «дар». Так, на думку Ж. Дерріди, можна, як в аналітичній філософії, звернутися до мовного аналізу та з'ясувати умови (конвенціональні, контекстуальні, інтенціональні тощо) функціонування дарування. Результатом цього стане детальна феноменологія дару. Можна запитувати про «дар», передбачаючи існування «гранично гомогенного семантичного кола», у якому знімаються усі відмінності «дарування». Можна перейматися проблемою розрізнювання у межах певних ідіом (наприклад французьких) синтаксису «давання» як дієслова, і «дару» як іменника. Тоді питання буде у тому, чи є логічний перехід між ідіомами зі значенням «давати» та «дар»? [282, р.53]. А можна зосередити увагу на аналізі *безумства*, властивого дару всередині, про що свідчить факт функціонування у європейській культурній традиції таких досвідів дару, як «дар (давання) часу», «дар (давання) смерті», «дар (давання) народження, любові, дружби, життя» тощо, при розмірковуванні над якими стає ясно, що в них йде мова не про якийсь даний та «обречовинений дар», у смислі ««природної» чи символічної речі, предмета чи знака, будь він дискурсивним чи не дискурсивним тощо» [282, р.54], а про «дар, який дає сама *умова* дару у його витокові, дає елемент вихідного рівня цієї даності. Таким чином, наприклад, «дар (давання) часу» означає не дар «чогоось», а умова того, що взагалі щось може бути подарованим; у «дарі (даванні) народження» - нічого не дається (навіть життя можна розглядати як те, що дане, тільки «метафорично»), але лише *умова*, для того, щоб від початку, що б не було могло бути подарованим» [282, р.54].

«дару» [282, р.54]. Інакше кажучи, у межах постмодерністського дискурсу про *дар* наполегливо оголюється проблема його можливості у межах культури масового порядку, загрози переростання *благодаріння* у обов'язок (необхідність жертвувати, поклонятися, позбавлятися та ін.), що і означає відмову від того, щоб дароване визнати у якості *дару*²⁰³.

Постмодерністи не просто так сигналізують про дану проблематику. Ситуація «поглинання *дару*», перетворення духовного потенціалу людини у мертву річ, стала загрозливою ілюстрацією тоталітарних тенденцій сучасного суспільства у всіх їх проявах: від тоталітаризму політичного до тотальності споживацтва масової культури. Привласнення *дару*, як фіксація його в стані незворотності, торгівля *даром*, тобто його комерціалізація, стають основними механізмами спекулятивних практик масового порядку, де втрачається унікальність людського, а природа спів-буттєвості переводиться у множинність, знеособленість маси. Як зазначає Дж. Болдуїн, «щоб зберегти отриманий дар, потрібно відмовитися від зворотності, а щоб отримати від нього зиск, необхідно повернути його у профанний світ речей» (*переклад автора*) [37].

За своєю суттю проблема «поглинання *дару*», тобто спроба його утилізації, переводу у власність ринкової економіки, інструмент утилітаристського обміну матеріальними благами, побудованого на принципах холодного розрахунку та еквівалентності, і є механізм формування, модифікацій та інвестування тоталітарних практик у соціальний простір. Ця симуляція, підміна екзистенції *дару*, паразитує на його зворотності. Дар дійсно не мислимий без преломлення, ділення. Останнє виступає умовою його відкриття, розгортання та примноження. Однак цей процес не обмін *дару*, оскільки він унікальний, індивідуальний та не відчужуваний, *а символічне ділення потенціями, результатами дару. Це, власне, є актом благодаріння, тобто прийняття дару як вищого блага, сакральної даності, яка наповнює людину змістом – суттю, філософією, з метою спів-*

²⁰³Див., наприклад: On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // God, the gift, and postmodernism / Ed. by J.D. Caputo, M.J. Scanlon. Indiana: Indiana University Press, 1999 [339]; Marion J.-L. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness. Stanford, California: Stanford University Press, 2003 [323]; Johnstone B. Ethics of gift: accoding to Aquinas, Derrida and Marion // Australian Journal of theology. 2004. Vol. 3. № 1 (http://aejt.com.au/2004/vol_3_no_1_2004) [308]

творчості, участі у Цілому. У силу цього, дар є ділення результатами творчих потенцій один одного, плодами нашої спів-творчості²⁰⁴.

Осягнення духовної сутності *дару*, розуміння феномену в аспекті його символічності, як процесу довіри результатів творчих потенцій один одному, констатує проблему «поглинання *дару*» в якості відчуження унікальності, творчої активності людини. Це ніщо інше, як перетворення духовного потенціалу особистості, її сутнісних сил та результатів труда в інструмент реалізації тотального прагнення «мати» – наживати матеріальні блага, поневолювати, споживати, уніфікувати. Про ці загрози і заявляє Ж. Бодрійяр у межах аналізу тенденцій сучасного суспільства.

Дослідник стверджує, що спроби «поглинути дар, помістити його у простір (власність) влади, ринкової економіки, формує загрозу використання останнього у якості «ломачки», за допомогою якої тотальність у вигляді системи владних відношень, проникає у суспільство, вибиваючи із свідомості індивідів будь-які сумніви у легітимності та позачасовій самоцінності симулякрів, що замінюють справжню реальність. Система має виняткове право на дарування без віддарення, у сучасному суспільстві все побудовано таким чином, щоб у людини назавжди щезли сумніви у тому, що, як говорять функціонери Системи, усе, що у неї є, дане їй, а точніше, – подароване «просто так»» (*переклад автора*) [36, с.98]. Небезпека, як відзначає автор, полягає у тому, що зворотна комунікація з Системою неможлива, а відмова від її послуг сприймається не як акт свободи, а як свавілля та деструкція, які вимагають негайного покарання.

У якості прикладів такого «прихованого» пригнічення індивіда Системою, Ж. Бодрійяр наводить «дарування труда, на який неможливо відповісти руйнуванням та жертвоприношенням, хіба що у ході споживання, яке саме вписується новим витком спіралі у систему обдаровування, звідки немає виходу, новим витком спіралі панування; або ж дари засобів масової інформації, на передачі яких неможливо нічого заперечити у силу їх монополії на код; або

²⁰⁴До цього методологічного кроку, аналізу феномену дару у категоріях «брати-давати» звертається Ж.Дерріда, ставлячи перед собою завдання осмислити дар, ототожнюючи економіку з обміном [83]. У контексті ринкової економіки дар дійсно передбачає обмін, але обмін, перш за все, символічний. Ототожнення ж звучує як поняття самої економіки, зводячи її до капіталістичних ринкових відносин калькуляції та розрахунку, так і дару, реіфікації його природи.

повсюдні та щохвилинні дари соціальної системи, усіх цих інстанцій захисту, страхування, дарування та турботи, від яких уже нікому не піти»²⁰⁵ (*переклад автора*) [36, с. 98-99].

Критикуючи моссовську схему дару-обміну «давати-брати-відшкодовувати», Ж. Бодрійяр вказує на те, що «тільки *наш* (капіталістичний), а *не* первісний суспільний лад оснований на можливості розділити та автономізувати два полюси обміну: звідси впливає або еквівалентний обмін (договір), або нееквівалентний обмін без відшкодування» (*переклад автора*) [36, с.98]. На архаїчній стадії розвитку культури *дар* вбудований у систему «символічного обміну», де дарування та віддарування співпадають символічно. Дослідник зазначає, що «первісний символічний процес не знає безкорисливого дару, йому відомі лише дар-виклик та повернення обмінів, смисл архаїчних ритуалів, пов'язаних з обміном дарами (потlach), складає зворотна *трата* сама по собі. Коли ця зворотність порушується (саме у силу одностороннього обдаровування, яке передбачає можливість накопичення та одностороннього переміщення цінностей), то власне символічне відношення гине і виникає влада; у подальшому вона лише розгортається у економічному механізмі договору. Відродити та узаконити символічний обмін як «організуючу форму» суспільства, всупереч пануванню відносин «незворотності» і породжуваних ними симуляцій, можливо тільки спростувавши догмат системи влади про «незворотність дару»» (*переклад автора*) [36, с. 43].

Вирішувати дану проблему необхідно негайно і по-новому для «попередження тоталітаризму, націоналізму та егоцентризму», актуалізованих зростаючим прагненням споживацької системи «*мати*». Для сучасної західної культури, чий масовий порядок побудований

²⁰⁵Ж. Бодрійяра цікавить можливість виходу із Системи, і він пропонує шукати її у створенні «такого модусу суспільних відносин, що не віддає переваги ні політичній економії, ні лібідинальній економіці, і яка уже тут і тепер окреслює контури чогось позамежного цінності, закону, витісненню, несвідомому» (*переклад автора*) [36, с. 43]. Шукана «форма майбутнього», на думку Ж. Бодрійяра, може бути конкретизована за умови, що у контексті цінності існує схема такого соціального відношення, яке будується на винищенні цінності. У своїй радикально-утопічній формі це «винищення цінності» уже розвивається на усіх рівнях нашого суспільства, але ідеальний взірець такого, згідно з Ж. Бодрійяром, «знаходиться усе ж таки не у теперішньому а у минулому(!) – лежить у первісних формаціях» (*переклад автора*) [36, с. 43].

на продукуванні споживацтва, гомогенізації суспільства, перспектива можлива лише у відносинах з Іншим. Тільки допускаючи, що «я» не зводиться до своєї «ідентичності», але передбачає у собі безодню, подібну безодні прихованій і у Іншому, який також не піддається тотальній та усучасовій безумовній ідентифікації, уніфікації, цілісні відносини з Іншим можливі. Тільки залишаючи *дар* умовою збереження унікальності людини у спільному бутті, формується перспектива продуктивних соціальних зв'язків. І у цьому здатна допомогти екзистенціальна сутність *дару*, яка розкриває себе у його християнському смислі – *акті благо-даріння* (εὐχαριστία), відносин, в яких Інший залишається для мене абсолютно трансцендентним, і якщо виходить мені назустріч, то тільки за правилами неможливого дару, який виключає можливість насилля чи голого розрахунку [284, р.14]. Інакше кажучи, *дар як принцип реалізації модусу відносин цілісності є єдиною можливою умовою апорії тотальності. Умова, яка неможлива, і без якої неможлива комунікація єднання – досвід communitas*. Заявляючи проблематику *дару*, постмодерністи підняли завісу сакральності феномену, проникнути вглиб якого можливо лише у зверненні до його євхаристичної природи²⁰⁶.

4.3 Будучність спільноти: від відкриття дару до культури благодаріння

*Плід життя - благодаріння, але благодаріння саме повинне принести плід ...
Благодаріння - і тільки воно - може спонукати нас до граничного подвигу любові по відношенню до Бога, по відношенню до людей.
Почуття обов'язку, зобов'язань, може, не знайде в собі сили, щоб зробити останній подвиг життя, жертви і любові. Але благодаріння - знайде.
Антоній, митрополит Сурожський*

Як відзначають у своїх роботах М. Мосс, Б. Малиновський, Ф. Боас, ділення *даром* не зводиться до одностороннього привласнення благ. Це складна система соціальних відносин, унікальність якої полягає в тому, що обдарований не стає повноправним власником отриманого, оскільки *дар* несе в собі частину особистості

²⁰⁶*Євхаристія* (грецьк. *благодаріння*) – таїнство православної церкви, інакше називається таїнством причастя. Семантика обряду – отримання єднання людини із Всевишнім, святе причастя. Таїнство євхаристії було встановлено Ісусом Христом на Тайній Вечері.

дарувальника, має особливу духовну силу. *Дарують не зайве, непотрібне чи малоцінне, але найкраще, встановлюючи, таким чином, зв'язок між дарувальником та обдарованим.* Є. Войніканіс з цього приводу пише, що «за юридичною оболонкою, яка виявляється у результаті аналізу, приховується цілий комплекс соціально-етичних, релігійних та політичних відносин. Система взаємних подарунків слугує встановленню тісних соціальних зв'язків, партнерських та сімейних відносин, лежить в основі союзів» (*переклад автора*) [64, с.349]. У силу цього, феномен ділення *даром* не вписується в утилітаристську модель експлікації ринкового обміну, відносин, заснованих на особистому інтересі та зиску, які існують в ізоляції від інших соціальних комунікацій та неодмінно привласнюють продукт обміну, переростаючи, таким чином, в оборудку або пожертвування. Історія показує, що різні суспільства розвивалися «у тій мірі, в якій вони самі, їхні підгрупи і, зрештою, їхні індивіди набували навиків встановлювати міцні взаємовідносини, дарувати, отримувати і, у підсумку, віддавати назад» [330, р.278-279]. *Дар*, таким чином, – це спосіб розуміння Іншого, прилучення до Цілого, мова, за допомогою якої можливе гармонійне спів-буття. Ділення *даром* є екзистенціальним аспектом комунікації *communitas*, чий потенціал спрямований на цілісність, гармонію общинної спів-буттєвості, що розгортають свій потенціал в *культурі благодаріння*.

4.3.1 Ділення даром: сутність культури благодаріння

Тасмниця любові до людини починається в той момент, коли ми на неї дивимося без бажання нею володіти, без бажання володарювати, без бажання яким би то не було чином скористатися її дарами або її особистістю - тільки дивимося і захоплюємося тією красою, що нам відкрилася.
Антоній, митрополит Сурожецький

Християнський смисл Дару найбільш повно, сутнісно відображається у феномені любові до ближнього – *благодарінні*²⁰⁷.

²⁰⁷Як відзначає представник психоаналітичного напрямку М. Кляйн у своїй роботі «Заздрість та благодарність», «почуття благодарності є одним із головних похідних здатності до любові. Воно виникає у немовляти як реакція на отримане задоволення у спілкуванні з первинним об'єктом, наприклад, від годування груддю. Повне задоволення від груді означає, що немовля відчуває, що воно отримало від свого об'єкта винятковий дар, який воно хотіло б зберегти. Це і становить основу

Як пише Т. Іванов, «благодарні душі релігійні, і тому не здатні ні до заздрощів, ні до ненависті; а неблагодарні душі позбавлені релігійності, і тому вони не знають ні таємночуття, ні смирення, а живуть у ненависті та заздрощах» (*переклад автора*) [101]. Саме у цьому аспекті, *дар* є власне *даром*, розкриває своє істинне, духовне значення, свою сакральну природу, формує установку «*бути*», оскільки народжується, преломляється, примножується даний феномен лише у межах особливого середовища, комунікації, атмосфери, що закладає фундамент перспективності людської буттєвості на відношенні до *дару*. Іншими словами, *дар завжди є результатами пізнання – відношення любові, благодарності. Це філософія культури комунітас, що постулює себе на принципах взаємності, щедрості, добровільності, безкорисливості*²⁰⁸. На

благодаріння» (*переклад автора*) [112, с. 16].

²⁰⁸Спираючись на дослідження Мосса, К. Леві-Стросса у своїй дисертації «Елементарні структури спорідненості» аналізує «принцип взаємності» (*le principe de réciprocité*) у якості універсального принципу, який управляє обміном благ, незалежному від його форми, як у первісних, так і у сучасних суспільствах. Поняття «взаємності» вводить в економіку в роботі «Велика трансформація: політичні та економічні витоки нашого часу» К. Поланьї. Спираючись на етнографічні дослідження Б. Малиновського та Р. Турнвальда, дослідник відзначає, що «систематичний та правильно організований обмін цінними предметами, які доставлялися на великі відстані, справедливо називають торгівлею, однак усе це надзвичайно складне ціле функціонує виключно на основі принципу взаємності. Вигадлива система часових, просторових та особистих зв'язків, яка охоплювала сотні миль та декілька десятиліть, з'єднувала багато сотень людей по відношенню до тисяч суворо індивідуальних предметів, діє у даному випадку без усякого письмового обліку та особливого адміністративного апарату, але також і без мотиву прибутку чи винагороди» (*переклад автора*) [161, с. 62]. К. Поланьї не вважає соціальний принцип взаємності характерним тільки для примітивних суспільств. Він демонструє екзистенціальні властивості людської природи, яка реалізується у економічній сфері у формі обміну. Дані спостереження допомагають зрозуміти, що у цілому людини природним стимулом до труда є не користюлюбство та очікування винагороди, а відносини взаємності, змагання, задоволення від роботи та суспільне визнання [161]. Організація економіки у відповідності з принципом взаємності не означає, що така економіка виявиться менш ефективною. Навпаки, на думку угорського економіста, результати виявляються «колосальними» і цілком порівнянними у плані організації та розміру прибутку із сучасною ринковою економікою.

У статті «Економіка як інституціонально оформлений процес» К. Поланьї виділяє взаємність, поряд з розподілом та обміном, як одну із трьох форм соціальної інтеграції, на яких будуються економічні системи. На відміну від

думку Дж. Болдуїна, «відносини дару – це сходження віч-на-віч, з'єднання двох сторін, контакт з конкретними іншими, безпосереднє звернення з якостями, типове для сім'ї та комуни, суб'єктивне та зв'язане з «теплою» зворотністю. Товарні відносини не передбачають зіткнення віч-на-віч, опосередковані третіми особами, мають справу з абстрактними іншими, відсутніми іншими, пов'язані з кількостями, опосередковані, руйнівні для сімейних та комунальних відносин, об'єктивні та спрямовані на одноразові трансакції з «холодними» чужинцями» (*переклад автора*) [37]. У силу цього, «дар неможливо мислити ринковими категоріями, неможна зробити предметом власності, річчю, інакше він стає уже не *даром*, а економічною маніпуляцією, симулякром. Це не економічний, а символічний обмін: у ньому немає зацікавленості та еквівалентності. Дар далекий від усіх банальностей, субординацій та симуляцій теперішнього, нищівної нудьги профанного, редукції суверенного об'єкта до раб багатства, редукції якості існування до кількості робочого часу, редукції гри та спокуси до сірого присипляю чого часу чаю та вечері перед телевизором – цього поглюча ледарства» (*переклад автора*) [36, с.101].

Істинний дар, який відкриває себе в процесі вдосконалення духовного потенціалу людини, є результатом прагнення до пізнання – акт любові, свободи вираження, творчої активності особистості, який іде із глибини її буттєвої екзистенції та детермінує потребу ділитися багатством власної потенційності, бути щедрим, дякувати. «Дар, таким чином, є продуктом схрещування власного інтересу та інтересу іншого, а також зобов'язання та свободи (чи творчості). Якщо б власний інтерес не був змішаний інтересом, спрямованим на інших (і, навпаки), дар став ти оборудкою чи пожертвуванням. А якби зобов'язання не було змішане зі свободою (і, навпаки), він став би чисто формальним та пустим ритуалом або

суспільно-економічних формацій К. Маркса, які є історичними формами, що послідовно змінюють одна одну, форми соціальних зв'язків, виділені К. Поланьї, позаісторичні. У певні історичні періоди панують ті чи інші форми, але це не означає ні переважання одної над іншою, ні їх тимчасового характеру. Ринковій економіці відповідає форма обміну, інші ж форми інтеграції виявляються у положенні «сплячих», не маючи достатніх ресурсів для розвитку. Згідно з Поланьї, необхідною умовою для розвитку певних видів соціальних зв'язків є інституціональна інфраструктура. У випадку з інтеграцією за типом взаємності потрібні симетричні групи, пов'язані взаємними узами. У примітивних спільнотах такими узами слугують спорідненість, сусідство тощо.

перетворився б у безглуздя» [276].

Як акт прояву любові до ближнього, результат екзистенції «бути», дар неможливий без взаємності (внутрішньо детермінованого прагнення). У цьому є його сутність – «безперервна необмежена зворотність» [263]. У прагненні поділитися (взаємності), тобто бути благодарним, і полягає величезний потенціал єднання, яке примножує спільне Ціле, знімає бар'єри та обмеження у прийнятті Іншого (а головне – себе). Цим дар відрізняється від жертви²⁰⁹, тотальна природа якої спотворює сутність благодаріння.

Жертва (давн.грецьк. θυσία, σπονδή – узливання, яке здійснюється при укладанні союзу, угоди) – те, чого позбавляюсь безповоротно, що умертвляється, поглинається, знищується, гине²¹⁰. На відміну від дару, жертва є основою залежності, повинності. С. Ячин в зв'язку з цим відмічає, що «сутнісна особливість жертви – це її незворотність, тоді як дар обов'язково передбачає якусь взаємність (можливість «віддачування»), і тому завжди приводить до перетворення у дарообмін. Крім цього, кожний життєвий акт є вибором серед безлічі можливостей, і як такий – жертва усім тим, що б могло бути, але не сталося. (У цьому ключі Хайдеггер розглядав екзистенціал провини у «Бутті та часові»). Адже кожного із нас, на жаль, завжди можна уявити уламком того, ким він міг би бути, але не став (за висловлюванням А.Бергсона)» (переклад автора) [259, с.78]. Можна сказати, що жертва є добровільною залежністю, рабством, яке формується у ненаситному прагненні «мати». За тотальне бажання володіти, владарювати, людина приносить дар в жертву, жертвує власною особистістю. Жертва стає «відкупом» за небажання пізнавати (любити, ділитися), «платнею» за те, щоб «мати». У силу цього, жертва завжди несе в собі потенціал деструктивності, розділення, поглинання, оскільки культивується відношенням ненависті до усього (усіх), хто (що)

²⁰⁹На думку дослідника С. Ячина, саме їх нерозрізнення призводить до тієї «апорії дару», на яку прирікає запропонована Ж. Дерріда аналітика. Фактично мова у нього йде переважно про жертву, а не про дар. Не випадково автор ставить питання про час (з відповідним посиланням на аналітику часу у Хайдеггера) як про тимчасовості чи конечності людського буття [259].

²¹⁰У енциклопедії І. Ефрона та Ф. Брокгауза знаходимо, що етимологічно «це слово походить від дієслова *жрети*, *жрать*, *пожирать* (звідси – жрець) — як наслідок того, що принесене у жертву споживалося божеством, так і того, що жертва після освячення її споживалася самими жертводавцями» (переклад автора) [31].

«спонукає», «позбавляється» об'єкта ненажерливого бажання «мати». А отже, вона завжди несе у собі корисливий мотив відношення до Іншого, який виступає як конкурент, що претендує на об'єкт мого бажання. Як відзначає у зв'язку з цим Е. Фромм, «торгашеський характер готовий давати тільки в обмін на щось. Давати, нічого не отримуючи взамін, це для нього означає бути обманутим. Тому більшість індивідів цього типу відмовляються давати. Деякі роблять чесноту із давання у смислі пожертвування. Вони вважають, що саме тому, що давати болісно, людина повинна давати; чеснота давання для них полягає у самому акті принесення жертви. Що давати краще, чим брати – ця норма для них означала б, що відчувати позбавлення краще, ніж переживати радість» (*переклад автора*) [231, с.5].

Жертовність антонімічна *дару*, ущербна, приречена, тотальна, оскільки вона є обділеність, позбавленість на противагу наповненості, розміреності, багатству *дару*. Жертовність є те, що обмежує, спотворює духовний потенціал людини *залежністю, яка примушує позбавлятися чогось важливого, значимого, позбавлятися примусово та незворотно*. Це зацикленість, обмеженість, граничність, що культивує тільки провини, страх та ненависть, які прирікають особистість і її відносини на духовну злиденність та деградацію. «Жертовність, як вияв егоїстичної орієнтації, примушує людину ставитися до навколишнього світу корисливо, бачити у оточуючих відносинах загрозу загубити щось значиме для себе. За цією тривогою людина не здатна бачити потреби інших. Вона занепокоєна лише собою, своїми побоюваннями не отримати чи загубити щось важливе для себе. Таке спотворене розуміння любові насаджується там, де орієнтація споживати домінує над орієнтацією творити» (*переклад автора*) [42, с.168].

На відміну від жертви *дар безкорисливий*, позбавлений жадібності (прагнення «мати», претензії на щось). *Дар* відкриває людині той модус відношень, у яких давати, ділитися не означає втрачати, позбавлятися чогось. Навпаки, це означає примножувати у собі те, що робить людину *живою, унікальною, цінною*. Припинення зворотності *дару*, його поглинання, несе у собі реальну загрозу, означає руйнування соціальних зв'язків. І лише ділення *даром* покликане знімати ці обмеження, оскільки потенціал феномену безмежний, потребує постійного росту, примноження, тобто взаємного наповнення радістю, дарує внутрішнє звільнення, яке народжується із відчуття

причетності та участі у Іншому. Оскільки сам принцип «ділитися», «брати участь», «бути» є вираженням життєздатності людини, який розгортає особистісний потенціал, формує простір цілісності відносин Ми.

Ділитися – значить бути щедрим²¹¹, вдячним, готовим примножувати себе чимось новим та необхідним. У зв'язку з цим Е. Фромм пише, що «не той багатий, хто має багато, а той, хто багато віддає. Скупий, який неспокійно тривожиться, як би чогось не втратити, у психологічному смислі – жебрак, бідна людина, незважаючи на те, що він багато має. А всякий, хто у змозі віддати себе, – багатий. Він відчуває себе людиною, яка може дарувати себе іншим. Тільки той, хто позбавлений самого необхідного для задоволення елементарних потреб, не в змозі насолодитися актом давання матеріальних речей. Але повсякденний досвід показує, що те, що людина вважає мінімальними потребами, багато у чому залежить як від її характеру, так і від її актуальних можливостей. Добре відомо, що бідняки дають з більшою готовністю, ніж багаті. Однак бувають такі злидні, за яких уже неможливо давати, і вони так принизливі не тільки тому, що самі по собі спричиняють безпосереднє страждання, але ще і тому, що вони позбавляють жебрака насолоди актом давання» (переклад автора) [231, с.5].

*Дар, який виходить за межі утилітарної експлікації, таким чином, стає можливим лише як акт любові – *благодаріння*, тобто прийняття Іншого, безкорисливого (безоплатного) ділення своїм духовним потенціалом, власною унікальністю, у процесі якого зароджується наша цілісність. Інакше кажучи, *благодаріння є прагненням поділитися з Іншим, яке розкриває духовний потенціал його учасників, формує цілісність спів-буття*. Можна сказати, що *благодаріння – це виявлення дару*. Як пише Антоній Сурожський, «кожний день ми маємо справу з даностями цього світу, але коли за даністю ми знаємо дар, це і означає роботу *благодаріння*. Якщо тільки ми усвідомимо, що ніщо із того, що ми називаємо своїм, нам не належить, і одночасно зрозуміємо, що це нам ДАНО Богом і людьми, – навколо нас починає*

²¹¹Етимологічний аналіз слова «щедрий» показує, що у своєму вихідному значенні (від грецького οἰκτιρῶν) поняття трактується як «милість, милосердя, співчуття». У давньоруській мові слово з'явилося у XI ст. як «щедръ» і означало «той, хто щадить», тобто «людину, яка допомагає іншим, охоче ділиться своїми благами з іншими», «нескупого», «багатого».

зводиться Боже Царство... Якщо ми були б дійсно уважні до того, що відбувається у житті, ми із усього могли б зібрати, як бджола збирає мед, благодарність. Благодарність за кожний рух, за дихання вільне, за небо відкрите, за усі людські відносини... І тоді життя робилось би усе багатшим та багатшими, по мірі того, як ми начебто біднішали б усе більше і більше. Тому що коли у людини більше нічого немає, і вона усвідомлює, що усе життя – милість та любов, вона уже увійшла в Царство Боже» (*переклад автора*) [10, с. 153].

Робота *благодаріння* відкриває *дар*, робить його абсолютно необхідним, перетворює в універсальну цінність, яка організовує і перетворює автономність «Я» і «Ти» не у множинність, але у цілісність «Ми». *Дар, таким чином, відкривається як сакральний зв'язок, у якому народжується трансцендентність нашого спільного буття.* У цьому зв'язку З. Бауман заявляє, що постмодерністська культура, ризикуючи стати безкінечно різноманітною спільнотою розділених, нездатних до спілкування ідентичностей, які швидко атомізуються та втрачають сліди публічності [21], повинна відповісти на питання про спілкування з Іншим, яке поза оманливих спільнот та едностей повертає справжність унікальним існуванням, утримуючи разом спілкування та інакшість, що опинилися розділеними [354].

Благодаріння як безкорисливе спілкування, преломлення досвіду буттєвого пізнання у середовище, формує нашу інаковість. З цього приводу Ж. Маріон пише, що «тільки інакшість робить можливим спілкування: ніщо із того, чим чиниться розділення, не розділяє без того, щоб тим самим не чинити ще більшого з'єднання» (*переклад автора*) [133, с.232]. Ця інакшість, унікальність, справжність і є та сингулярність, яка розкриває себе у *культурі благодаріння* – вищому акті єднання, який відкривається людині у процесі осягнення *дару*.

У *даруванні, благодарінні зосереджується усунення речовинності світу*, «його утилітарних смислів, його ринкових оцінок. Речовинне вираження дару вторинне у його символіці, його зв'язках з особистістю дарувальника. Зв'язок це цілком іншого типу, ніж зв'язок людини з продуктом її труда, у якому особистість винищується, деіндивідуалізується, навіть якщо мова йде про творчий труд інтелектуала, який виставляє своє творіння на загальну оцінку, розуміння, інтерпретацію тощо. Дар може нести на собі печатку активності дарувальника, а може бути цілком випадковим предметом. Тобто зв'язок дару з дарувальником інший – він безпосередньо

корініться у самому акті дарування і не опосередкований речовинними якостями дару. Подібно тому, як невідчужений символічний прояв героїчного... також не відчужений і подарунок, смисл і цінність якого полягає лише у подарованості, а не в утилітарній предметності. У цьому смислі таємниця дару, його смисл полягає не у речовині подарунку. Невідчуженість і деструкція речовинності виступають єдиною основою дарування» (*переклад автора*) [100, с.148]. У своєму онтологічному статусі *дар* є потенціалом слухання Іншого, який закладає основи *культури благодаріння*. Останній чужа утилітарна еквівалентність та холодний розрахунок. Вона – альтернатива загальній глухоті, ідолослужінню, у межах яких цілісність неможлива, а тотальність перетворюється культом споживацтва у «єдино можливе» втілення спів-буття людини. *Культура благодаріння – це культура слухання Іншого, реальний простір зв'язності, який культивує екзистенцію «бути», що продукує якісно інший тип форм і практик спів-буття.*

4.3.2 Культура благодаріння як перспектива цілісності спів-буття

Людина є людина саме тому, що вона є більше, ніж емпірично-природна істота; ознакою людини є саме її надлюдська, Боголюдська природа. Людина не тільки знає Бога, причому це знання релігійна свідомість - є її істотною відмінною ознакою, так що людину можна прямо визначити як то тваринну істоту, яка має свідомий внутрішній зв'язок з Богом; але це знання є разом з тим як би присутність Бога в ній самій; людина усвідомлює Бога в самій собі, дивиться на себе як би очима Бога і підпорядковує або прагне підпорядкувати свою волю діючої в ній волі Бога. Це підпорядкування, ця свідомість вищої ідеальної необхідності - на відміну від будь-якої емпіричної необхідності і від будь-якого довільного, чисто людського бажання - і виражається в категорії належного, що визначає людське життя і утворює специфічне єство його суспільного життя.

С. Франк

Як відзначає Л. Хайд, «дар – це творчий акт, що творить культуру» [305, р.167]. У якості мови спілкування, розуміння, слухання Іншого, феномен *дару* є перспективою, у межах якої єдино здатний формуватися простір продуктивної комунікації – пізнання *дару*, який вирішує кризу індивідуалізованого суспільства *культурою благодаріння*. Питання відносно останньої – питання можливості подолання тотальності, заявленої Е. Левінасом у «Тотальності та

безкінечному», як перший постулат філософії Іншого. Як відзначає дослідник, «культура, яка тримається слуханням Іншого, передбачає відповідь на заклик Іншого, розмову. Суб'єктивність у такій культурі постає як така, що приймає Іншого, як гостинність»²¹² (*переклад автора*) [125, с. 71].

Почути Іншого, значить прийняти його фундаментальні духовні устремління, пропустити заклик його душі через себе – у цьому сутність *культури благодаріння*, у якій *дар* розкривається у досвіді *communitas*. Як відзначає у зв'язку з цим Ж. Маріон, «наша здатність розчутити заклик є здатністю за даністю, повсякденністю, сірістю, буденністю життя розгледіти дивовижний дар. Дивовижний – не у сентиментальному, а у феноменологічно точному смислі цього слова, як такого, що виводить з розуму у безкінечне на зустріч з Іншим. Робота благодаріння виявляється вступом у культуру слухання заклик. Мій зв'язок з досвідом не може бути описаний класичною феноменологією. Справа не у тому, щоб поставити себе перед досвідом реального, але у тому, щоб цей досвід переживати через роботу благодаріння як зустріч з даністю у якості дару. І тоді виявляється, що усякій роботі розуміння передує операція благодаріння, яка виявляється універсальною і першою... сучасна гуманітаристика, що шукає вироблення присутності, повинна відкрити у своєму ядрі євхаристичну герменевтику» [324, р. 149]. *Культура благодаріння відкриває даність як дар, який вимагає свого прийняття та розкриття, формуючи тим самим досвід єднання,*

²¹²На думку сучасних представників психоаналізу, почуття благодаріння зміцнює стосунки між людьми, об'єднує і надихає їх, робить більш щасливими. Вдячність наділяє відчутними перевагами тих, хто має цей дар чи тільки вчиться володіти ним. І актуальне це не тільки у питаннях особистої гармонії, але і у вибудові системи комунікації з окремою людиною та світом у цілому. Так, ще Сенека вважав, що вдячність сприяє зміцненню взаємовідносин між людьми, допомагає знайти спільну мову [174]. Уміння виражати вдячність є сьогодні ефективним інструментом менеджменту. Один із найбільш відомих спеціалістів з питань лідерства Р. Шарма відзначає, що головною причиною, через яку талановиті люди йдуть із компаній, є не низька оплата їхньої праці, а те, що вони не відчують вдячності з боку свого роботодавця. Р.Шарма радить при побудові команди неодмінно дякувати своїм працівникам. «Ви повинні дати їм зрозуміти, що їхній наполегливий труд, нестандартне мислення, інноваційний підхід заохочуються вами» (*переклад автора*) [245]. Це необхідно ще і тому, що «щоденне вираження подяки за усе хороше, що отримуєте, надзвичайно сильний інструмент для покращення сприйняття життя» (*переклад автора*) [106].

гармонійної причетності людини до Цілого.

Умови та практики конструювання «поточної» соціальності (за термінологією З. Баумана) наділяє спільноту тим особливим онтологічним статусом, який зберігає за людиною її непізнаний потенціал, створює умови реалізації та звільнення останнього. Спільноти (общини, ком'юніті) являють собою ті островки *людського*, де культивується та відновлюється спів-буттєвість, цілісність людського існування, як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях. Інакше кажучи, топос *communitas* залишається єдиним місцем реалізації екзистенції «*бути*», простором формування культури *благодаріння*. Як стверджує Г.Дей, «цей прийдешній стан соціальності єднання, утвердження якої у індустріально-урбаністичних умовах – не анахронізм, але звичайна риса людської самосвідомості і спосіб поведінки, який завжди був їй властивий» [280, р.175].

Констатуючи кризовість стану сучасного суспільства, дослідник у своїй роботі «Спільнота та повсякденність» вбачає основні загрози та протиріччя існуванню сучасних общин саме у деформації культурної єдності, вираженої в актуалізації проблеми місця та часу. Руйнування жорстких ієрархій структур, детерміноване глобалізаційними тенденціями, роблять поняття місця не функціональними. Те ж саме стосується категорії «час»: можливість встановлення моментального контакту з будь-якою людиною на віддаленій відстані відмінє часові межі. Події, раніше розділені в часі, зараз можуть відбуватися одночасно. Дані тенденції, актуалізовані в умовах кризи цілісності культури, порушення традиційного порядку, неодмінно ведуть до дестабілізації ідентичності, яка «створює передумови конструювання «дезорганізованого суспільства», у якому ніщо не фіксоване і не постійне, «поточного» суспільства» [280, р.189]. В умовах дифузії соціального, його фрагментарності та нестабільності, створюється видимість альтернатив спільноти, виражених як у модифікаціях старих тотальних структур, так і проявах нових «уявних», «гнучких» соціальностей (хобі клубів, ігрових та інтелектуальних спільнот, езотеричних спільнот, віртуальних Інтернет-спільнот, фан-клубів тощо)²¹³, які претендують на статус *communitas*.

²¹³Цим терміном все частіше маркуються спонтанні, недовговічні, але при цьому емоційно насичені види відносин та взаємодій. Вони можуть виникати у різних галузях, починаючи від протестного політичного та художнього активізму, (не) релігійних пошуків у дусі Нью Ейдж і закінчуючи фанатськими об'єднаннями

Подібні тенденції, які актуалізують переорієнтацію дослідницького інтересу від структури до комунітас, потребують відтворення аутентичних умов спів-буттєвості, що акумулюють потенціал єднання у просторі культури. В силу цього, досвід десубстанціалізації спільноти, про що заявляє Ж.-Л. Нансі, претендує на безкомпромісне позбавлення останнього смислу виняткової, творчої, живої символічності (про що зокрема говорив в аналізі комунітас В. Тернер). Втрачається цінність досвіду єдності, сама можливість гармонійної зв'язності людського спів-буття.

Дана ситуація у сучасному суспільстві є наслідком упередженості модерністської експлікації феномену спільноти, яка на достатньо тривалий період, на думку Р. Еспозіто, не дозволяла спів-буттєвості виходити за межі тотальності, прив'язуючи її до семантики «*proprium* – володіння»²¹⁴. У межах останньої саме ««спільне» визначається через категорію володіння: спільним є те, що об'єднує етнічну, територіальну та духовну власність її [спільноти] кожного окремого члена. Вони мають спільне, вони є власниками того, що є спільним для них усіх» [292, р.142]. Така прив'язка до володіння (експлікації спільнотного буття з позиції установки «мати») мала негативні наслідки для вирішення проблеми соціальної цілісності. По-перше, вона опредмечувала феномен *суспільство-койнонія*, чия вихідна інтерпретація фокусувалася дійсно на категорії «спільноти» (грецьке κοινός – «спільний») (лат. *communitas*, санск. *sanga* – єдиний, цілий, *sangat* – спілкування, *sayana* – духовний зв'язок, аналог нім. – *Gemeinschaft*), однак у значенні «міжлюдських відносин, заснованих на взаємній участі, любові до ближнього». По-друге, дана спрямованість створювала ілюзію потенціальної «експропріації

споживачів маскультур. Ідеальним середовищем їх існування є Інтернет. Претендуючи на статус нової спів-буттєвості, подібні форми закріплюють за собою формат відносин без відносин (одночасної відкритості як відношенню, так і відсутності такого). Як відзначає Ж.Нансі, «ця відкритість будується на одночасній незворотності відміни відношення і вступу його в силу, що залежить від дрібного випадку» (*переклад автора*) [215, с.100]. (Див. також його головну роботу: Nancy J.-L. *La communauté désœuvrée* J.-L. Nancy. - P.: Christian Bourgois Éditeur. – 1986 [334]).

²¹⁴Філософ вказує на утримання Тьоннісового *Gemeinschaft*, яке відрізняється від альтернативного поняття *Gesellschaft* «на основі висхідної апропріації властивої їй (спільноті *Gemeinschaft*) сутності власності». М. Еспозіто знаходить ту саму фігуру належності у понятті «секуляризованої спільноти» М. Вебера [33].

комунальної сутності» (за термінологією Р. Еспозіто). Дослідник зазначає, що «спільнота є «власністю», яка належить суб'єктам, [саме] об'єднує їх [assomina]: як атрибут, визначення, предикат, кваліфікує їх як тих, що належать до тієї ж тотальності [insieme], чи у якості «субстанції», яка продукується їх союзом. У кожному такому випадку ком'юніті представляється як якість, що додається до їх природи як суб'єктів, створюючи їх у якості суб'єктів ком'юніті. Більше суб'єктів, суб'єктів більшої сутності, головнішої або кращої, чим просто індивідуальна ідентичність, із якої остання і виникає, і яку просто, зрештою, вона відображає, рефлексує» [292, р.2]. Сама спільнота як «спільна», апроприйована чи інтеріоризована «субстанція» («ми є...») її членів потенційно розглядається як суб'єкт, актор, «розширена суб'єктивність», яка досягає своєї ідентичності через привласнення власної колективної сутності²¹⁵.

Виходячи із цього, будучність спільноти, як і вирішення одного із головних її завдань – досягнення цілісності, можлива лише у перегляді традиційної політичної філософії матеріального розуміння природи спів-буття. Як відзначає у своїй роботі «Духовні основи суспільства» С. Франк, «суспільство тому є особливою, своєрідною галуззю буття, що воно не є просто сукупністю, зовнішнім зв'язком та взаємодією індивідів, а є їхньою первинною внутрішньою єдністю – споконвічною багатоедністю, або соборністю, як специфічна форма буття... незважаючи на увесь свій зв'язок з фізичною дійсністю та стикання з нею, суспільне життя, як таке, саме не може належати до світу фізичних явищ просто тому, що воно у своїй внутрішній сутності, тобто у тих ознаках, які конституують явище у якості суспільного, взагалі чуттєво не приймається, ззовні не дане; воно пізнається лише у якомусь внутрішньому досвіді. Що таке є сім'я, держава, нація, закон, господарство, політична та соціальна реформа, революція тощо, словом, що таке є соціальне буття і як здійснюється соціальне явище – цього узагалі не можна углядіти у видимому світі фізичного буття, це можна пізнати лише через внутрішню духовну співучасть та співпереживання невидимої суспільної дійсності. У

²¹⁵У цьому випадку немає особливої різниці, на думку дослідника, і у стилістиці класичних філософій: йде мова про субстанціоновану суспільну сутність людини у марксистській філософії або про інтерсуб'єктивну взаємодію акторів, втягнутих у практику повсякденного життя для досягнення соціальної солідарності у теорії комунікативної дії Ю. Хабермаса.

цьому полягає абсолютно нездоланна межа, яка покладена усякому соціальному матеріалізму, усякій спробі біологічного чи фізичного витлумачення суспільного життя. Суспільне життя за своєю сутністю духовне, а не матеріальне» (*переклад автора*) [219].

Феномен цілісності суспільства – це, по суті, прообраз єднання – духовний союз – *койнонія* – об'єктивне нематеріальне буття ідеї (у смислі, близькому до значення платонівських «ідей», тобто у значенні духовного змісту буття), які задають спрямованість і перспективу людської буттєвості. С. Франк пише, що «лише коли єдність, яка лежить в основі цього спілкування, приймається і діє як сила чи інстанція, якій підкорені учасники спілкування, як зразкова ідея, яку вони повинні здійснювати у своєму спілкуванні, ми маємо справді суспільне явище» (*переклад автора*) [219]. Це тип комунікації, який вимагає від людини реалізації її духовних потенцій, сутнісних сил, що перетворюють особистість в активного учасника спів-буття²¹⁶. Це модус відносин, які примушують людину виходити за утилітарні межі прогностичних соціально-економічних взаємодій, «ідеї, яка у якості інтегрального моменту соціального життя, твориться самими людьми, виростає із їхнього спільного, колективного життя і укорінена у ньому, а тому і живе у часі, народжується, триває та зникає, подібно усякому іншому життю на землі» (*переклад автора*) [219].

І це не утопічна ідея, не плід уяви чи продукт історичної фрагментації. Це феномен духовного життя, який безпосередньо присутній у духовному потенціалі особистості, і потребує свого пізнання, розкриття, прагне «*бути*»²¹⁷. Дослідник зазначає, що із цієї

²¹⁶Так, на думку С. Франка, часті зустрічі між двома людьми та їхня взаємна симпатія ще не є союз дружби; останній має місце там, де «ці люди усвідомлюють себе «друзями», тобто підкорюють свої відносини ідеалу дружби, де дружба як «союз», як «єдність» усвідомлюється ними як об'єктивне начало, що владарює над ними обома. Точно так само «влада» у суспільстві існує не там, де одна людина чи одна група фактично шляхом погрозу чи застосування насилля примушує інших підкорюватися собі, а лише там, де усі чи більшість усвідомлюють тих, хто владарює своїми законними «володарями», тобто де відносини підкорені ідеї влади як зразку, що повинен бути здійсненим у спільному житті. Ця ідея не є, звичайно, як ми уже бачили, просто суб'єктивною думкою учасників спілкування; у певному смислі вона, навпаки, як уже було вказано, цілком незалежна від фактичних суб'єктивних душевних їхніх переживань» (*переклад автора*) [219].

²¹⁷«Така реальність Бога, як вона дана нам у первинному містичному досвіді – незалежно від того, як відношення людини до Бога виражається у подальшій

духовної природи суспільного життя, із того, що воно є укоріненою у людському серці та пануючою над ним ідеєю чи життям, визначеним ідеальними силами, суб'єктивно-об'єктивною, людськи-надлюдською єдністю, стає зрозуміло, чому ні соціальний натуралізм та позитивізм, ні абстрактний соціальний ідеалізм не в змозі вловити сутність суспільного життя, яке завжди вислизає від них і замінюється у них якимись спотворюючими його фальсифікаціями. «Історія є великим драматичним процесом втілення, розгортання у часові та у зовнішньому середовищі духовного життя людства, виступу назовні і формування дії надлюдських сил та начал, що лежать у глибині людського ества. Хто цього не вловлює, той не має самого предмету історичного знання, а має тільки якусь зовнішню подобу» (переклад автора) [219].

У силу цього, цілісність (не тоталітарність!) спільноти можлива лише у форматі культури слухання Іншого – культури благодаріння, де дар, як прояв розуміння, слухання ближнього, набуває істинної цінності, потенції, реальності²¹⁸. Культури, у межах якої формується

рефлексії, у похідних богословських доктринах. Також дана нам реальність начал, які утворюють окремі моменти нашої ідеї Бога, - реальність Добра, Краси, Істини як певних об'єктивно-надіндивідуальних «царств», що відкриваються у внутрішньому досвіді, але і, з іншого боку, реальність зла, «диявола» як великої космічної сили, з якою ми стикаємося зсередини і яка панує над нашими душами у їхньому внутрішньому житті. Реальність, що дана у цьому внутрішньому, містичному досвіді, завжди виходить за межі протилежності між «суб'єктивним життям» та зовнішнім йому «предметом», дана не зовнішньо предметному спогляданню, а внутрішньому живому знанню – знанню, у якому реальність сама розкривається всередині нас» (переклад автора) [219].

²¹⁸Аналізуючи можливість втілення концепції дару в практику сучасних соціально-економічних відносин, професор Гарвардської школи права Й. Бенклер у статті «Ділитися добре» [268] розглядає феномен «взаємності». Дослідника цікавить, як за допомогою неринкових механізмів (сутність яких полягає у тому, що люди діляться з іншими) робляться речі, дії та послуги, які мають матеріальну цінність. Він вважає, що ностальгія, яку відчувають філософи і антропологи з приводу економіки дару, відомої культурам минулого не виправдана. У сучасному науковому дискурсі все більше актуалізуються способи виробництва, засновані скоріше на соціальних відносинах, ніж на фінансовій основі чи приписах держави (так цілком актуальні у практиці поняття «соціальні норми», «соціальний капітал», «довіра»). Довірчі відносини утворюють необхідний соціальний контекст для розвитку ринкової системи, оскільки знижують витрати і роблять виробництво більш ефективним. Соціальна практика, коли люди діляться один з одним різноманітними нематеріальними благами (social sharing), – масштабний феномен, оскільки ділитися можуть люди і слабо пов'язані один з одним. І хоча для

усвідомлення особистістю власної людської (а не споживацької!) суті та мети буття.

У цьому напрямку розмірковує і Р. Еспозіто, пропонуючи мислити спільноту через *дар*. Звертаючись до герменевтичного аналізу етимології латинського *communitas*, філософ відзначає, що на противагу сучасному розумінню «словники свідчать, що перше значення іменника *communitas* та відповідного прикметника *communis* є тим, що набуває значення у опозиції до того, що є власним. У всіх нелатинських мовах (і не тільки в них) «*common*» (*commun, comun, kominun*) є тим, що не є власним (*proprio*), що починається там, де закінчується власне. Це те, що належить більше ніж одному – багатьом чи кожному, отже, є «публічним» на відміну від «окремого» чи «загального» (хоча також є «колективним») у контрасті з «особистісним» [*particolare*]). Це канонічне значення, яке уже простежується у давньогрецькому *koinos* (і також перекладається готичним *gemein* і його похідними *Gemeinde, Gemeinschaft*, соціального виробництва необхідна стабільна спільнота індивідів, яка взаємодіє на регулярній основі, кооперація, заснована на «слабких» соціальних зв'язках, у останній час стає більш популярною.

Як спеціаліста у економіці права Й. Бенклера цікавить виробництво, засноване на суспільному надбанні та здійснюване рівними суб'єктами (*commons-based peer production*). Мова йде про таку співпрацю, коли учасники діляться один з одним не речами, а власним творчим зусиллям та старанням. Спосіб її створення ґрунтується на мотивації соціального характеру та рівної участі, а не на централізованих командах і призначених цінах. Що у цьому конкретному випадку служить тим благом, яким люди діляться (*shareable good*)? Час, освіта та зусилля. Ніхто не підлаштовується під спільне, навпаки, спільне у даному випадку таке, що кожний знаходить у ньому свою «нішу».

Філософсько-антропологічні дослідження дару повинні виступати концептуальною базою для аналізу практик «взаємного надання» як різновиду саме економічного виробництва. На думку дослідника, важливо усвідомити фундаментальну зміну в матеріальних умовах виробництва у мережевій інформаційній економіці. Дослідник пише, що «ми стикаємося з управлінням та організацією, які зарані передбачають, що роль ринкового виробництва є, скоріше за все, фіксованою, ніж залежною від технологій. У різних контекстах ми спостерігаємо політичний вибір та організаційні зусилля, які пов'язані із зобов'язаннями, що відповідають вимогам капіталу у індустріальній економіці, і спрямовані на те, щоб насильно втиснути поведінку у мережевій інформаційній економіці у соціальні та ринкові зразки поведінки, властиві цьому технологічному етапу та структурі капіталу... Замість цього, ми повинні навчитися тому, як скорегувати наші очікування, зобов'язання і, зрештою, політичні установки, щоб привести їх у відповідність із зростаючим значенням соціальних відносин у цілому і особливо взаємного надання як способу економічного виробництва» [268, р.358].

Vergemeinschaftung), існує ще інше значення... , із якого воно походить: munus (його архаїчна форма – moinus, moenus)» – Дар» [294, р.4].

У одному із висловлювань трактату Фоми Аквінського «Сума теології» філософ знаходить: «дар є власне давання, яке не повертається..., річ, яка не дається з інерцією повертання». Дар – це дарунок, який [хтось] дає тому, що не може не дати. Munus означає лише дар, який хтось один дає, а не те, що хтось інший отримує. Munus – транзитивний акт надання давання, обов'язок, який поєднується з повагою до іншого та запрошує бути вільним від обов'язку. У munus домінує взаємообмін послугами чи «відчуття взаємності» дарування, що є приписом обов'язку одного до іншого. «Це ні у якому випадку не передбачає стабільність володіння чи навіть ще менше, динаміку якогось отримання, а тільки... передачі...» [294, р. 4]. «Спільнота конструюється через визначальний munus, а не володіння, власність або апробацію» [294, р.139]. Інакше кажучи, спільнота – не є «об'єкт» з певним набором характеристик-предикацій, а спільна віддача, віднімання у якості обов'язково-добровільного дарування або передачі іншим. Дослідник зазначає, «якщо ми віднесемо це останнє значення munus до колективного communitas, ми можемо надати новий імпульс класичному дуалістичному протиставленню «публічне/окреме»» [294, р.5].

Таким чином, *оформлюючи проблематику соціальної цілісності у концепцію ділення даром, необхідно відзначити, що досвід єднання відображає принцип щедрості: володіти, тобто пізнати, щоб ділитися*²¹⁹. Ділення даром, його зворотність, інакше кажучи, становить регулятивний механізм цілісності спів-буття – суть культури *благодаріння*, в межах якої виступає уже не формою індивідуальних взаємовідносин, але інституціоналізується у системі правил спів-буття, створюючи простір *communitas*. Як відзначає С. Ячин, «повернення до дару, яке можна спостерігати у сучасну епоху, як

²¹⁹Аналізуючи архаїчні системи ділення даром, Л. Хайд відзначає, що ніхто із його учасників не розглядав себе у якості повного власника призначеної до дару речі. Результати дару циркулювали «соціальними мережами», по колу і так, що кожний, хто отримав дар вважав себе зобов'язаним передати його далі (звичай кула) чи повернути «із сторицею» (потlach). Дослідник звертає увагу на подібне відношення великих творців (геніїв роду) до свого таланту і до своїх творів. Ніхто із них не вважав свій талант (дар) власним надбанням, але вважав себе зобов'язаним дарувати його іншим. Цим, власне, велика творчість і відрізняється від середніх проявів [259].

затребуваність творчості, можливе тільки на рефлексивній основі (на противагу безсвідомим механізмам архаїчного суспільства). Інакше кажучи, потрібна інституціоналізація зворотності дарів. Умови завдання такі, що необхідно перевернути відношення принципів дару та обміну. Це означає, що не економічний принцип обміну повинен підкорювати собі принцип дару, але логіка етики творчої щедрості повинна створити для себе адекватну форму обміну (зворотності)» (*переклад автора*) [259, с. 202].

Інакше кажучи, *культура благодаріння* - це символічний простір, у межах якого досягається цінність духовного потенціалу особистості, цінність *дару*, ввіреного людині для визволення її продуктивних сил, цінність Іншого. Це путівник, який дозволяє усвідомити, що *дар* є не особистою власністю, а унікальним способом визволення, прилучення до Цілого. Тому, на думку І. Ільїна, «щоб знайти шлях до оновлення, заглиблення та окрилення своєї культури, людство повинно навчитися дякувати і саме на вдячності будувати своє духовне життя» (*переклад автора*) [101]. Оскільки «саме благодаріння дозволяє цінувати те, що дається; бачити свої природні та духовні багатства; витягувати із свого внутрішнього світу те, що у ньому закладено»²²⁰ (*переклад автора*) [101].

Культура благодаріння - це екстеріоризація екзистенції «бути» – розуміння, прийняття, слухання Іншого, як рівного мені у нашій духовній основі. Це простір творчого труда, що народжує унікальність кожного із нас, і у той же час, об'єднує нас у цілісність²²¹. Як відзначає С. Ячин, «крім логіки дару, як початкового принципу існування будь-якої культури спільності, існує історична логіка повернення до принципу дару, але уже як до спільної основи усіх соціальних відносин. Фактично таке повернення означає визнання того, що творчі здібності людини стали чи можуть стати провідною

²²⁰Тут, у цьому просторі ділення даром «дякувати – значить ділитися... задоволення, яким я зобов'язаний тобі, належить нам обом... Егоїст завжди невдячний: не тому, що він не любить отримувати, а тому що не у змозі визнати того, що він комусь винен» [279, р.145], відзначає французький філософ А. Конт-Співвіль.

²²¹Французький філософ Б. Казіні відзначає, що вдячність дозволяє прийняти усе, що з людиною трапляється, а у цьому смислі вона схожа на Божу благодать [295]. А православний священик Володимир Зелінський пояснює, що «вдячність – це завжди зашифрована вість про Бога, про якого ми дізнаємося, ще до того, як оволодіваємо мовою чи тільки алфавітом віри» (*переклад автора*) [97].

силою відтворення (аутопойезиса) усього суспільного життя сучасного людства. Ситуація безперервних інновацій у науці, мистецтві, техніці задає кожній людині певну висоту життя: їй не тільки дано право творити, але від неї навіть вимагається творче відношення до своєї професійної справи. Але це право дане формально, без виділення засобів і створення масових умов для справжньої творчості. Сучасна масова культура є яскравим, але спотвореним свідомством творчого прагнення людини, – «повстання мас», коли кожна людина заявляє про своє право на самоактуалізацію, але не має для цього спеціально вищених талантів» (*переклад автора*) [259, с.265].

Культура благодаріння є фундаментальною умовою до досягнення та розвитку творчої сутності людини. Це культура, здатна рефлексивно створити умови для реалізації творчого потенціалу особистості, яка усвідомлює значення спів-буття. Це стан, при якому рефлексивно усвідомлюється взаємозв'язок розвитку особистості і Дару. Р. Уолш зазначає, що «вдячність дарує багато переваг. Вона знищує негативні почуття – під її променями тануть гнів та ревності, випаровуються страх та настороженість. Вдячність руйнує перепони на шляху до любові» (*переклад автора*) [210].

В силу цього, *питання про можливість цілісності людського спів-буття повинно бути заявлене як питання про формування культури благодаріння, що навчає мене потребі в Іншому (його прийнятті, розумінні, слуханні), рефлексивному прагненні подолання тотальності у собі, оскільки лише готовність слухати, пізнавати, розуміти, тобто «бути», формує перспективу нашого цілісного спів-буття, де «вдячність може стати вдалою альтернативною матеріалізму, який роз'їдає, подібно язві сучасне суспільство надспоживання»* [175]. Утопічність даного проекту або його реальність – наслідок готовності усвідомлення людиною тотальних загроз, її потреби подолати у собі тотальне (прагнення поглинати, привласнювати, споживати), оскільки характер людського буття та його реіфікована практика, виражена у тій чи іншій формі спів-буттєвості (цілісності або тотальності) є лише результатом нашого відношення до бажання «мати», подолання його влади у собі.

Висновки до IV розділу

Таким чином, концептуалізуючи умови та практики реалізації цілісності суспільства, автор приходить до наступних висновків. Досвід комунітас, який зароджується у середовищі сімейної комунікації, де умовою спів-буттєвості виступає потреба у єднанні, об'єктивована установкою «*бути*» (пізнавати), генерує простір, у межах якого (і тільки тут), зріє особистість, зароджуються та транслюються продуктивні соціальні відносини, формується цілісність індивідуального та соціального порядків. Общинна комунікація є простором організованим та організуючим людину, середовищем, яке невинно працює над підтримкою, розвитком та трансляцією людської потенціальності. Саме вона бере участь у формуванні унікального досвіду цілісної спів-буттєвості. Умови реалізації *соціальної цілісності*, досвід продуктивної спів-буттєвості вимагає участі тих фундаментальних принципів, у межах яких відтворюється, зберігається і у подальшому транслюється у соціальний контекст феномен *общинності* - комунікації, заснованої на прагненні до єднання, залученості, цілісності гармонійних людських відношень. Формуючись у практиці пізнання навколишнього світу, досвід продуктивної спів-буттєвості зароджується у *владі духовного знання культури*, що транслює та забезпечує збереження принципів єднання у соціальне середовище.

Вплив, роль культури, яка генерує соціальність кожної історичної доби, виступає безпосереднім контекстом конструювання *досвіду комунітас* у просторі соціального, програмою удосконалення особистісного та суспільного потенціалу, тим багажем *цільних знань*, який орієнтований на відтворення Цілого, у контексті розвитку духовного потенціалу людини. Трансформуючись у негенетичну пам'ять народу, *якості символічної системи цільних знань, культурна традиція акумулює у собі закони і принципи общинної комунікації, генезис якої простежується у історичному розвитку родових, сімейних відносин*, детермінуючи пошук відповідей на питання про умови становлення цілісності суспільства.

«Живе знання» (О. Хомяков, Г. Шпет, С. Франк), «цільне знання» (В. Соловйов), Істина, здатна відкритися людині у процесі пізнання себе, виступає смисловою основою гармонійного людського буття. Це знання, яке стає доступним лише за умови виходу за межі

дефіцитарного пізнання (тоталізованої свідомості), коли людина направляє усі свої сутнісні сили на пошук Істини, коли здатна відчувати потребу у єдності, гармонії з собою, ближнім, оточуючою реальністю. Способом осягнення цього знання є пізнання себе, середовищем інтерпретації та реалізації виступає комунікативна спільність – *комунітас*, чією мовою спілкування є прагнення до єднання – радість осягнення дару, цінності Іншого, де артикуляція власних переживань та інтерпретація чужих (ідентифікованих на основі правил общинної комунікації), має життєвий смисл.

Інакше кажучи, духовна культура як цільне знання є сутнісна умова конструювання *досвіду єднання – комунітас*. Це символічне втілення екзистенції «бути» у просторі людських відносин, знання про людяність, яке зосереджує у собі *суть, патерни цілісної співбуттєвості*. Це єдність істин (досвіду, розуму та віри), які відкривають перспективу формування цілісної особистості. Синтезуючи знання у продуктивний досвід, духовна культура утворює єдину синкретичну основу спів-буттєвої гармонії. Це порядок, тобто організований та функціональний зв'язок, у межах якого розкривається особистість, формується продуктивна соціальність. Інакше кажучи, саме духовна культура підготовлює умови для виявлення та підтримки трансцендентного зв'язку минулого теперішнього та майбутнього, людини та суспільства, оскільки *сама по собі вона є інтегративною системою цілісних соціальних знань, де кожний елемент, кожна універсалія функціонально орієнтовані на внутрішню організацію людини та її продуктивних соціальних відносин*.

Осягаючи смисли, пізнаючи себе, людина набуває своєї універсальної значимості, цінності. Відкриваючи для себе цільне знання, людина осягає закони духовного порядку, невід'ємною частиною якого вона є, усвідомлює себе реальну, унікальну, отримує зв'язок з дійсністю. Вона відкриває *дар* – універсальний спосіб бачення, спілкування, взаєморозуміння, співпереживання світу – мову єднання. Рефікований світ перетворюється у смислову конструкцію, де на перший план виходить не аналіз об'єктивних структур, а смисловий горизонт людини, який повертає їй осмисленість існування. Інакше кажучи, духовна культура, цільне знання виступає універсальною та єдиною умовою осягнення себе, навколишнього світу, творчої самореалізації особистості.

За допомогою організації, структуризації соціального середовища,

наданню смислу, а отже і осмислюваності, розпізнавальності та унікальності оточуючому людину світу, світу Іншого, на індивідуальному рівні цільне знання інтеріоризується у вигляді системи відносин (мотиваційної системи). У цьому контексті і дозріває продуктивна установка особистості – прагнення *«бути»*. Виходячи за межі свідомості у вигляді практик, дій, *із індивідуальної, остання трансформується у соціальні відносини, структуруючись у простір Цілого*. Те, наскільки ця система буде впорядкована, гармонійна, злагоджена, тобто те, яка із екзистенціальних установок буде реалізуватися (*«бути»* або *«мати»*), залежить від впливу цільного знання на учасників комунікативного процесу. Мова йде про принципи духовної організації особистості, які транслюються середовищем у процесі виховання, гармонізації та інтеграції індивідуального досвіду у систему соціальних відносин.

Пізнаючи себе, удосконалюючи своє відношення до світу Вищого, людина вчиться слухати Іншого, відношення конкуренції, домінування, жадібного прагнення *«мати»*, трансформуються у порядок культурного споживання. Поза культурним розвитком, *«другим народженням»* людина залишається твариною, що живе за споживацькими законами егоїзму, які не дозволяють вийти за межі дефіцієнтної свідомості *«мати»*. Інакше кажучи, *з перетворення себе під впливом цільного знання і починається процес гармонізації соціальних відносин*.

Розгортаючись у аспекті осягнення цільного знання, стратегія *«бути»* як основа соціальної цілісності виступає, власне, проєкцією творчої реалізації потенціалу особистості, що формується у процесі виявлення та розвитку сутнісних сил людини, її творчої активності. *Це порядок причетності, продуктивної спів-буттєвості, що транслює потенції Я в Ми, в основі якої лежать духовні зв'язки (але не залежності!) – досвід ділення даром. Як потенціал творчості, трансцендентний феномен, що пов'язує людину з оточуючою реальністю, наділяє людські відносини унікальністю, самоінтегрованістю, перспективністю, потенціальністю, феномен дару відтворюється у межах його «християнського смислу». Це філософія, наповнюючись якою, образ відкриває у собі мову розуміння, слухання навколишнього світу, шлях до спів-творчості, можливість стати унікальною затребуваною гранню Цілого.*

Дар є результатом реалізації прагнення людини пізнати Істину,

«бути» її суттю – носієм цільного знання. Тому фундаментальне завдання людини – відкритися дару, затребувати цільне знання, щоб вийти за межі дефіцієнтної свідомості, відкрити та реалізувати свій творчий потенціал, оскільки лише осягнення духовної культури дає можливість людині усвідомити свою унікальну духовну сутність, смисл та предзаданість людських відносин. Лише пізнаючи дар у собі, особистість стає здатною на справжню щедрість та покликана до дарування, благодаріння. Дар та благодаріння – принципи, що відкривають «християнський смисл дару».

Дар як духовний потенціал людини потребує свого пізнання, вдосконалення, ділення собою. Це значить, що він *розкриває себе лише у прагненні «бути» і неможливий без передачі ближньому. У цьому його сутність, призначення, зворотність. Отже, він завжди має причину та мету, перспективу, яку у процесі реалізації екзистенціального прагнення до буття людина розкриває у собі. У цьому і проявляє себе сакральність дару, його безумовність, безкорисливість, яка утверджується у неможливості володіти, «мати» дар. Дар має бути преломленим, ним необхідно ділитися, оскільки лише це дає перспективу його реалізації, а, отже, і продуктивної спів-буттєвості. Саме у силу цього дар здатний бути даром – незримим духовним зв'язком, мовою розуміння, спілкування, що нас з'єднує, незважаючи на статусні, матеріальні, часові відмінності та межі.*

Людина, що наділена унікальним духовним потенціалом, яка потрудилася над його удосконаленням, примножує свій дар, ділячись з Іншим. Лише це дає можливість її творчої реалізації, звільнення, участі у Цілому. Безжально витрачений, закопаний дар неможливий, як неможлива будучність людини без її прагнення «бути». В умовах тотального споживацтва тема дару виступає перспективою реалізації модусу «бути», єдиним способом подолання тоталітарних загроз. Осягнення духовної сутності дару, розуміння феномену в аспекті його символічності, як процесу довіри результатів творчих потенцій один одному, актуалізує проблему «поглинання дару», що означає відчуження унікальності, творчої активності людини. Це не що інше, як перетворення духовного потенціалу особистості, її сутнісних сил і результатів труда в інструмент реалізації тотального прагнення «мати» – наживати матеріальні блага, поневолювати, споживати, уніфікувати.

Вирішувати дану проблему необхідно негайно і по-новому для «попередження тоталітаризму, націоналізму та егоцентризму», актуалізованих зростаючим прагненням споживацької системи «мати». Для сучасної західної культури, чий масовий порядок побудований на продукуванні споживацтва, гомогенізації суспільства, перспектива можлива лише у відносинах з Іншим. Тільки залишаючи за *даром* умову збереження унікальності людини у сучасному бутті, формується перспектива продуктивних соціальних відносин. І у цьому здатна допомогти екзистенціальна сутність *дару*, що розкриває себе у його християнському смислі – *акті благодаріння* (εὐχαριστία). Інакше кажучи, *дар* як *принцип реалізації модусу відносин цілісності, є єдиною можливою умовою апорії тотальності. Умова, яка неможлива і без якої неможлива комунікація єднання – досвід communitas*. Зявляючи проблематику *дару*, постмодерністи підняли завісу сакральності феномену, проникнути вглиб якого можливо лише у зверненні до його євхаристичної природи.

Саме у цьому аспекті *дар* є власне *даром*, розкриває своє істинне, духовне значення, свою сакральну природу, формує установку «бути», оскільки народжується, преломлюється та примножується даний феномен тільки у межах особливого середовища, комунікації, атмосфери, яка закладає фундамент перспективності людської буттєвості на відношенні до *дару*. Інакше кажучи, *дар* є *результатом пізнання – відношення любові, благодарності. Це філософія культури комунітас, яка постулює себе на принципах взаємності, щедрості, добровільності, безкорисливості*.

Істинний дар, який відкриває себе у процесі удосконалення духовного потенціалу людини, є результатом прагнення до пізнання – актом любові, свободи вираження, творчої активності особистості, що іде із глибини її буттєвої екзистенції та детермінує потребу ділитися багатством власної потенціальності, бути щедрим, благодарити. Робота благодаріння відкриває дар, робить його абсолютно затребуваним, перетворює в універсальну цінність, яка організовує, перетворює автономність «Я» і «Ти» не у множинність, але у цілісність «Ми». Дар, таким чином, відкривається як сакральний зв'язок, у якому народжується трансцендентність нашого спільного буття.

У своєму онтологічному статусі *дар* є потенціалом слухання Іншого, який закладає основи культури благодаріння. Останній

чужа утилітарна еквівалентність та холодний розрахунок, вона – альтернатива усезагальній глухоті, ідолослужінню, у межах яких цілісність неможлива, а тотальність перетворюється культом споживацтва у «єдино можливе» втілення спів-буття людини. Культура благодаріння – це культура слухання Іншого, реальний простір, який культивує екзистенцію «бути», продукує якісно інший тип форм і практик спів-буття. Питання відносно *культури благодаріння* – питання можливості подолання тотальності.

Виходячи із цього, будучність суспільства, як і вирішення одного із головних його завдань – досягнення цілісності – можливе лише у перегляді традиційної політичної філософії матеріалістичного розуміння природи спів-буття. Феномен цілісності суспільства – це, власне, прообраз єднання – духовний союз – *койнонія* – об'єктивне нематеріальне буття ідеї (у смислі, близькому до значення платонівських «ідей», тобто у значенні духовного змісту буття), який спрямовує та відкриває перспективу людській буттєвості. Це тип комунікації, який вимагає від людини реалізації її духовних потенцій, сутнісних сил, що перетворюють особистість в активного учасника спів-буття.

У силу цього, *цілісність (не тотальність!) спільноти можлива лише у форматі культури слухання Іншого* – культури благодаріння, де *дар як прояв розуміння, слухання ближнього набуває істинної цінності, потенції, реальності*. Культури, в межах якої формується усвідомлення людиною власної *людської* (а не споживацької!) суті та мети *буття*. Таким чином, *оформлюючи проблематику соціальної цілісності у концепцію ділення даром, необхідно відзначити, що досвід єднання відображає етичний принцип щедрості: володіти, тобто пізнавати, щоб ділитися*. Ділення даром, його зворотність, інакше кажучи, становить регулятивний механізм цілісності спів-буття – *суть культури благодаріння*, де виступає уже не формою індивідуальних взаємовідносин, але інституціоналізується у системі правил спів-буття, створюючи простір *communitas*.

Отже, *питання про можливість цілісності людського спів-буття повинно бути заявленим як питання про формування культури благодаріння, яка навчає мене потребі у Іншому (його прийнятті, розумінні, слуханні), рефлексивного прагнення подолання тотальності у собі, оскільки лише готовність слухати, пізнавати, приймати, тобто «бути», формує перспективу нашого цілісного сві-буття*, де

благодарність може стати альтернативою матеріалізму, що роз'їдає, сучасне суспільство надспоживання. Реальність даного проекту це, по суті, наслідок готовності людини подолати в собі тотальне (прагнення поглинати, привласнювати, споживати), оскільки характер людського буття і його реіфікована практика, виражена у тій чи іншій формі співбуттєвості (цілісності чи тотальності) є лише результатом нашого відношення до бажання «мати», подолання його влади у собі.

ЗАКЛЮЧЕННЯ

Ситуація сучасного суспільства делікатно визначена постмодерністами як «плинна», «розплавлена» ґрунтується не тільки на високій динаміці змін, що відбуваються, а й їх складній організованості, а, отже, слабкій рефлексивності, розумінні того, що відбувається. Плинність сучасного світу, з одного боку, відображає зростання нових можливостей і свобод особистісної реалізації: світ стає відкритим, проникним, ніби більш доступним. Сама плинність і проникність втілює ідею звільнення, творчих можливостей особистості. Однак з іншого - людина стає заручником ситуації «незнання цілей» власного розвитку. Життя набуває характеру чогось непередбачуваного, хаотичного, нестабільного, ускладнюючи ситуацію зростанням «можливостей і спокус», які майстерно готує розгубленому суб'єкту Система. Загрозу відчуває на собі, перш за все, те, що вимагає стабільності, гармонії, порядку, тому в зону ризику потрапляють соціальні зв'язки і відносини, чий характер слабшає. «Слабкі зв'язку» як за рівнем їх глибини (зв'язку стають більш поверхневими), так і за тривалістю, як гіпертрофія індивідуалізму піднімають питання про можливість соціальної цілісності, її реальність або утопічність. Незважаючи на «звільнення суб'єкта», прагнення особистості вийти за межі «традиційного світобачення», стати «над» буденною реальністю, її прагнення подолати самотність свідчить про ілюзорність тотального проекту. Тотальна Система, тотальна свідомість, тотальність бажання володіти, експлуатувати навколишню реальність, несе в собі «ніщо» – порожнечу, що роз'їдає як іржа усе, що трапляється їй на шляху.

В цій пожираючій реальності лише нестримне прагнення «бути» надає людині сил. «Бути», тобто подолати порожнечу й самотність в собі, страх та прагнення домінувати на Іншим. «Бути» означає розкрити в собі ту унікальну, творчу реальність, що надихає життям, спонукає стати частинкою чогось більшого, Цілого, Єдиного та монолітного, і в цьому відкрити себе. Як паросток, що в своєму прагненні до сонця здатний подолати перешкоди на своєму шляху, так людина в своєму прагненні «бути» здатна стати творцем.

Власне тому, першим, що необхідно усвідомити людині в цій непростій ситуації, це те, що соціальна цілісність не просто можлива, вона продовжує жити і зберігає власну автентичність незважаючи на

колапс і ентропію сучасного суспільства. Вона зберігається в острівцях людського спілкування, комунікації спільноти, не претендуючи на глобалізм та масову популяризацію. Цілісність реальна настільки, наскільки людина здатна любити, вірити, а не протистояти, творити, прагнути в цьому хаосі й блиску цивілізаційного фетишизму. Вона можлива, поки можлива сама людина з її *людськими* устремліннями, творчими поривами, інтуїціями, інтересом до життя. І в той же час, цілісність соціального (як і індивідуального) порядку може залишитися лише проектом для обтяженої речизмом свідомості споживача. Питання скоріше стосується вибору, відповідальності самої людини: яку модель, модус відносин втілювати в реальність.

У зв'язку з цим, проведене дослідження є перспективою, яка відкриває сутність і природу цілісності спів-буття. В цьому напрямку необхідні й подальші напрацювання і рефлексивні занурення. Однак інтенції автора закладають проблемне поле феномена, і ті фундаментальні аспекти, які беруть участь в концептуалізації проблеми. На підставі цього необхідно говорити про розробку концептуальної бази феномена соціальної цілісності, визначення перспективи подальших досліджень, методів і логіки аналізу. А головне, про переведення дискурсу цілісності з теоретичного конструкту в поле практичної реалізації.

СПИСОК ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий. Исповедь. История моих бедствий \Пер. Абеляр П. - М.: Республика, 1992. - 335 с.
2. Автономова Н. Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. - 508с.
3. Агамбен Дж. Грядущее сообщество \Пер. с ит. Д. Новикова. - М.: Три квадрата, 2008. - 144с.
4. Адлер А. Наука жить \Пер.с англ. и нем.; сост.- ред. А. А. Юдин. - К.: Port-Royal, 1997. - 288 с.
5. Альбисетти В. Любовь. Как прожить вместе всю жизнь. - М: Паолине, 161 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://heatpsy.narod.ru/09/cognition.html>
6. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. - М.: Канон–Пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 288с.
7. Анкерсмит Франклин Рудольф. Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. А. А. Олейников - М.: Европа, 2007. - 610 с.
8. Античная философия: Энциклопедический словарь. - М.: Прогресс-Традиция \ Под ред. П. Гайденко, 2008. – 896 с.
9. Антоний, митрополит Суражский. Мужество молиться // Антоний, митрополит Суражский. Школа молитвы. - Клин: «Христианская жизнь», 2001. - 214с.
10. Антоний, митрополит Суражский. О благодарности // Антоний, митрополит Суражский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. – СПб.: Сагисъ, 1994. – С. 149 – 156.
11. Арндт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. Борисовой И. В.; под ред. Ковалевой М. С., Носова Д. М. - М.: ЦентрКом, 1996. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.krotov.info/libr_min/01_a/re/ndt_18.htm
12. Аристотель. Политика. Серия: Philosophy. - М.: АСТ, 2002. - 400с.
13. Аристотель. Никомахова этика, кн. 1. Соч. в 4 т., т. 4. - М.: Мысль, 1983. – 321с.
14. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»)). - М: Наука, 1988.- 208 с.
15. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма/ Пер. с фр. – М.-СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 1999. – 93 с.
16. Бакланова О., Бакланов И. Социальность как проблема социальной философии \ О.Бакланова, И. Бакланов [Электронный ресурс]. - Режим доступа: [http:// www.rusnauka.com/15_NPN_2013/Philosophia/2_134790.doc.htm](http://www.rusnauka.com/15_NPN_2013/Philosophia/2_134790.doc.htm)
17. Барг М. Эпохи и идеи: становление историзма.- М.: Мысль, 1987. - 350с.
18. Багай Ж. Внутренний опыт.- СПб.: Аксиома, 1997. - 336с.
19. Багай Ж. Ненависть к поэзии. - М.: Ладомир, 1999. - 614с.
20. Багай Ж. Проклятая доля/ Пер. с фр. – М.: Гнозис-Логос, 2003. – 208с.
21. Бауман З. Индивидуализированное общество/Пер. с англ. под ред. В.Л.

- Иноземцева. - М.: Логос, 2005. - 390 с.
22. Бауман З. Текущая современность. -СПб: Питер, 2008.-240с.
 23. Беккер Вернер Сообщество и общество. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/ruspaper/BECKER1.htm>
 24. Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность / Сост. и комм. В. Сапова. -М.:Канон+, 1999. - 464 с.
 25. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики, Париж: YMCA-Press, s.d. [1939]. - 224 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vehi.net/berdyayev/rabstvo/012.html>
 26. Бердяев Н. Философия неравенства. - М.: ИМАпресс, 1990. - 286 с.
 27. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Издательство «Правда», 1989. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.booksite.ru/fulltext/berdyayev/berdyayev_n_a/fil/filosof/
 28. Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. - М.: Рудомино, 1993.- 143с.
 29. Бибахин В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 3–14
 30. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. - Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2001. - 1375 с.
 31. Библиейская энциклопедия Брокгауза. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.agape-biblia.org/books/Book03/>
 32. Бинсвангер Л. Бытие в мире. - М., СПб., 1999. - 300 с.
 33. Бистрицкий С. Ідентичність, спільнота і методологія визнання // ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ СТУДІЇ 2013. Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання. Під ред. Є. Андроса. «Стилос». - Київ, 2013. - С. 55-78
 34. Бланшо М. Неопишное сообщество\ Пер. с фр. Ю. Стефанова. - М.: Московский философский фонд, 1998. - 80с.
 35. Богачков Е. Этимология и корневое значение слова «Свобода» // Академия Тринитаризма. - М., № 77, 2003 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0216/004a/02160001.htm>
 36. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть/ Пер. с фр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
 37. Болдуин Дж. «Жизни нужна страсть»: Бодрийяр и дар\ ХОРА. 2009. № 2 (8), С.89-108 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.jkhora.narod.ru/2009-02-07.pdf>
 38. Большой толковый словарь русских существительных: Идеографическое описание. Синонимы. Антонимы \Под ред. Л.Бабенко. - М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2005. - 864с.
 39. Большой латинско-русский словарь. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://linguaeterna.com/vocabula/index.php>

40. Большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2000. - 1536 с.
41. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Т.1-3. - М.: Прогресс, 1886 – 1992
42. Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности// Монография.- Днепропетровск: Инновация, 2014.- 370с.
43. Бродецка Ю. Бажання як механізми деформації індивідуальної та соціальної цілісності: постановка проблеми \\\Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. Лях В.В. – Випуск 8(126). – К., 2013.- С.221-233
44. Бродецкая Ю. Превращение человека желающего: анализ механизмов деформации человеческого потенциала// Вісник Дніпропетровського університету, 2014, Т. 22, Вип. 24 (2) Філософія, С. 31 – 37
45. Бродецкая Ю. Деформация векторов целостности: от созидания к потребительству\\ ПЕРСПЕКТИВИ. Соціально-політичний журнал 1 (59), 2014. –С.27-32
46. Бродецкая Ю Основания человеческой экзистенции \\\АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ. Збірка наукових праць, Випуск 15, Кривий Ріг : ДВНЗ «КНУ», 2014. – С. 238- 248
47. Бродецкая Ю. Философия общества потребительства: от человека желающего к тотальному потребителю // Нова парадигма: [журнал наукових праць] // голов. ред. В. П. Бех. ; Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова. – Вип. 122. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2014. – 244 с., С.3-12
48. Бродецкая Ю. Практики деформации целостности социальной реальности: объективация желаний как наследие цивилизационного прогресса \\\АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ, № 6 (2014). - С. 69-78
49. Бродецкая Ю. Тотальность как деконструкция социальной целостности: аутентичность тотальных практик \ Ученые записки. – 2015. – Том 20. – С. 139–145
50. Бродецкая Ю. Культурное потребление как перспектива решения проблемы социальной целостности\\ Веснік Брєсцкага ўніверсітэта. Серья 1. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія, №1, 2015.– С.36-41
51. Бродецкая Ю. Коммунитарное измерение проблемы социальной целостности\\ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ, №7 (2015). – С.77-87
52. Бродецкая Ю. Проекты социального единства: идеология тотальности vs философии целостности /Вісник харківського національного педагогічного університету імені Г.С.Сковороди» Філософія». – Харків: ХНПУ, 2015. – Вип.45 (11).- 228 с., С. 206-214

53. Бродецкая Ю. Экзистенциальные основания тотальности: стремление к власти как принцип идеологии тотального единства \ Актуальні проблеми філософії та соціології, вип. 7, 2015.– С.21-25
54. Бродецкая Ю. Факторы деформации социальной целостности: от культуры к цивилизации \Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя 1. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія, №2, 2015.– С.17-22
55. Бродецкая Ю. Власть желания: аутентичность тотальных практик \ \ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ (JOURNAL FOR PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES) Топос №1-2, 2016.– С.214 - 229.
56. Бубер М. Два образа веры \ Пер. под ред. П.С.Гуревича. - М.: Республика, 1995. - 464с.
57. Бубер М. Я и Ты \ Пер. П.Гуревича. - М.: Высшая школа, 1993. - 175с.
58. Булгаков С. Радость Церковная. Слова и поучения. - Париж: изд-во Объединение Православ. дело: Братство Преп. Сергия Радонежского, 1938. - 98 с.
59. Бурдые П. Практический смысл. – СПб.: Алетейя, 2001. – 562 с.
60. Бурханов Р. Метафизика «ordoamoris» в философской антропологии Макса Шелера / Р. А. Бурханов, А. С. Гагарин // Метафизика сердца и любви в западной и отечественной философской традиции: Коллективная монография / Отв. ред. Р.А. Бурханов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. – Ч. 1. – 152 с., С. 56–67
61. Вернадский В. Биосфера и ноосфера. / Предисловие Р. К. Баландина. - М.: Айрис-Пресс, 2004.– 576 с.
62. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. - М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. - 1370 с.
63. Виноградов В. История слов. - М.: Толк, 1994, [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://wordhist.narod.ru/zaviset.html>
64. Войниканис Е. Право интеллектуальной собственности в цифровую эпоху: парадигма баланса и гибкости. - М.: Юриспруденция, 2013. - 552с.
65. 8 смертных грехов цивилизованного человечества // Лоренц К. Обратная сторона зеркала/ Пер. с нем. А. И. Федорова, Г. Ф. Швейника. - М.: Республика, 1998. - 393 с.
66. Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. Марксизм. Неосоциализм. Неолиберализм. - Нью-Йорк: Изд-во им.Чехова. 1953. - 352 с.
67. Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии // Путь. 1925. № 1.1. С.86-97 [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.hesyachasm.ru/library/thlg/heart.htm>
68. Гагарин А. Блез Паскаль: человек «как мыслящий тростник» // Западная философия: история, проблемы, перспективы развития: Материалы регион. науч.-теор. конф. (Нижегородск, 11 января 2005 г.) / Отв.ред. Р.А.Бурханов. - Екатеринбург, 2005.– С. 18—27

69. Гегель Г. Философия права. – М.: Мысль, 1990. - 524 с.
70. Гегель Г. Феноменология духа. - СПб.: «Наука», 1992, [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/gegel02/index.htm>
71. Гердер И. Идеи к философии истории человечества. - М.: Наука, 1977. – 703с.
72. Гефдинг Г. История новейшей философии. Очерк истории философии от Канта до наших дней. - СПб., 1900. - 306с.
73. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского в 2-х тт. - М., ИФ РАН «Мысль», 1991. Т. 2. – 367с.
74. Годелье М. Загадка дара. - М.: Восточная литература, 2007. - 295 с.
75. Греческо-русский словарь Нового Завета / (пер. с англ.) Рос. Библийское о-во, 2006. - 238 с.
76. Гулыга А. Кант сегодня // И. Кант Трактаты и письма. - М.: Наука, 1980. - 712с.
77. Гутнер Г. Ханна Арендт о тоталитаризме. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://snob.ru/profile/23839/blog/92153#comment_781179.
78. Давыдов О. Философия сообщества Р.Нисбета\ Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал), Modern Research of Social Problems, №4(36), 2014.- Режим доступа: www.sisp.nkras.ru.
79. Дамье В. Леворадикальная критика тоталитаризма \ Изучение диктатур. Опыт России и Германии. Отв. ред. М.Б. Корчагина. - М.: Памятники исторической мысли, 2007, С.67-75 <http://aitrus.info/node/205>
80. Дамье В. Тоталитаризм в XX веке [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.left-dis.nl/r/totalita.htm>
81. Дементьев М. О понятии *koinonía* у Платона, Аристотеля, в Новом завете и у свв. отцов-каппадокийцев, Москва, СФИ. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sfi.ru/statja/o-ponjatii-koinonia-u-platona-aristotelja-v-novom-zavete-i-u-svv-otcov-kappadokiicev/>
82. Делез Ж. Фуко /Пер. с франц. Е.В. Семиной. - М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998 (Французская философия XX века). 172 с.
83. Жак Деррида в Москве /Пер. с фр. и англ., предисл. М. К. Рыклина. - М.: РИК «Культура», 1993. - 208 с.
84. Деррида Ж. О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом / Деррида Ж., Марион Ж.Л. //ЛОГОС философско-литературный журнал. – 2011. – № 3 (82). С.144 - 171
85. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. - М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. - С.270-730.
86. Динелло Н. От плана к клану: социальные сети и гражданское общество. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.prof.msu.ru/publ/book3/din.htm>

87. Дмитриев Т. Коммуитаризм // Современная западная философия. Энциклопедический словарь / Под ред. О.Хеффе, В.С.Малахова, В.П.Филатова. Институт философии. - М.: «Культурная революция», 2009. – С.17–20
88. Долгин А. Манифест новой экономики. Вторая невидимая рука рынка. - М.: АСТ, 2010. – 256 с.
89. Доманов О. Две модели сообщества в социальной философии Ж.-Л. Нанси // Вестник НГУ. Серия: Философия, том 6, выпуск 3, 2008.- С.172-176
90. Древнегреческо-русский словарь [в 2-х тт.]. Т.1 /Составил И. Дворецкий. Под ред. С. Соболевского. - М., 1958 [Электронный ресурс] \Публичная библиотека, 1998 - Режим доступа: http://publ.lib.ru/ARCHIVES/D/DVORECKIY_Iosif_Nananovich/_Dvoreckiy_I.N..html#001
91. Древнегреческое φύσις: рост и цветение бытия. [Электронный ресурс] \ Сайт: Academia. - Режим доступа: http://www.academia.edu/1267687/Древнегреческое_physis_рост_и_цветение_бытия
92. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Пер. с франц. А.Гофмана. - М.:«Канон+», 1996.– 432 с.
93. Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / Пер. с англ. – М.: ХЖ; Фонд «Прагматика культуры», 2003. – 178с.
94. Законы XII таблиц. Институции Гая. / Пер. Ф. Дыдинского. Дигесты Юстиниана. (Серия «Памятники римского права»). - М.: Зерцало, 1997. – 608 с.
95. Западная общественная мысль в поиске новых парадигм [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://old.nasledie.ru/oborg/2_21/16_7/kniga1/article.php?art=3.
96. Зеленогорский М. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). – М.: Терра, 1991. – 334 с.
97. Зелинский В. Разум и писание //Церковь и время. 2006, №34. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/greek/biblio/text/262209/index.html>
98. Зизиулас Иоанн, митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; Пер. с англ. Д. М.Гзгзяна. - М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280с.
99. Зойя Л. Индивидуация и пайдейя \ Журнал практической психологии и психоанализа, 2004, №2 \ Научно-практический журнал электронных публикаций, 2000, [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://psyjournal.ru/psyjournal/articles/detail.php?ID=2775>
100. Зубец О. Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали \ Этическая мысль. Выпуск 8 (2008) \ Отв. ред.: А.А. Гусейнов. - М. : ИФРАН св. апостола Андрея, С.128 – 153
- 101.Иванова Т. Благодарность и подарок в терапевтических отношениях \ «EXISTENTIA: психология и психотерапия» 1/2010 (3), [Электронный ресурс].

- Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x5153.htm>
102. Ильин В. Использование психосоциального подхода для изучения социально-психологических процессов в современном обществе\ Вопросы психологии. – 2007. – № 2. – С. 109-123. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psychlib.ru/mgppu/periodica/VP022007/lip-109.htm>
103. Ильин И. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. - М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1918. – Т.1 - 300 с., Т. 2. – 356с.
104. История буржуазной социологии первой половины XX столетия. – М.: Наука, 1979. – 304 с.
105. История теоретической социологии. В 4-х тт., Т.1/Отв.ред.Ю.Давыдов. – М.: изд-во «Канон+», 2002. - 496с.
106. Калашникова Л. Благодарность от слов «благо дарить» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ludmilastyle.ru/blagodarnost-ot-slov-bлаго-darit>
107. Каледа Г. Домашняя церковь. Очерки духовно-нравственных основ созидания и построения семьи в современных условиях. – М.: Изд. Зачатьевского мон., 1998. – 279 с.
108. Канарш Г. Справедливость и идея сообщества \Гуманитарные науки: теория и методология. 2010 – №4. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2010/4/Kanarsh_Justice-Idea-Community/7_2010_4.pdf
109. Канетти Э. Масса и власть / Пер.с нем. и предисл. Л. Ионин. - М.: Ad Marginem, 1997. - 527 с.
110. Кант И. Сочинения в шести томах. \ Под общей редакцией В.Ф. Асмуса. Серия Философское наследие. - М.: Мысль, Т.4, Ч.2, 1965. - 478с.
111. Кармазина Е. Массовая культура и массовая философия // Идеи и идеалы. – Новосибирск, 2009. – № 1. – С. 33–56
112. Кляйн М. Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. Пер. с англ. А.Ф. Ускова. – Спб.: Б.С.К., – 96 с.
113. Карсавин Л. Восток, Запад и русская идея. – Пг.: Academia, 1922. - 80с.
114. Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. - М.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2000.– 608 с.
115. Колесов В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. - СПб.: Филологический факультет СПбГУ 2000.- 326 с.
116. Коротаев А. Семья в социально-экономической структуре докапиталистических классовых формаций // История и филология древнего и средневекового Востока. - М.: Наука, 1987. - С.3-11
117. Костина А. Проблема Дара в философии постмодернизма: от архаических ритуалов к ритуалам современным // Мир психологии. – 2003. – № 1 (33). – С.128–140
118. Красавский Н. Эмоциональные концепты в немецкой и русской лингвокультурах:

- Монографія. - Волгоград: Перемена, 2001. – 495с.
119. Красных В. Культура речи \ Русский язык, 2005, №14 [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://rus.1september.ru/article.php?ID=200501407>
120. Круглов А. Что такое социальность или Социальность рациональная и «зоологическая» [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://atheismgu.narod.ru/humanism/journal/31/kruglov.htm>
121. Кукина Е. «Пайдейя»: сущность и значение в историческом и современном понимании // Гуманитарные и социальные науки. 2009. № 5. –С. 33–40.
122. Лазарев В.В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.), Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 222 с.
123. Ларин Б. А. История русского языка и общее языкознание. - М.: Просвещение, 1977. - 224с.
124. Латинско-русский словарь. Изд. 2 / сост. А. М. Малинин. - М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1961. - 764 с.
125. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. - М.: Университетская книга, 2000. - 416 с.
126. Леви-Стросс К. Предисловие к трудам М. Мосса // Мосс. М. Социальные функции священного / Избранные произведения: Пер. с фр. – СПб.: Евразия, 2000. –С. 409–435.
127. Лиотар Ж. Состояние постмодерна / Перевод с фр. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетей, 1998. – 160с.
128. Локк Дж. Два трактата о правлении \ Пер. с англ. Е. С. Лагутина и Ю. В. Семенова. - Москва; Челябинск: Социум, 2014. - 494 с.
129. Малиновский Б. Избранное: Аргонавты Западной части Тихого океана. - М.: РОССПЭН, 2004.– 552 с.
130. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В.Целищева. - М.:«Академический проект»; Екатеринбург: «Деловая книга», 2000.– 412с.
131. Манхейм К. Избранное. Социология культуры. - М.; СПб.: Университетская книга, 2000. –501 с.
132. Манхейм К. Человек и общество в век преобразования. - М.: ИНИОН АН СССР, 1991. - 220 с.
133. Марион Ж-Л. Идол и дистанция // Символ. – Париж - Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – № 56 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://esxatos.com/marion-idol-i-distanciya>
134. Марков Б. Символическая защита: тотальность и тоталитаризм \ Нева, 2011, №6 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/neva/2011/6/ma8.htm>
135. Марков Б. Философская антропология: очерки истории и теории. - СПб.: Лань,

1997. -384 с.
136. Марсель Г. Быть и иметь\ Пер. с франц. И.Н.Полонской. - Новочеркасск.: САГУНА, 1994. – 160с.
137. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек / Пер. А. А. Юдин.- М.: «АСТ», 2003. - 528 с.
138. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества / Пер. с англ. - М., 1994. –368с.
139. Маслоу А. Мотивация и личность \Пер. А.Татлыбаевой. - СПб.: Евразия, 1999 [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/masla01/txt04.htm>
140. Михайловский А. Этимология счастья/ Контекст [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.hse.ru/data/2013/01/28/1306127502/Mikhailovskiy_17-04-2012.pdf
141. Монтень М. Опыты: В трех книгах. Кн.1. / Пер. с фр. - М.: Голос, 1992. – 384 с.
142. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общество. Обмен. Личность/ Пер. с фр. – М.: Восточная литература, 1996. – С. 83–223
143. Мунье Э. Персонализм. – М.: ИНИОН, 1993. – 129 с.
144. Най Дж. «Мягкая» сила и американо-европейские отношения // Свободная мысль-XXI. 2004. № 10. – С. 33–41
145. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е.Троицкого. – М.: Водолей, 2009. – 208 с.
146. Нисбет Р. Прогресс: история идеи. - М.: Ирисэн, 2007. - 557 с.
147. Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/2149.html>
148. Новая постиндустриальная волна на Западе : Антология / Под ред. В.Л.Иноземцева. - М.: Academia, 1999.– 640 с.
149. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под общ. ред. Ю. Д. Апресяна. - М.: Языки славянских культур, 2003 (Вып. 3)
150. Новая философская энциклопедия в 4-х тт.. – М. : Мысль. – 694 с.
151. Ольшанский О. Свобода. Зависимость [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://slovo.dn.ua/svoboda-zavisimost.html>
152. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. - М.: АСТ; Ермак, 2005. – 272 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [//lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega15.txt_with-big-pictures.html](http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega15.txt_with-big-pictures.html)
153. Осипов А. Путь разума в поисках истины. Издание Сретенского монастыря. – М., 2002 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/osip14/main.htm>
154. Основные типы стран современного мира [Электронный ресурс]. – Режим

- доступа: <http://ru.wikiversity.org/wiki>
155. Григорий Палама Триады в защиту священо-безмолвствующих / Пер. В. Вениаминов. – М.: Канон+, 2005. – 343с.
 156. Паскаль Б. Мысли / Пер Ю. Гинзбург. - М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – 480 с.
 157. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии, Серія «Сучасна теологія», Богословський портал 2010 [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://www.studfiles.ru/preview/4631192/>
 158. Пигалев А.И. Культура как целостность: (Методологические аспекты). - Волгоград. Изд-во: ВГУ, 2001.– 468с.
 159. Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римянина. Изд. 2-е. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. - М., 1892.– 652 с. (репринт: Свято-Троїцька Сергієва Лавра, 1993).
 160. Платон. Государство // Платон. Государство. Законы. Политик. - М.: «Мысль», 1998.– 798с.
 161. Полань К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени. СПб.: Алетейя, 2002. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://royallib.com/book/polani_karl/velikaya_transformatsiya_politicheskie_i_ekonomicheskie_istoki_nashego_vremeni.html
 162. Полный церковно-славянский словарь: (со внесением в него древнерус. слов и выражений) / сост. Г. Дьяченко. - М.: Отчий дом, 2004. - 1120 с.
 163. Популярный словарь русского языка. Толково-энциклопедический. - М.: Русский язык-Медиа. А.П. Гуськова, Б.В.Сотин. 2003.- 880с.
 164. Пригожин, И., Стенгерс, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Пер. с англ./ Общ. ред. В. И. Аршинова. - М.: Прогресс, 1986 - 432 с.
 165. Проблема человека в западной философии\ Сост. и послесл: П. С. Гуревич. - М.: Прогресс, 1988. - 546 с.
 166. Псёлл Михаил Слово Михаила Псёлла на Благовещение Пресвятыя Богородицы // Богословские сочинения / Пер. архим. Амвросий. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998
 167. Радость \Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://azbyka.ru/radost/>
 168. Радугин А. Культурология\ Философские основы массовой культуры \ Сетевой журнал «Культуролог» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kultu-rolog.ru/library/culturology/a-l-radugin-kulturologiya/2/5/3/>
 169. Рикман Э. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М., 1983. – С. 173–185.
 170. Розанов В. Цель человеческой жизни // Розанов В. В. Собрание сочинений. Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.) — Сумерки

- просвещения. - М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. - 878 с.
171. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. - М.: КАНОН-пресс, «Кучково поле», 1998. - 416 с.
172. Сатир В. Как строить себя и свою семью. - М.: Педагогика-Пресс, 1992. - 192 с.
173. Седакова О. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. - 2-е изд. - М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2008. - 432 с.
174. Сенека Луций Анней. Философские трактаты. - СПб: Алетейя, 2001. - 400с.
175. Северская Г. Благодарность идет нам во благо!//Журнал «Psychologies». 2009. №44 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.psychologies.ru/self-knowledge/behavior/blagodarnost-idet-nam-na-bлаго/>
176. Сергеев К., Слинин Я. Диалектика категориальных форм познания. Космос Аристотеля и наука нового времени. - Л., 1988. - 167 с.
177. Симоненко Т. Русская философия о целостности человека как проблеме образования // Вестник МГТУ, том 16, №2, 2013. - С.378-382
178. Сказкин С. Очерки по истории западно-европейского крестьянства в средние века. - М.: Издательство Московского Университета, 1968. - 378 с.
179. Сковорода Г. Сочинения в 2-х т., Т. 1. - М.: Мысль, 1973. - 531 с.
180. Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2-х т. / Пер. с нем. К. Левинсон; научн. ред. перевода Ю. Арнаутова. - М.: Новое литературное обозрение, 2014.
181. Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.): В 10 т./ С48 АН СССР. Ин-т рус. яз.; Гл. ред. Р. И. Аванесов. - М.: Рус. яз., 1988. Т. 1: (а — възаконѣс), 1988. - 1074 с.
182. Словарь русского языка в четырех томах. Т. 1. 3-е изд. - М.: Русский язык, 1985. - 696 с.
183. Словарь Академии Российской (в 6 томах). - СПб.: Императорская Академия Наук, 1789, Электронное переиздание. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://it-claim.ru/Projects/ESAR/SAR/PDFSAR/Framesetpdf.htm>
184. Словарь русского языка: в 4-х т. / РАН, Ин-т рус.яз. / Под ред. А. П. Евгеньевой. - 3-е изд., стереотип. - М.: Русский язык, 1985. - 696 с.
185. Словарь современного русского литературного языка: В 20 т. /РАН. Ин-т рус. яз.; Гл. ред. К. С. Горбачевич. - 2-е изд., перераб. и доп. - М.: Рус. яз., 1994. - 842с.
186. Смит А. Теория нравственных чувств. - М.: Республика, 1997. - 351с.
187. Современный толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. - СПб.: Норинт, 2001. - 960 с.
188. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. - М.: Прогресс-традиция, 2008. - 312 с.
189. Соловьев В. Русская идея. - СПб.:София. 1991.-89 с.

190. Соловьев В. Философские начала цельного знания. Сочинения в 2-х т. - М.: Мысль, 1988 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/solvs02/index.htm>.
191. Соловьев В. Оправдание добра / отв. ред. О. А. Платонов. - М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. - 656 с.
192. Соловьев В. С. Сочинения: в 2 тт. /Ред. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. - М.: Мысль, 1988, Т. 2. - 822 с.
193. Социология О. Конта в изложение Ригولاжа \ Пер. с фр. Н. Лоссака. - СПб., издание Л. Ф. Пантелеева, 1898. - 408 с.
194. Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко. - Мн.: Книжный Дом, 2003. - 1312 с.
195. Спиноза Б. Этика. - Минск: Харвест, М.: АСТ, 2001. - 336с.
196. Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков): около 10 000 слов / Э. Благова, Р.М. Цейтлин, С. Геродес и др. Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. - 2-е изд., стереотип. - М.: Рус. яз., 1999. - 842 с.
197. Степанов Ю. Константы: Словарь русской культуры. - М.: Академический Проект, 2004.- 991с.
198. Стрельцова Г. Паскаль и европейская культура. - М.: Республика, 1994. - 495 с.
199. Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. - СПб: «Владимир Даль», 2002.– 451с.
200. Тернер Дж. Структура социологической теории/ Пер. с англ. – М.: Наука, 1985. – 350 с.
201. Токвиль А. Старый порядок и революция. - М.: Московский философский фонд, 1997.– 252 с.
202. Токвиль А. Демократия в Америке/ Пер. с франц., предисл. Гарольда Дж. Ласки. – М.: Прогресс, 1992. – 554 с.
203. Толковый словарь современного русского языка. Языковые изменения конца XX столетия / ИЛИ РАН; под ред. Г. Н. Складневской. - М.: Астрель; АСТ, 2001. – 733с.
204. Топоров В. Ведийское *ṛtá-* : к соотношению смысловой структуры и этимологии \ Этимология 1979. - М.: Наука, 1981.– С. 139-156
205. Тоффлер Э. Шок будущего / Пер. с англ. – М.: «Издательство АСТ», 2002. –557 с.
206. Трубецкой С. Собрание сочинений. – М.: Мысль, 1908. – 816 с.
207. Трубецкой Е. Смысл жизни / сост. А. Полякова, П. Апрышко. - М.: Республика, 1994. - 432 с.
208. Тульчинский Г., Уваров М. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. -СПб.: Алетей, 2000.- 415с.
209. Тэрнер В. Символ и ритуал. - М.: Наука, 1983. - 277 с.
210. Уолш Р. Основания духовности. Семь практик для пробуждения сердца и ума. - М.: Академический проект, 2000. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://>

coollib.com/b/314114

211. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах. Т. 1. Пер. с нем. О.Н. Трубачева. / Под ред. проф. Б.А. Ларина. 2-е изд. - М.: Прогресс, 1986 [Электронный ресурс]. – Режим доступа:]
212. Фейербах Л. Избранные философские произведения. - М.: Гос. изд. полит. лит., 1955. – Т. 1. – С.134–204
213. Феномен человека: антология / Сост., вступ. ст. П. С. Гуревича. - М.: Высшая школа, 1993. - 347с.
214. Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pca.kh.ua/2010-01-23-19-50-46/117-fil6>
215. Философия Мартина Хайдеггера и современность. - М.:«Наука», 1991. – 253 с.
216. Флоренский П. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.- 640 с.
217. Флоренский П. Соч. В 4 т. Т. 1 / П. А. Флоренский. – М.: Мысль, 1998. – 797 с.
218. Фокин С. Жорж Батай в 30-е годы. Философия. Политика. Религия. Издательство Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов, 1998. - 130 с.
219. Франк С. Духовные основы общества. - М.: Республика, 1992. – 512с.
220. Франк С. С нами Бог / сост. и предисл. А. С. Филоненко. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. - 750 с.
221. Франк С. Свет во тьме. - М.: Изд-во «Факториал», 1998. – 256 с.
222. Франк С. О предмете познания. Душа человека - СПб.: Наука, 1995. – 665 с.
223. Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / Вступ. ст., сост. и прим. Ю.П. Сенокосова. – М.: Правда, 1990. – 607 с.
224. Франкл В. Самотрансценденция как феномен человека\ Франкл В. Человек в поисках смысла. - М.: Прогресс, 1990. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://krotov.info/library/21_f/ra/nkl_12.htm
225. Франкл В. Поиск смысла жизни и логотерапия \Феникс. - М.: Региональный Центр «Развитие личности», 1994, №3, [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.aquarun.ru/psih/probl/probl1.html>
226. Франклин Р. Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. И.Борисовой, Е.Ляминой и др. - М.: «Европа», 2007.- 608 с.
227. Фрейд З. Психология бессознательного. - М.: Просвещение, 1989.– 448с.
228. Фромм Э. Иметь или быть? \Перевод Н.Войсунской, И.Каменкович и др. - М.: «АСТ», 2000. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/fromm02/index.htm>.
229. Фромм Э. Здоровое общество. – М.: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006.- 539 с.
230. Фромм Э. Бегство от свободы.– М: Издательство: Академический Проект,

- 2008 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.e-reading.club/chapter.php/60813/3/Fromm_-_Begstvo_ot_svobody.html
231. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви / Перевод Л. А. Чернышёвой. - Москва: Педагогика, 1990. - 160 с.
232. Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики \ Перевод Л.А.Чернышевой. - Мн.: «Коллегиум», 1992 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/fromm04/index.htm>
233. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. - М., 1994. [Электронный ресурс]. - Режим доступа:
234. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию/ Пер. с англ. - М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730 с.
235. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // Альманах THESIS. 1993. Т. 1, Вып. 2. - С. 123–136
236. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. и прим. В.В. Библихина. – М.: Издво «Ad Marginem», 1997. – 503с. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Haid_BtVr/.
237. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н. О. Гучинской\ М. Хайдеггер. - СПб.: НОУ - «Высшая религиозно-философская школа», 1998.- 302 с.
238. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. - М.: Гнозис, 1993. –464 с.
239. Хайдеггер М. Гераклит. Начало западного мышления. - СПб.: Владимир Даль, 2011.- 504с.
240. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. - М.: Культурная революция, 2006. - 559 с.
241. Хомяков А. Полное собрание сочинений. Том 2. - М.: Университетская типография, 1886. – 450 с. [Электронный ресурс] - Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/homakov/tom2>
242. Хорни К. Невротическая личность нашего времени \ Перев. с англ. В. В. Старовойтова. - М.: Айрис-пресс, 2004. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.psychol-ok.ru/lib/horney/nlnv/nlnv_10.html
243. Черных П. Историко-этимологический словарь современного русского языка: 2 т. – 3-е изд., стереотип. – М.: Русский язык, 1999. – 560 с.
244. Шанский Н. М. Этимологический словарь русского языка. - М.: Московский университет, 1965. – Т. I. Вып. II. Б. – 271 с.
245. Шарма Р. Как построить команду победителей: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://miruspexa.com/philosophy-uspexa/robin-shamra-kak-postroit-komandu-pobeditelej>
246. Шебек М. Тоталитарная психика\ Журнал практической психологии и психоанализа, 2010, №4. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psyjournal.ru/psyjournal/articles/detail.php?ID=2606>

247. Шелер М. Избранные произведения / Пер. Денежкина А. - М.: Гнозис, 1994. - 413с.
248. Шпет Г. Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. - М.: Гермес, 1914. - 219 с.
249. Штёкль К. Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна // Вопросы философии №8, 2007. – С. 34-46
250. Штегмайер В. Жак Деррида. Деконструкция европейского мышления. Баланс. Ч. 5 // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В.Штегмайера, Х.Франка, Б.В.Маркова. - СПб., 1999. –С. 85–86
251. Щитцова Т. Предисловие // Топос, № 2. – 2013.- С.7-11
252. Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона \Под редакцией И.Е.Андреевского, К.К.Арсеньева и Ф.Ф.Петрушевского. - С.-Петербург, 1890—1907 [Библиотека Вехи], [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/brokgauz/>
253. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. - М.: Прогресс, 1996. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psychlib.ru/mgppu/periodica/VP022007/Iip-109.htm>
254. Этциони А. Новое золотое правило. Сообщество и нравственность в демократическом обществе. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1309.html
255. Юм Д. Сочинения в 2-х тт. Т.1 - М.: Мысль, 1965.– 699 с.
256. Юркевич П. Философские произведения.- М.: Правда, 1990. - 420с.
257. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1020
258. Ясперс К., Бодрийяр Ж. Призрак толпы. - М.: Алгоритм, 2007. –272с.
259. Ячин С. Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена. - Владивосток: Дальнаука, 2001. –С 77-79
260. Ячин С. Возвращение к дару: контуры рефлексивной культуры дара в современном мире // Вопросы философии. 2014, № 9. - С. 33-41.
261. Agnoli J. Die Transformation der Demokratie und verwandte Schriften. Konkret Literatur Verlag. - Hamburg 2004. – 235p.
262. Asch S. Social Psychology. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1952
263. Baudrillard J. The Mirror of Production. Telos Press, St. Louis, MO, 1975. - 167 p.
264. Zygmunt Bauman. Community: Seeking Safety in an Insecure World. - Cambridge: Polity Press, 2001.-168p.
265. Bataille G. Œuvres completes, VI. - Paris: Gallimard, 1973. – 592p.
266. Bell D. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties: with «The resumption of history in the new century». - Cambridge, 2000. –540 p.

267. Bennet M. Berger Disenchanted the Concept of Community // *Society* 25 (1988), P. 324–327
268. Benkler Y. Sharing Nicely: On Shareable Goods and the Emergence of Sharing as a Modality of Economic Production. // *The Yale Law Journal*. 2004. Vol. 114. - P.273-358 [Electronic recourse] - Accessed mode: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/3129/
269. Blanchot M. *La communauté inavouable*. - Paris: Minuit, 1983.– 96 p.
270. Bourdieu P. L'Identité et la représentation. Elements pour une réflexion critique sur l'idée de région // *Actes de la recherche en sciences sociales*. 1980. Volume 35, Numéro 1.– P. 63-72
271. Boss M. *The analysis of dreams*. -New York: Basic Books.1963.– 268p.
272. Bossuet J. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* // *Oeuvres choisies de Bossuet*. – Versailles. – 1822. – T. XXI
273. Browitt J. (Un)common Ground? A Comparative Genealogy of British and Latin American Cultural studies, in *Estudios culturales y cuestiones globales*, (eds) C. Castellón, C. Santibáñez & M. Zimmerman. University of Houston, Houston, [Electronic recourse] - Accessed mode: <http://www.class.uh.edu/mcl/faculty/zimmerman/lacasa/VirtualPublication2.html>
274. Buber M. *Between Man and Man*. L. - N.Y., 1961. – 269 p.
275. Eduardo Cadava, Peter Connor, and Jean-Luc Nancy, eds., *Who Comes After the Subject?* - London: Routledge, 1991.- 265p.
276. Caillé A. Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm. 2005. [Electronic recourse] - Accessed mode: www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf.
277. Cheah P. The Limits of Thinking in Decolonial Strategies, Townsend Center for the Humanities, November/December, [Electronic recourse] - Accessed mode: <http://townsendcenter.berkeley.edu/publications/>
278. Cheal D. *The Gift Economy*. - New York: Routledge, 1988. – 228p.
279. Comte-Sponville A. *La gratitude, Petit traité des grandes vertus*. - Paris: PUF, 1995. - 350p.
280. Day G. *Community and Everyday Life*. - London: Routledge, 2006.- 275p.
281. Delanty G. *Community:2nd edition (Key Ideas)*. - London: Routledge, 2010. – 208p.
282. Derrida J. *Given time. I. Counterfeit money*. – Chicago&London.: The University of Chicago Press, 1992. – 171 p.
283. Derrida J. *Donner le temps 1: La fausse monnaie*. - Paris, 1991.- 232p.
284. Derrida J. *The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida // Deconstruction in a nutshell: a Conversation with Jacques Derrida / Ed. by John D.Caputo*. – New York.: Fordham University Press, 1997. – P. 3–28
285. Due R. *Deleuze*. - Cambridge.: Polity Press, 2007. – 187p.
286. *Enciclopedia del pensiero politico*. Autori, concetti, dottrine, ed. Roberto Esposito and

- Carlo Galli. - Roma, Bari: Editori Laterza, 2000.
287. Erikson E. Life history and the historical moment. - N. Y.: Norton, 1975. [Electronic recourse] - Accessed mode: <http://psychlib.ru/mgppu/periodica/VP022007/lip-109.htm>
288. Etzioni A. A moderate communitarian proposal, Political Theory, 1996.- (24), no. 2.- 157p.
289. Etzioni A. The Spirit of Community: the Reinvention of American Society. - N. Y. Simon & Schuster, 1993. - 323p.
290. Esposito R. «Impolitico» \Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine\ R. Esposito, C. Galli. - Roma, Bari: Editori Laterza, 2000. - 933p.
291. Esposito R. Communaute, immunité, biopolitique\ M. Esposito. - Paris: Les prairies ordinaires, 2010. - 183p.
292. Esposito R. Communitas. The Origin and Destiny of Community. Stanford University Press. - California, 2010.- 192 p.
293. Fink E. Grundphänomene des menschlichen Daseins. - München, 1979.- 489 p.
294. Fromm E. Escape from Freedom, Holt, Rinehart and Winston. - New York 1941.- 305 p.
295. Gannac A.-L. La gratitude ca fait du bien: [Electronic recourse] - Accessed mode: <http://www.psychologies.com/Moi/Moi-et-les-autres/Relationnel/Articles-et-Dossiers/Diremerci/La-gratitude-ca-fait-du-bien>
296. The gift. An interdisciplinary perspective/ Ed. by A. Komter. - Amsterdam: Amsterdam University Press. 1996. – 234p.
297. Gennep A. van. The Rites of Passage. University of Chicago, 1961.– 198s.
298. Gorz A. Kritik der ökonomischen Vernunft. - Berlin, 1989.– 405 p.
299. Grosch P. Paideia: Philosophy Educating Humanity Th rough Spirituality // The Paideia Project On-Line. [Electronic recourse] - Accessed mode: <http://www.bu.edu/wcp/MainEduc.htm>
300. Heidegger M. Sein und Zeit, De Gruyter, 2006.– 445 s.
301. Harkin M. Mackenzie's Man of Feeling: Embalming Sensibility // Journal of. English Literary History. Vol. 61. Issue 2 (Summer, 1994). – P. 317- 340.
302. Heidegger M. Was ist Metaphysik? // Gesamtausgabe / Hrsg. F.-W. von Herrmann. - Bd. 9. - Wegmarken. - Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976.
303. Hobsbawm E. Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914–1991.- London: Michael Joseph, 1994. – 627 p.
304. Horkheimer M. Lehren aus dem Faschismus // Horkheimer M. Gesellschaft im Uebergang. - Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, 1981. - 366 s.
305. Hyde L. The Gift. Creativity and the Artist in the Modern World. Edinburg – New York – Melbourne: Canongate, 1983. – 435p.
306. Jaspers K. Philosophie. Bd. III. - Bertin, 1956.– 387 p.

307. Jaeger W. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Dritter Band. Zweite Auflage.* - Berlin, W. de Gruyter, 1955. 1 vol. in-8, - 462 s.
308. Johstone B. *Ethics of gift: accoding to Aquinas, Derrida and Marion* // *Australian Journal of theology.* 2004. Vol. 3. № 1 [Electronic recourse] - Accessed mode: http://aejt.com.au/2004/vol_3_no_1_2004
309. Korabljova V. *Reactualisation of the Christian Model of Family in the Globalization Context* \ Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. - 714 (2006). – С. 250–257.
310. Kurz R. *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft,* Eichborn Verlag. - Frankfurt am Main 1999.– 780 s.
311. Kurz R. *Der Kollaps der Modernisierung.* - Frankfurt a.M., 1991. –320 s.
312. Kurz R. *Rosemaries Babies. Die Demokratie und ihre Rechtsradikale.* Unkel/Rh., 1993.– 262 s.
313. Lacan J. *The mirror-stage as formative of the I as revealed in psychoanalytic experience* \ J. Lacan. - N.Y.: W.W. Norton & Co. - 1977.
314. Laurie T. *Becoming-Animal Is A Trap For Humans, Deleuze and the Non-Human* \ [Electronic recourse] \ T.Laurie; eds. H. Stark and J. Roffe. – 2015. - Accessed mode: <https://www.academia.edu/10912960/>
315. Laurie T. *Epistemology as Politics and the Double-Bind of Border Thinking: Lévi-Strauss, Deleuze and Guattari* \ [Electronic recourse] \ T. Laurie \ *Journal of Multidisciplinary International Studies.* - Mignolo: vol.9, no.2, July 2012. - Accessed mode: <https://www.academia.edu/2137504/>
316. Lefort C. *The political forms of modern society: bureaucracy, democracy, totalitarianism.* - Cambridge: Polity Press, 1986.– 352p.
317. Lefort C. *The Permanence of the Theologico-Political? \ Democracy and political theory,* Cambridge, UK: Polity Press in association with Basil Blackwell, 1988. - 280p.
318. Levi-Strauss Cl. *Introduction to the Work of Marcel Mauss.* - London: Routledge and Kegan Paul, 1987. – 482 p.
319. *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity / Ed. by Alan D. Schiff.* - New York, London: Routledge, 1997.- 338p.
320. MacIntyre Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory.* University of Notre Dame Press, 1984. – 293p.
321. Marcuse H. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.* - Boston, 1964. [Electronic recourse] - Accessed mode: <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/64onedim/odmcontents.html>
322. Marion J. – L. *In the Name: How to Avoid Speaking of ‘Negative theology’// God, the Gift, and Postmodernism / Ed. by John D.Caputo and Michael J. Scanlon. – Indiana: Indiana University Press, 1999. - 336p.*
323. Marion J. – L. *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness.* – Stanford,

- California: Stanford University Press, 2003. – 385 p.
324. Marion J. – L. God without Being. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. – 258p.
325. Marrou H.-I. Histoire de l'éducation dans l'antiquité. - P., 1965.- 645p.
326. Marshall A. Principles of Economics. - London: Macmillan and Co. 8th ed., 1920 [Electronic recourse] - Accessed mode: <http://oll.libertyfund.org/titles/1676>
327. Maslow A. A theory of metamotivation: the biological rooting of the valuelife // J. humanistic Psychol. - 1967. No 7. - P. 93– 127.
328. Maslow A. Toward a Psychology of Being, 2nd ed. - New York: Van Nostrand Reinhold, 1968. – 240p.
329. Maslow A. Motivation and personality. Rev. ed. New York: Harper and Row, 1970. - 411p.
330. Mauss M. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. // Mauss M. Sociologie et anthropologie. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968. – 482 p.
331. Miles St. Consumerism as a way of life. – L. etc.: Sage, 1998. – VIII, 174p.
332. Mulhall S., Swift A. Liberals and Communitarians. Oxford: Blackwell, 1992. – 364p.
333. Myres J. The Political Ideas of the Greeks. - New York: Abingdon Press, 1927.– 158p.
334. Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. - P.: Christian Bourgois Éditeur. – 1986. - 164p.
335. Nietzsche F. Hinfall der kosmologischer Werte // Werke IV. Herausgegeben von Karl Schlechta. - Frankfurt am Main, Berlin, Wien. Ullstein-Verlag, 1972
336. Nisbet R. The Sociological Tradition. 1st Edition. - London: Heinemann, 1967. - 123p.
337. Nisbet R. The quest for community/ Intercollegiate Studies Institute 2010.- 330 p.
338. Online etymology dictionary [Electronic recourse] - Accessed mode: <http://www.etymonline.com/index.php>
339. On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // God, the Gift, and Postmodernism / Ed. by John D.Caputo and Michael J. Scanlon. – Indiana: Indiana University Press, 1999. - 336p.
340. Pokorný J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. 2 Bde. Francke: Bern-München, 1959 [Электронный ресурс] \Этимологический сайт И. Гаршина. - Режим доступа: \ <http://www.proto-indo-european.ru/dic-pokorny/>
341. Priester J., Petty R. Source Attribution and Persuasion: Perceived Honesty as a Determinant of Message Scrutiny // Personality and Social Psychology Bulletin. 1995. № 21. – P. 639–656
342. Returning (to) Communities: Theory, Culture and Political Practice of the Communal / Higgins M., Herbrechter S., Amsterdam/New York, NY, 2006. - 404 p.
343. Riedel M. Gesellschaft, Gemeinschaft // Brunner, O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.) Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischsozialen Sprache in

- Deutschland. - Stuttgart 1975, Bd. 2. - S. 801–862
344. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice, 2nd Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 234p.
345. Schilder P. Goals and Desires of Man. - New York: Columbia University Press, 1942. - 220 p.
346. Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. - Cambridge: Cambridge Harvard University Press, 1989.– 608p.
347. Tonnies F. Community and Society. Translated and edited by C.Loomis. - New York, 1957.– 243p.
348. Vattimo G. Dialettica, differenza, pensiero debole \ Il pensiero debole, ed. Gianni Vattimo and P.A. Rovatti. - Milano: Feltrinelli, 1983. – P.120-136
349. Vattimo G. Introduzione a Heidegger. - Roma: Editori Laterza, 2000. – 216p.
350. Wagner P. Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory. - London et al.: Sage, 2001.– 156 p.
351. Walter E. Power and Violence // American Political Science Review. 1964. Vol. 58. № 2. –P. 350–360.
352. Williams R. Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. Revised Edition. - NewYork: Oxford University Press, 1983. – 348p.
353. Wertheimer M. On truth, in Henle, M. (ed.), Documents of Gestalt Psychology, Berkeley. - Calif.: University of California Press, 1961
354. Zizioulas J. Communion and Otherness. – London, New York: T&T Clark, A Continuum imprint, 2006. – 208p.

Наукове видання

Юлія Юрївна Бродецька

ФЕНОМЕН ЦІЛІСНОСТІ СУСПІЛЬСТВА
Монографія

Українською мовою

Оригінал-макет Н.Попудренко
Переклад українською Н.Галішин
Відповідальний за випуск

Підписано до друку 05.10.2017. Формат 60x84/16. Бумага
офсетна.

Друк офсетний. Ум.др.арк. 18.
Заказ № . Тираж 300 прим.

Типографія «.....»
Адреса типографії

ISBN