

2. Балабанова Г.П. Культурные пространства производства человеческого в человеке // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Социология». – Том 17. – №1 (2004). – С. 64–70.
3. Сухина И.Г. Аксиологический подход к проблеме интерпретации феномена культуры // Практична філософія. – № 4. – 2004 (№14). – С.170–179.
4. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М.: Юристъ, 1995. – 688с.
5. Кармин А.С. Основы культурологии: морфология культуры. — СПб.: Лань, 1997. — 509 с.
6. Гуревич П.С. Философская антропология. – М.: NOTA BENE, 2001. – 456 с.
7. Балабанова Г.П. – Там же.
8. Сухина И.Г. – Там же.
9. Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике: – М: Республика, 2000. – С. 38–222.
10. Философия культуры. Становление и развитие. – СПб.: Лань, 1998. – 448 с.
11. Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи // Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. – М.: Прогресс–Академия, 1992. – 464 с.
12. Кизима В.В. Тоталогия. – К.: Парапан, 2005. – 272 с.
13. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
14. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Соч. в 6–и т. – Т. 4. – Ч. 2. – М.: Мысль, 1966. – С. 107–438.
15. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
16. Гегель Г.В.Ф. – Там же.
17. Фромм Э. Психоанализ и этика. – М: Республика, 1993. – 415 с.

**Стукало О.О.**

## **ДО ПИТАННЯ ПРО ПЕРСОНАЛІСТИЧНЕ СПРЯМУВАННЯ ДІАЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ**

Звернення до діалогічної етики зумовлене її надзвичайною актуальністю як для теоретичної етики, так і з огляду на практичні запити щодо формування морального простору сучасного суспільства. Трансформаційні процеси в філософському дискурсі призвели до загостренні уваги на проблемах комунікації, інтерсуб'єктивності, діалогу, що вимагає залучення до сфери етичних рефлексій осмислення концепту Іншого та діалогічного виміру людського буття.

Сучасна „індивідуалізована” моральна свідомість вже не сприймає посилення на абсолютні ідеали та апеляцію до надособистісних моральних принципів. Зокрема, теоретик постмодернізму та видатний соціолог сучасності З.Бауман зазначає, що для постмодернізму характерна мораль без етики, де визначальною стає індивідуальна моральна відповідальність як така, що відчувається людиною, а не постає соціально санкціонованим зобов'язанням. Це призводить до панування індивідуалістичної установки та орієнтації на „ідеал автентичності” (Ч.Тейлор), який сверджує: „Я не тільки не повинен пристосовувати своє життя до вимог зовнішнього підпорядкування, я не можу навіть знайти поза своєю особистістю взірць, за яким жити. Я його можу знайти лише у глибині свого ества” [6,28]. Така ситуація зумовлює, на наш погляд, необхідність пошуку нових шляхів обґрунтування морального, так би мовити, шлях „знизу” до „верху”: від безпосередності людських відносин, які незмінно становлять базовий простір людського існування та містять в собі передумови морального відношення. Слід зазначити, що сучасний індивідуалізм, ризикуючи переродитися в егоїстичний соліпцизм, становить загрозу для „морального здоров'я” суспільства та призводить до кризи духовності. З огляду на це, набуває актуалізації традиція діалогічної етики, а саме, в контексті того особистісного потенціалу, який вона може привнести для самоздійснення сучасного індивіда.

Найбільш ґрунтовне дослідження діалогічної етики здійснюється В.Малаховим, також до розгляду цієї проблематики звертаються К.Сігов та В.Даренський. Персоналістичне спрямування мислителів діалогічно-го напрямку було акцентоване в працях П.Гуревича, К.Вальверде та інших.

Ми ставимо собі за мету розкрити персоналістичне спрямування етики, що постала в межах філософії діалогу. А отже, звернемося до розгляду діалогічної етики через призму проблеми людської особистості.

Діалогічну етику можна визначити як напрямок в етиці, який склався на початку двадцятого століття на ґрунті філософії діалогу (М.Бубер, Ф.Розенцвейг, Ф.Ебнер, Г.Еренберг, О.Розеншток–Хюсі, М.Бахтін та Е.Левінас). Представники діалогічної філософії ставили собі за мету створення нового типу рефлексії на основі діалогу, де за визначальне було взяте безпосереднє Я–Ти відношення. Суттєвою складовою нового мислення, яке орієнтувалося на втілення у „вчинок”, а не обмеження рівнем споглядання, була критика монологічної мови класичної філософії та зосередження на „відношенні”, а не на пізнанні. Діалогічна етика знаходить джерело моральних зобов'язань у безпосередньому Я–Ти відношенні та зорієнтована на визнання первинності особистої моральнісної відповідальності.

Становлення етики в межах філософії діалогу тісно пов'язане з особливостями того напрямку в філософії, який отримав розвиток ще з другої половини дев'ятнадцятого століття. Його виникнення зумовлене протестом мислителів проти пануючих в історії європейської філософії принципів раціоналізму, ствердженням необхідності переоцінки цінностей класичної філософії та відмовою від її традиційної проблематики. Вони звернулися своєю творчістю, яка слугувала їх екзистенційному духовному самовираженню, до конкретного існування людини, до інтуїтивних, емоційно–вольових способів освоєння духовного досвіду

індивіда, прагнучи подолати суб'єкт–об'єктний підхід у пізнанні та визнати велич людської особистості як найвищої цінності для філософії та етики.

Вихідною інтенцією філософії та етики початку двадцятого століття стало звернення до цілісного людського існування виходячи з критики суб'єктивістської метафізики та чистого споглядання. Це був виступ проти девальвації та нівелювання особистісного начала у системі Гегеля та сприйняття суб'єкту виключно як втілення раціонального начала, яке уявлялося визначальним щодо нього (лінія класичної філософії, „егологічної” за своєю суттю, що веде від декартівського „Мислю, отже існую”). Це була спроба повернути повагу до цілісної людини, звільнившись від теоретизованого системного підходу у дослідженні її сутності та морального начала, через звернення до її безпосереднього існування („філософія життя” та екзистенціалізм). Як наслідок, етика прийшла до подолання нормативізму та зосередження на моральній свідомості. Особливо вагомим в контексті антинормативного повороту в етиці є внесок М.Шеллера та його „*Ordo amoris*”. Виходячи з дорациональної установки в своїй філософії, він виступає з критикою раціоналістичного трактування особистості як „розумної особистості”, як вона постає в „формальній етиці” Канта та неокантианців, та привертає увагу до її духового та чуттєвого вимірів. Все це призвело до визнання людської особистості як визначальної цінності та до кардинальних змін у сфері етичного.

Екзистенційний підхід започаткований С.К'єркегором, будучи революційним щодо філософії, став визначальним на цьому етапі, звільнивши етику від абсолютних ідеалів та звернув пошук належного до ситуації безпосереднього людського існування. Була втрачена прерогатива надособистісних авторитетів, які б могли задовольнити людину, внаслідок чого вона опинилася в ситуації „екзистенційного розпаду”, переклавши всю вагу відповідальності та свободи на саму себе. Можливо, це було пов'язано з тією загальною історичною ситуацією, яка склалася у суспільстві внаслідок встановлення тоталітарних режимів та двох світових війн, що знаменувало собою найжагучіший крах моральних зразків. Підґрунтя свого існування людина вже не могла вбачати в умоглядних Абсолютах, як і в позбавлених „реальності” теоретизованих нормативних побудовах. Екзистенціалізм прагнув віднайти джерело належного в моралі з самої людини, як таке, що задається в конкретній ситуації без апелювання до визначального принципу. Таке намагання, за умови сприйняття людини як „відособленої”, цілком самодостатньої реальності, призводить до розчарування та відчуття „бездомності”, яким проникнула філософія, зокрема, Ж–П Сартра та А.Камю. Але людина не здатна існувати ізольовано. Прагнення зняти всі „авторитети” призводить до трагічності свободи, оскільки людина не може знайти точку опори в самій собі. І тут виникає необхідність зустрічі. Діалогічний напрямок, звертаючи увагу до реальності Іншого, постає в цьому ракурсі як відповідь на ту ситуацію, яка склалася в екзистенційному мисленні на початку століття. Опору не можна вже було знайти в абсолютних авторитетах, втраченою була довіра й до новочасного раціоналізму, що уявлялося як пригноблення особистісної самотності.

Становлення діалогічної філософії відбулося на етапі „зламу” в історії західно–європейської філософії, тому рятівним кроком мислителі–діалогісти вважали залучення до неї „живого” духовного досвіду та спасіння її шляхом перетворення у „нове мислення”. Звертаючись до проблеми людини мислителі–діалогісти стверджують глобальну кризу ізольованого індивіду, яка може бути подолана лише діалогічним мисленням. Діалогічні мислителі, в першу чергу, Ф.Розенцвейг та М.Бубер, напротивагу М.Хайдеггеру, Ф.Ніцше говорять про те, що людина за своєю суттю не може бути абсолютно самотньою.

Первинною реальністю у діалогістів є відношення „буття–між” як визначально онтологічно первинне, що формує глибинну єдність самостійних реальностей та власне самі ці реальності, а визначальною категорією людської екзистенції є сфера «між» як відношення–спілкування. Вихідним уявляється не якась сутність, як то Бог, людина та світ (за Розенцвейгом), а відношення (сфера „між” Бубера). „Первісне буття – не позаособистісне і не внутрішньоособистісне, а міжособистісне, і ця первісна єдність внутрішньо невідривна від подієвої та особистісної єдності тут і зараз проживаючих конкретних Я та іншого... Діалогізм протистоїть тим філософським традиціям, в яких заперечується реальність окремої особистості та віддається перевага людині загалом” [4, с.145]. Виходячи з цього, належне не може бути одноособним наказом Бога як вищий моральний закон, етичне не може виводитися з одиничного буття людини, як її гедоністичні, чи утилітаристичні потреби, а тим паче його основою не можуть бути норми, сформовані виключно в суспільному світі. Першоджерелом належного може бути лише простір „між – буття”, сфера діалогічного відношення Я з Ти.

Не можна оминати того факту, що етичне виявляється пов'язаним з релігійним, адже філософія діалогу виступає як поєднання філософської рефлексії та єврейської релігійної традиції. Моральне начало людської природи корениться в суті людини як, перш за все, істоти духовної, якою вона є як особистість. Активне залучення до арсеналу етики категорії любові, яка виступає смисловим ядром принципу відповідальності, за своє джерело має заповідь любові до ближнього як відповіді на заклик до спасіння. Самоцінність відношення до іншого як критерію етичного, що впроваджується діалогічною етикою, від початку було вираженням відношення до Бога, адже „відповідати” Богу людина має через ставлення до іншого, який є його ликом: „ти”, з яким „я” веде діалог, є віддзеркаленням вищого „Ти”, що звертається до людини.

Особливої уваги заслуговує, на нашу думку, зв'язок діалогічної етики з персоналістичною установкою. Як відомо, персоналізм – це філософська позиція чи напрямок, який також виник як реакція на природничо–наукове та механістичне визначення людини і її самовідчуження. Своїми семантичним та смисловим корінням персоналізм має латинське слово „*persona*”, що в перекладі означає „обличчя”, від якого походить більш звичне для сучасної філософії поняття „особистість”. Персоналізм робить акцент не на людині в цілому, а саме на особистості людини, яка розуміється в першу чергу як духовна особистість, що встановлює контакт з вищою духовною істотою – Богом. Загалом, для персоналізму характерним є утвердження суттєво

необхідного зв'язку між людською особистістю та особистістю Бога. Персоналізм – це вчення, в основі якого лежить онтологічний принцип множинності (плюралізму) і автономності буттєвих форм, в тому числі й людської особистості.

Якщо звертатися до характеристики етики діалогічних мислителів, то, на нашу думку, більш коректним буде назвати її етикою діалогічного персоналізму або діалогічно–персоналістичною етикою. Визначальним в діалогічній етиці є те, що етичному формалізму тут протиставляється пошук морального виходячи з особистісного начала в просторі зустрічі з Іншим. В центрі етичного знаходиться вчинок, який лежить в просторі особистої відповідальності, а не задається нормами. Тут здійснюється відмова від чітко окреслених уявлень про добро і зло, а критерієм морального виступає конкретна людська особистість в ситуації безпосередньої взаємодії.

Про тісний зв'язок діалогічної філософії з персоналізмом свідчить й історія його становлення. Термін „персоналізм” був введений у вжиток Ф.Шлейєрмахером, постать якого розглядається, поряд з Л.Фейєрбахом та В.фон Гумбольдтом, як одного з безпосередніх попередників становлення філософії діалогу. Якщо ж звернутися до вітчизняної традиції, то слід відмітити той факт, що ідеї діалогічної філософії зароджуються саме в персоналістичній антропології М.Бердяєва, що навіть дозволило деяким дослідникам (зокрема, Н.Б.Мечковській) віднести його безпосередньо до представників діалогічної філософії як одного з найперших її натхненників.

Існує підхід за яким всередині самого персоналізму вирізняють дві течії. Одна зорієнтована на індивідуума (індивідуалістичний персоналізм), інший робить своїм вихідним і центральним пунктом відношення між Я і Ти, яке й визначає структуру особистості (діалогічний персоналізм). Діалогічний персоналізм, який уявляється як такий, що веде свою традицію від Л.Фейєрбаха, розвивався, з одного боку, на ґрунті іудаїзму (М.Бубер, Ф.Ебнер), з іншого боку, в християнській екзистенційній філософії (Г.Марсель, Е.Муньє).

Необхідність залучення діалогічного виміру до персоналістичної філософії відстоює зокрема П.С. Гуревич, стверджуючи, що персоналістична філософія поза діалогічним виміром втрачає свою суть. Якщо утверджується прагнення визнати особистість як надцінність, то персоналістична ідея доводиться до абсурду та звільняється від моральнісних критеріїв. Філософія, яка обґрунтовує суверенітет особистості, не може залишити поза увагою питання про межі людини та джерела її моральності. Хоча особистість і ставиться в центр філософських рефлексій, але вона не може бути останньою інстанцією людського буття: вище начало, з яким людина здатна вести діалог, є корелятом морального в людині. „Співвіднесення людського з вселюдським – таким є загальне спрямування теоретичних розробок М.Бубера, М.Бахтіна, Е.Левінаса та інших прихильників діалогу, поліфонії в культурі” [5, с.147]. Необхідність для особистості інших та їх волі тут не є ствердженням соціальності як залежності від іншого, а є „відкриттям екзистенційної, персоналістичної філософії”. Якби головним завданням персоналістично зорієнтованої філософської антропології було встановити диктатуру індивіда, то вона б втратила внутрішню проблемну напругу та визначальну для неї моральнісну тематику. Персоналізм швидше пов'язаний з універсалізмом (особливо в його вітчизняній традиції – Бердяєв, Бахтін), аніж з індивідуалізмом.

Увага іспанського дослідника філософської антропології Карлоса Вальверде до персоналізму (саме до цього напрямку він відносить представників діалогічної філософії) зумовлена цінністю для розвитку моральності, оскільки, на думку мислителя, в нього більш за все шансів на успіх в утвердженні гуманності. Причиною його важливості та значимості є персоналістичне розуміння особистості, що враховує її діалогічний вимір та важливість міжособистісного спілкування. „Особистість представляє собою діалогічну реальність, тобто таку реальність, яка потребує відношення „Я–Ти” для конституювання себе в якості особистості. „Самотня людина” є онтологічним протиріччям. Тільки виходячи з себе самого назустріч іншому, людина реалізує свою власну істинну самість, до того ж чим в більшій мірі здійснюється такий вихід, тим повніше реалізується особистісна сутність людини” [3, с. 370].

Основним принципом філософії діалогу виступає феномен співіснування, що становить фундаментальну людську ситуацію та виступає джерелом морального. Здійснюється пошук істинного смисла існування індивіда не в принципах його ізоляції та самозахисту, а в процесі безпосереднього відношення до Іншого як до Ти. „Діалог між просто індивідами – тільки ескіз, здійснюється ж він тільки між особистостями. Але що може так сутнісно перетворити індивіда в особистість, якщо не суворий і світлий досвід діалогу, який вчить його безмежному змісту межі?” [2,110]. Найціннішим для Бубера є автентичність людської особистості, завданням його вчення є розкриття особистості в людині, що є запорукою моральності вчинків. Людина не повинна слідувати нормам, а лише своїй внутрішній суті, невід'ємне начало якої складає „живий етос”.

Немає теоретичних моральних узагальнень, які б йшли попереду досвіду людського життя, особиста моральнісна відповідальність, яка не може бути обмежена будь–якими зовнішніми чинниками, стверджується діалогічною етикою центром етичного. „Архітектоніка” буття М.Бахтіна постає як співіснування та взаємодія множини особистісних центрів, які моральнісно зорієнтовані один на одного перебуваючи в діалогічному зв'язку. „Пронизливий персоналізм, який зближує Бахтіна з екзистенціалістами – одна з основних бахтінських інтуїцій... Буття як таке – це вчинок особистості, й ще точніше – його найпотаємніше, його моральнісний мотив, тобто – відповідальність” [1, с. 84].

Ця інтенція набуває розвитку та абсолютизації етичного у філософії Е.Левінаса, де асиметрична відповідальність за ближнього становить фундаментальну структуру людської суб'єктивності. Етичний аспект являється не додатком до екзистенційної основи, а в етиці (квінтесенцію якої становить відповідальність) зав'язується вузол суб'єктивності як начала трансцендування. Зокрема, Ж.Лакруа назвав Левінаса „великим живим метафізиком персоналістичної інспірації”.

Отже, найвищу цінність для діалогічної етики становить саме людська особистість, її визначальна увага спрямована на ствердження особистості у її первинному взаємозв'язку з Іншим. Моральнісне начало, яке становить суть людини, належить духовному виміру особистості, який є визначальним щодо неї. Діалогічна етика є відкритою: вона виходить саме з конкретного вчинку (найбільш чітко це представлено у Бахтіна) конкретної людської особистості в конкретній ситуації її відношення до іншого (як реально ближнього, а не абстрактно дальнього). Критерій моральності вчинку задається саме відношенням до цього іншого в конкретній ситуації спілкування. Однією з визначальних проблем етичного знання та моральної культури є проблема нездоланності прірви між морально належним (як світом ідеального) та реальним втілення його у практиці людського існування, у людському вчинку (світ дійсного). Діалогічна етика не звертається до побудови уможливленого „нормативного каркасу” узагальненого для всіх діячів, а повертає увагу до людської особистості в її одиничності та самоцінності, що відповідає духові „індивідуалізованої” моральної свідомості сучасності.

Етика, яка сформувалася в контексті філософії діалогу, є в своїй суті діалогічно–персоналістичною. Вона повертає увагу до діалогу як джерела самовизначення особистості та здійснює пошук смислу людської екзистенції у спілкуванні з іншою особистістю та відповідальності за неї. В межах діалогічної філософії було переглянуто такі традиційні поняття європейської філософії як суб'єкт, особистість, Інший та сформовано нову оригінальну концепцію особистості, яка відповідає інтерсуб'єктивній парадигмі сучасності.

#### Джерела та література

1. Бонеекая Н.К. М.М.Бахтин и традиции русской философии // Вопросы философии. – 1993. – №1. – С.83 – 93.
2. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464с.
3. Вальверде К. Философская антропология. – М.: «Христианская Россия», 2000. – 412 с.
4. Гиришман М.М. Избранные статьи. – Донецк: ООО «Лебедь», 1996. – 160 с.
5. Гуревич П.С. Философия культуры. – М.: «Аспект Пресс», 1995. – 288 с.
6. Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.

#### Чудомех В.Н.

### КРЕАЦИЯ КАК КОСМОУНИВЕРСАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН: ПОЛИАСПЕКТНОСТЬ СУЩНОСТИ И МАТЕРИАЛИЗАЦИИ

Начала поисков ответа «Откуда–Мир–в–котором–Я–живу?» скрыты в глубине веков, а их первые результаты – в древних мифах, в легендах и верованиях. Как один из результатов этого поиска можно рассматривать и древнюю философию – изначально постигавшую Бытие со «строительной позиции»: «Как возможно выстроить то, что видимо, осязаемо и есть: из земли, из воды, из огня и воздуха?». Первые попытки такого подхода к Бытию не привели к ожидавшемуся раскрытию «порядка вещей». Перед инициаторами «строительного подхода» практически сразу же встала проблема комплексного объяснения: 1) «исходными кирпичиками Мироздания» (Из чего сложено?); 2) «связи кирпичиков Мироздания в Единое» (Чем соединены и что соединяет?); 3) «фундамента Мироздания» (На чём стоит?); 4) «устроителей Мироздания» (Кто построил Мироздание, кто установил и кто поддерживает Миропорядок?); 5) общей «идеи Мироздания» (Зачем и по каким чертежам выстроено?).

Наиболее удачно вышеотмеченная проблема «строительного подхода к Миру» разрешена у Платона. В своём «Учении об идеях Мира» он логически обосновывает наличие в Мире вечно сущего Демиурга – Устроителя–Управителя Мироздания и «вечных идей» Мироздания, аргументированно выделяет то, из чего Мироздание выстроено (из вечносущего «иноного») и описывает как появляются «вещи» (вследствие преобразования «иноного» под воздействием «идей»). Но и в Платоновом представлении Мироздания не всё бесспорно. Конкретного местоположения «вечных идей Мира» он в «Учении об идеях» не привёл, механизм трансформации «идей» в «бытие вещей» у него неотчётлив. Тем не менее, когнитивно–методический план гипотезы Платона выглядит рациональным и довольно заманчивым для развития, а потому практический интерес к нахождению «вечных идей Бытия» не иссякает вот уже более 2–х тыс. лет. В XVIII–XIX веках пристальное внимание на эту гипотезу Платона обратили Кант и Гегель, но их настойчивость в поиске истины – прав или неправ Платон в утверждении об изначальной идейности Мироздания – к значимым результатам не привела. Не удалось это выяснить и в XX веке.

Актуальность дальнейшего продолжения поиска «идей Бытия» детализирована и обоснована автором ранее, в источниках [1, 2]. В частности, в них раскрываются: потенциальная возможность «бинарного» постижения Мира (т.е. одновременно «материальных» и «идейных» его аспектов) и преимущества такого «бинарного» познания Мира. Но на пути к реализации потенциальных достоинств «бинарного подхода к Бытию» одним из главных препятствий остаётся вышеотмеченная неясность: «А есть ли вообще вечные идеи Бытия?», «А если да, то где пребывают и как себя проявляют?»

Первокритиками «Учения об идеях» Платона были, как известно, Аристотель и киники. Антисфен, в частности, настаивал – «идеи Мира» лишь плод воображения Платона, а прагматичный Аристотель («Платон мне друг, но истина дороже») ещё при жизни Платона перешёл к их «видимому и осязаемому» представлению – как «вечных форм вещей». Несколько позже обозначились и окончательно сформировались два принципиальных подхода к Бытию – «идеалистический» (Весь Мир и Всё в Мире – «творение Бога») и «материалистический» (Всё в Мире из «материи» и следствие её развития).