Світлана Крилова

КРАСА ЛЮДИНИ В ЖИТТЄВИХ ПРАКТИКАХ КУЛЬТУРИ

Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу

Видання 2-е,
перероблене і доповнене

Київ
КНТ
2019

ББК 87.7я73
К82

Рецензенти:

Я.В. Любивий, доктор філософських наук, професор.
Л.О. Шашкова, доктор філософських наук, професор.
П.Е. Герчанівська, доктор культурології, професор.

Крилова С.А. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу: монографія. Видання 2-е, перероблене і доповнене. – К.: КНТ, 2019. – 563 с.
ISBN 978-966-373-907-6

Автор вважає, що у відомому вислові Ф. Достоєвського «Краса врятує світ» не випадково використовується слово «світ», а не просто «людина». Краса повинна врятувати світ як міжособистісну комунікацію, культурну спільноту людей. Така постановка питання робить феномен краси фундаментальною проблемою не лише естетики, а й філософської антропології, філософії культури, етики та соціальної філософії. Усе це є особливо актуальним для сучасного ринкового суспільства, в якому краса підміняється гламурністю. Дослідниця аналізує красу людини в життєвих практиках культури в усій її цілісності – від тілесної краси до краси світогляду особистості, її вчинків і відносин у сім'ї та суспільстві.

Монографія буде актуальною для студентів, аспірантів, викладачів та вчених, а також усіх тих, хто шукає відповіді на питання про сенс і призначення краси людини. Видання 2-е, перероблене і доповнене.

The author believes, that in the famous statement of F. Dostoevsky "Beauty will save the world" there is not accidentally used the word "world", but not just "man". Beauty has to save the world as an interpersonal communication, a cultural community of people. Such a formulation of the question makes the phenomenon of beauty a fundamental problem not only of aesthetics, but also of philosophical anthropology, philosophy of culture, ethics and social philosophy. All this is especially relevant for today's market society, in which beauty is replaced by glamor. The researcher analyzes beauty of a person within life practices of culture in its entirety - from the bodily beauty to the beauty of worldview of a personality, it's acts and relationships in family and society.

The monograph will be relevant for students, graduate students, teachers and scientists, as well as all those who seek answers to questions about the meaning and purpose of human beauty. Edition 2, redone and enlarged.

Монографія видана за сприяння Асоціації Філософського Мистецтва
The monograph was published with the assistance of the Association of Philosophical Art
www.aphy.net

© Крилова С.А., 2019.

© Асоціація Філософського Мистецтва, 2019.

ВСТУП 9

Розділ 1. МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ КРАСИ ЛЮДИНИ: ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТЬ І АНАЛІЗ ПАРАДИГМ 35

1.1. Феномен краси людини в контексті особистісного та соціального вимірів культури 36

1.2. Онтологічні кореляти краси людини: цільність, цілеспрямованість та цілісність 61

1.3. Класичні та новітні парадигми осягнення краси 78

1.4. Екзистенціалізм, персоналізм, метаантропологія як методологічні стратегії осмислення краси людини 83

1.5. Краса в контексті особистісного і соціального буття людини та методологічні підходи в сучасній філософії освіти 104

1.6. Евристичні можливості постмодерністського підходу в осмисленні краси в бутті людини 109

1.7. Можливості соціальної метаантропології як методології дослідження краси людини. Проблема культурної метаантропології 112

ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ 122

Розділ 2. КРАСА ЛЮДИНИ ТА ЇЇ ДЕФОРМАЦІЇ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ: ВІДЧУЖЕННЯ І ГЛАМУРНІСТЬ 128

2.1. Виміри краси та їх кореляти в європейській філософії та мистецтві 129

2.2. Краса як категорія філософського й культурологічного дискурсу 170

2.3. Потворність особистісного і соціального буття людини: відчуження 189

2.4. Краса людини, відчужена від цілісності: феномен гламурності 209

ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ 240

Розділ 3. ЖІНОЧА КРАСА ЯК ЖИТТЄВА ПРАКТИКА КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ 244
3.1. Краса у вимірах чоловічого та жіночого: підходи філософії статі й андрогін-аналізу 245
3.2. Соцокультурні ролі в контексті жіночої краси 259
3.3. Соціально-психологічні та соціокультурні парадокси актуалізації краси в життєвому світі жінки 268
3.4. Краса та жіноча тілесність: екзистенціально-соматичні комплекси 282
ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ 313

Розділ 4. КРАСА ВЧИНКІВ ТА ВІДНОСИН ЯК ЖИТТЄВІ ПРАКТИКИ КУЛЬТУРИ СПІЛКУВАННЯ 315
4.1. Краса світогляду як передумова краси вчинків та відносин 316
4.2. Краса вчинків: феномен свободи 333
4.3. Краса відносин та феномен любові 352
4.4. Краса відносин в контексті статевої любові: андрогінізм як цілісність особистості та пари 383
ВИСНОВКИ ДО ЧЕТВЕРТОГО РОЗДІЛУ 409

Розділ 5. КРАСА ВІДНОСИН У КУЛЬТУРІ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА: СОЦІАЛЬНЕ ПАРТНЕРСТВО 413
5.1. Краса відносин як критерій дійсного соціального партнерства 414
5.2. Соціальне партнерство у строгому та широкому сенсі 417
5.3. Передумови та аспекти дійсного соціального партнерства: екзистенціально-комунікативні вияви краси відносин 425
ВИСНОВКИ ДО П'ЯТОГО РОЗДІЛУ 468

ПІСЛЯМОВА 476
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 499

INTRODUCTION 9

Chapter 1. METHODOLOGY OF HUMAN BEAUTY RESEARCHING: DEFINITION OF CONCEPTS AND ANALYSIS OF PARADIGMS 35

1.1. The phenomenon of human's beauty in the context of its personal and social being 36

1.2. Ontological correlates of human beauty: integrity, purposefulness and integrity 61

1.3 Classical and the newest paradigms of beauty comprehension . 78

1.4. Existentialism, personalism, meta-anthropology as a methodological strategy of human's beauty comprehension 83

1.5 Beauty in context of personal and social existence of a man and methodological approaches in modern philosophy of education 104

1.6 Heuristic possibilities of postmodern approach in comprehension of beauty in human being 109

1.7 Possibilities of social meta-anthropology as a methodology for study of human beauty. The problem of cultural meta-anthropology 112

CONCLUSIONS TO FIRST CHAPTER 122

Chapter 2. BEAUTY OF A MAN AND ITS DEFORMATIONS IN MODERN CULTURE: ALIENATION AND GLAMORNESS 128

2.1. Dimensions of beauty and their correlates in european philosophy and art 129

2.2. Beauty as a category of philosophical and culturological discourse 170

2.3. The ugliness of personal and social existence: alienation 189

2.4. The beauty of a man, alienated from integrity: the phenomenon of glamorness 209

CONCLUSIONS TO SECOND CHAPTER 240

Chapter 3. FEMALE BEAUTY AS A LIFE PRACTICE OF CULTURE OF A PERSONALITY 244

3.1. Beauty in the dimensions of male and female nature: approaches of gender philosophy and androgyn-analysis 245
3.2. Sociocultural roles in the context of female beauty 259
3.3. Socio-psychological and sociocultural paradoxes of actualization of beauty in the life world of woman 268
3.4. Beauty and female physicality: existentially-somatic complexes 282
CONCLUSIONS TO THE THIRD CHAPTER 313

Chapter 4. BEAUTY OF ACTIONS AND RELATIONSHIPS AS LIFE PRACTICES OF COMMUNICATION CULTURE 315
4.1. The beauty of worldview as a premise of the beauty of actions and relationships 316
4.2. The beauty of actions: the phenomenon of freedom 333
4.3. The beauty of relationships and the phenomenon of love 352
4.4. The beauty of relationships in context of sexual love: androgynism as a personality and couple integrity 383
CONCLUSIONS TO THE FOURTH CHAPTER 409

Chapter 5. THE BEAUTY OF RELATIONS IN CULTURE OF THE OPEN SOCIETY: SOCIAL PARTNERSHIP 413
5.1. The beauty of relationships as a criterion of genuine social partnership 414
5.2. Social partnership in a strict and wide sense 417
5.3. Prerequisites and aspects of real social partnership: existentially-communicative manifestations of beauty of relationships 425
CONCLUSIONS TO THE FIFTH CHAPTER 468

AFTERWORD 476
LIST OF USED SOURCES 499

Виражаю щиру подяку В. Андрущенку,
Т. Андрущенко, І. Дроботу, Т. Розовій,
Л. Панченко, Л. Ткаченко,
чиї мудрі поради і розуміння
були важливими в процесі підготовки
другого видання цієї книги,
колективу кафедри
культурології та філософської антропології
НПУ імені М.П.Драгомаова –
за сприятливу атмосферу,
моєму чоловікові Н. Хамітову –
за щоденну духовну й душевну підтримку,
В. Жулаю, В. Світлій, Л. Сулєймановій та всім
членам Асоціації Філософського Мистецтва,
за допомогою яких книга вийшла в світ.

С. Крилова

Краса вчинка полягає передусім у тому,
що його здійснюють легко.

І. Кант

Краса – це відкритий рекомендаційний лист,
який заздалегідь завойовує серце.

А. Шопенгауер

Краса душі розливається
подібно таємничому світлу по тілесній красі.

В. Гюго

ВСТУП

Людину та її красу породжує культура. Без культури людина не може набути свою сутнісну характеристику, яка робить її розумною істотою, надаючи *здатність бути красивою як людина.*

Проте очевидним є й те, що саме людина породжує культуру. Людина як особистість, суб'єкт творчості, носій краси й гармонії.

Людина – жива істота, і тому творення нею культури відбувається в життєвих практиках. В цьому дослідженні **життєві практики культури** тісно пов'язуються з красою людини в її різноманітних вимірах – *красою тілесності, світогляду, вчинків та відносин***.**

Культура в даному дослідженні постає як *особистісний та суспільний феномен*. Культура є процес і результат діяльності особистостей-творців та суспільства, яке приймає їх творчість й включає в контекст життя. Разом із тим культура – це особистісне буття будь-якої людини, а не лише творців культури. Адже культура приймається лише в особистісному зусиллі. Інша справа, що особистісне зусилля по прийняттю культури потребує подальшого творчого розвитку культури у вчинках та відносинах, який і породжує внутрішню красу людини. Отже, в нашому дослідженні ми будемо говорити про *особистісне та суспільне буття людини в культурі* та красу людини, яка

виникає, коли життєві практики культури набувають певної сили та гармонійності особистісного та суспільного вимірів.

Феномени тілесності, світогляду, вчинків та відносин постають тими практиками життя, які породжують культуру або руйнують її. Якщо в тілесності, мисленні, світогляді, вчинках та відносинах є краса, маємо розгортання культури на особистісному та соціальному рівнях, якщо ж ці феномени пронизує потворність, культура деформується на всіх цих рівнях. Вона стає *псевдо-культурою* або *анти-культурою* – набором видовищ та вражень, які пригнічують в людині свободу і любов, духовне і душевне начала.

Констатуючи кореляцію понять «краса» та «культура» і тих феноменів, які вони визначають, ми повинні усвідомити нетотожність цих понять і феноменів. *Краса – це кульмінація культури*. Якщо в життєвих практиках культури виявляється краса, вона надає їм конструктивності; історія знову й знову переконує нас, що життєві практики культури можуть бути й деструктивними. Це відбувається як правило поступово – через життєвий світ творців та глядачів (учасників) культури, в неї проникає моральна й екзистенціальна потворність. Наявність внутрішньої краси у світогляді, у вчинках та відносинах не дає культурі перейти червону межу, за якою вона стає антикультурою й псевдокультурою.

У строгому сенсі *життєві практики культури – це присутність культури у повсякденності людського буття*. З іншого боку, життєві практики культури – це присутність

краси, яка наповнює людську повсякденність духовним смислом і душевною теплотою.

Отже, повсякденність у даному контексті зовсім не тотожна буденності. Якщо буденність – це вимір буття, в якому відсутня свобода і власний сенс існування, то повсякденність цілком може виходити за межі буденності в граничні та мета-граничні буттєві виміри. І якщо буденність – це втрата чи деформація краси, то повсякденність здатна нести її у собі як гармонійний ритм та мелодику присутності у часі і людини, і спільноти, і культури.

Життєві практики культури можна умовно розділити на особистісні та соціальні. Іншими словами, маємо життєві практики культури особистості та культури спілкування. Життєві практики культури особистості значною мірою *пов'язані зі статтю* – адже саме тут краса людини досягає своїх граничних виявів та екзистенціальної напруги. Звісно, найбільш виразною й актуальною є проблема краси жінки. В усі часи ця жіноча краса постає не лише даністю, а й специфічною життєвою практикою культури особистості.

Суспільні життєві практики культури породжують культуру спілкування. Тут мова йде про вчинки та відносини та, відповідно, про красу вчинків та відносин.

Питання про красу є архетиповим для людського буття в культурі, що зумовлює його актуальність для всіх історичних епох та суспільств. Проте в сучасному світі, в якому маємо постійне розмивання споконвічних еталонів краси, іронію і, навіть, сарказм щодо внутрішньої краси, питання про природу краси є хворобливо актуальним.

Фундаментальною прикметою культури, зануреної в ситуацію постмодерну, стає розквіт гламурності, яка є підміною, симуляцією справжньої краси – красою, що заперечує *власний внутрішній вимір.*

Питання про красу стосується не лише естетичних, етичних та екзистенціальних аспектів буття людини, а й соціальних виявів цього буття. У відомому вислові Ф. Достоєвського «Краса врятує світ» не випадково використовується слово «світ», а не просто «людина». Краса повинна врятувати світ як міжлюдську екзистенціальну комунікацію, культурну спільноту людей. Усе це особливо важливо для сучасного українського суспільства, в якому маємо системну «гламуризацію» краси в буденному світогляді людини і системну «деконструкцію», а фактично, руйнацію краси вчинків та відносин. Це робить феномен краси інтегральною проблемою філософської антропології, філософії культури, етики, естетики й соціальної філософії. Краса – це проблема не лише тілесна, а й екзистенціальна світоглядна та соціокультурна, тому осягнення краси в особистісному та соціальному бутті людини в культурі з необхідністю потребує міждисциплінарного дослідження – використання епістемологічних можливостей різноманітних філософських дисциплін й культурології.

Вельми актуальними для сучасного української культури є гендерні виміри краси. І проблема не лише в тому, що в буденній свідомості та буденному світогляді наших сучасників краса зазвичай пов’язується з окремою

людиною, більше того, передусім з її статтю. Актуальність гендерних вимірів краси зумовлюється також все більшим поширенням у сучасній Україні ідеології і практики гендерної рівності, яка часто-густо так і не стає ідеологією і практикою гендерного партнерства, спричинюючи відчуження у відносинах між чоловіком та жінкою на особистісному рівні, а отже, на рівні сім'ї та суспільства в цілому. Звернення до гендерних аспектів краси значною мірою актуалізується кризовими явищами в сучасній українській сім'ї, в якій безвідповідальність та боротьба за владу стають сумним результатом інфантильного розуміння гендерної рівності, постійно породжуючи потворність вчинків та відносин не лише в сім'ї, а й у суспільстві та культурі на макрорівні.

Зі зміною соціокультурної атмосфери в Україні в процесі формування відкритого суспільства змінилося ставлення до людини, її краси, в тому числі й у контексті статі. Вільне буття-у-красі, а також міркування про красу, стають фундаментальними ознаками цього суспільства. Однак виникає нова проблема: краса, особливо жіноча, все більше сприймається як товар. Обернення краси на товар і є однією з причин появи гламурності, вже не маргінальної та прихованої або чітко регламентованої, як у тоталітарному суспільстві, а відкритої та включеної у структуру вільної реалізації особистості в суспільстві. Тому з приходом у буття нашої культури демократичних цінностей, головною з яких є свобода особистості, гламурність не лише не зникає, а й поширюється, набуваючи нових проявів. Разом

із тим, у сучасному українському соціумі маємо й позитивні гендерні тенденції: жінка стає суб'єктом не лише тілесної краси, а й творцем красивих, гармонійних відносин у родині та за її межами. Це спричинює необхідність дослідження внутрішньої та зовнішньої краси у життєвому світі жінки – нашої сучасниці.

Сама постановка питання про те, що «краса врятує світ», дозволяє припустити, що краса виражає цілісність людського буття в культурі – і в особистісному, і в суспільному вимірах. Недостатня цілісність сучасного українського соціуму та його культури, своєрідна неофеодальна роздробленість цього соціуму, яка постійно продукує корупцію в усіх сферах суспільного життя та потворність у відносинах влади та народу, – ще одна причина, що актуалізує дослідження краси як екзистенціального, світоглядного й соціокультурного феномену.

В історії філософії осягнення краси пройшло складну еволюцію. Платон трактує красу як вираження світу вічних, божественних ідей, від яких залежить існування всього прекрасного в матеріальному світі. Відповідно до Аристотеля, «.найголовніші форми прекрасного – порядок у просторі, пропорційність і визначеність». Середньовічні християнські мислителі пов'язували красу з Божеством – усе, що створено Богом, красиво; потворне – результат деформації світу дияволом. Для філософії Нового і Новітнього часу характерне

відсторонення від морально-духовних аспектів краси, що трактується насамперед як естетичний феномен.

Для європейської філософії наскрізною тенденцією усвідомлення краси є її розуміння в якості єдності духовного і тілесного. Так, для мислителів епохи романського Відродження красивою є всебічно розвинута творча людина; ці ідеї знаходять свій розвиток як у марксистській філософії, так і в філософії персоналізму. Протилежну тенденцію бачимо в класичному ідеалізмі І. Канта, Ф.В.Й. Шеллінга, Г.В.Ф. Гегеля, де краса трактується як прояв Абсолюту, який ми можемо сприймати та пізнавати чуттєво. З такою тенденцією корелює розуміння краси як духовного та елітарного явища у німецьких філософів-романтиків (Новаліс, Л. Тік, А. Шлегель, Ф. Шлегель).

Розвиваючи підхід Ю. Борєва, окреслені наскрізні тенденції можна конкретизувати, виділивши низку парадигм розуміння краси в європейській філософії. Відповідно до об'єктивно-ідеалістичної парадигми, краса – це втілення Абсолюту (Бога, світу ідей, Абсолютної ідеї) у речах і явищах (Платон, Августин, Тертулліан, Фома Аквінський, Г.В.Ф. Гегель). Суб'єктивно-ідеалістична парадигма (Т. Ліппс, Ш. Лало, Е. Мейман) стверджує, що світ сам по собі не має краси, її джерело – у людському сприйнятті. Смисл натуралістичної парадигми зводиться до того, що краса є внутрішньою властивістю явищ природи, вона тотожна доцільності (французькі матеріалісти кінця XVIII століття, І. Єфремов). Діяльнісно-антропологічна

парадигма (типовий представник – М. Чернишевський) полягає в тому, що краса – це результат співвіднесення властивостей світу з людиною та її діяльністю як мірою краси. У соціоцентричній парадигмі (К. Маркс) краса визначається суспільними відносинами, і якщо сутність людини є «сукупністю суспільних відносин», то краса зумовлюється історичними формами такої сукупності, а краса в соціокультурному вимірі в ідеалі постає сукупністю гармонійних суспільних відносин, які характеризуються як комуністичне суспільство.

У низки мислителів краса людини пов'язується з буттям чоловіка і жінки, усвідомлюючись як краса статі. Краса людини, як краса чоловіка або жінки, парадоксально наповнює людське буття трагізмом, особливо це стосується буття жінки. А. Шопенгауер зауважує, що будь-яка краса веде до самотності, «дуже красиві дівчата не знаходять собі не тільки подруг, а й приятельок». Аналізуючи специфіку жіночої краси, А. Шопенгауер вважає, що вона цілком детермінована статевим інстинктом чоловіка, а тому є «несамодостатньою». О. Вейнінгер продовжує міркування А. Шопенгауера про «несамодостатню» красу жінки, заявляючи, що жінка «в цілому менш прекрасна, ніж в окремих своїх частинах». О. Вейнінгер наділяє здатністю відчувати красу лише чоловіка, у жінки ж немає «почуття краси». З іншого боку, у координатах філософії фемінізму та сучасних гендерних досліджень краса людини постає передусім як краса жінки (С. де Бовуар, О. Вороніна, І. Жеребкіна, С. Павличко та ін.).

Дослідження краси та цілісності людського буття в контексті ідеї андрогінізму містяться в діалогах Платона. У XX столітті ця тенденція була продовжена в роботах М. Бердяєва, М. Еліаде, С. Бем. У сучасній українській філософії статі, заснованій на проекті метаантропології, зв'язок краси з концептом андрогінізму зустрічаємо у Н. Хамітова; ця концептуальна позиція розвивається в роботах Л. Гармаш, І. Зубавіної, Н. Нікішиної, М. Препотенської, О. Рубан, Л. Сулєйманової, Л. Тарасюк, Ф. Фоміна та ін. Краса людини розглядається у цих авторів не лише в контексті «матеріальне – духовне» (О. Вейнінгер, О. Лоуен, В. Розанов, Е. Фромм, М. Фуко, М. Шелер), а й у дуальній парі «духовне – душевне».

Дослідження гендерних аспектів краси в соціальному бутті людини потребує звернення до психоаналітичної парадигми людського буття в її класичних та некласичних стратегіях (З. Фрейд, Ж. Лакан, В. Райх, Е. Фромм, К. Хорні, К. Г. Юнг та ін.).

В екзистенціальній філософії XX ст. дослідження феноменів краси та людської цілісності відбувається через осмислення неповторності людської присутності у світі та «просвітлення екзистенції» в граничних ситуаціях (М. Гайдеггер, М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс). Особливо цікавим в контексті нашого дослідження є підхід А. Камю, який пов'язує красу зі свободою; краса знаходиться поза політикою, вона стоїть на службі у людяності та співчуття, дає людині відкритість.

Важливі теоретико-методологічні передумови осмислення соціокультурних вимірів краси маємо в роботах сучасних українських науковців у галузях філософії культури, соціальної філософії, релігієзнавства, філософії освіти, історії філософії (В. Андрущенко, Т. Андрущенко, В. Ананьїн, О. Базалук, В. Бех, Є. Бистрицький, О. Білий, А. Бичко, В. Бодак, В. Бондаренко, В. Вашкевич, В. Воронкова, Е. Герасимова, Д. Дзвінчук, І. Дробот, В. Заблоцький, А. Конверський, В. Кремень, С. Куцепал, В. Кушерець, В. Лубський, Я. Любивий, В. Менжулін, Г. Миленька, Н. Мозгова, В. Муляр, І. Надольний, Л. Панченко, І. Предборська, Л. Рижко, Т. Розова, В. Савельєв, Д. Свириденко, Н. Скотна, О. Скубашевська, А. Толстоухов, В. Ярошовець та ін.).

Для аналізу краси в соціальному бутті людини значущими є напрацювання започаткованої В. Шинкаруком Київської світоглядно-антропологічної школи (Є. Андрос, І. Бичко, М. Булатов, В. Загороднюк, В. Іванов, Г. Ковадло, Т. Лютий, Т. Розова, В. Табачковський, Н. Хамітов, Г. Шалашенко та ін.), в яких продовжується та критично переосмислюється теоретичний досвід таких авторів, як М. Бердяєв, А. Гелен, Е. Кассірер, Х. Ортега-і-Гассет, Г. Плеснер, Т. де Шарден, М. Шелер та ін.

Етичні, естетичні й аксіологічні виміри категорій «краса» та «прекрасне», усвідомлення специфіки освоєння світу «за законами краси» аналізуються в низці досліджень українських та зарубіжних авторів (Т. Андрущенко, О. Алєксандрова, Л. Бабушка, Ю. Борєв, М. Бровко,

А. Дорога, М. Каган, А. Канарський, Д. Кучерюк, Л. Левчук, О. Лосєв, В. Личковах, В. Мазепа, В. Малахов, В. Панченко, О. Петрова, Ю. Петров, Р. Шульга, Ю. Юхимик та ін.).

Слід згадати роботи вітчизняних та зарубіжних дослідників, в яких маємо підстави осягнення феномену краси та його спотворення в контексті колізійної взаємодії природно-тілесних, екзистенціальних, гендерних та соціокультурних вимірів буття людини (Т. Адорно, Ж. Бодріяр, Г. Буркхардт, Л. Газнюк, Т. Гардашук, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, О. Гомілко, К. Карпенко, В. Кізіма, І. Кон, В. Косяк, Б. Марков, С. Мінєва, В. Подорога, В. Табачковський та ін.).

Розуміння соціокультурної детермінованості внутрішньої та зовнішньої краси в її сучасних, майбутніх та архетипових виявах зустрічаємо в роботах таких авторів, як С. Аверинцев, Г. Батіщєв, Л. Буєва, П. Гайденко, Г. Маркузе, М. Мерло-Понті, Е. Тоффлер та ін.

Дослідження краси як філософської категорії потребує звернення до розуміння комунікативної природи людини в роботах К.-О. Апеля, М. Бахтіна, Ю. Габермаса, А. Єрмоленка, М. Поповича.

Евристично цінні теоретичні передумови осмислення краси людини в життєвих практиках культури зустрічаємо у сучасних вітчизняних авторів у галузі філософської антропології та культурології (Є. Більченко, П. Герчанівська, О. Добродум, І. Гурова, Є. Ворожейкін,

В. Матвєєв, Г. Мєднікова, О. Кирилова, С. Русаков, М. Рик, Л. Шкіль, І. Цимбалій та ін.).

Своєрідність краси в бутті людини та суспільства осягається не лише в межах теоретичної філософії, а й у філософії в її художніх виявах, передусім у слов'янській культурі. У М. Гоголя маємо ідею «про повну красу» – красу, що об'єднує особистість і соціальний організм; у граничному бутті, в яке занурені герої Ф. Достоєвського, краса відносин не просто зберігається, а трансформується, проходячи болісні випробування; у Л. Толстого маємо кореляцію чоловічої та жіночої краси з такими феноменами екзистенціального та соціального вимірів буття, як війна та мир; Л. Українка усвідомлює красу як виклик буденності; краса може знищити людину, а може й трансцендувати в нову якість.

Аналіз публікацій дозволяє зробити висновок, що хоча окремі складові проблеми краси отримали розробку в філософській літературі, спеціального комплексного дослідження феномену краси в особистісному та соціальному бутті людини у культурі ще не здійснювалось. Це зумовлює необхідність міждисциплінарного дослідження краси та життєвих практик культури, що її актуалізують, на стику філософсько-антропологічного, культурологічного, етичного, естетичного й соціально-філософського дискурсів.

Метою дослідження є створення комплексної теорії краси в особистісному та соціальному бутті людини в культурі.

Досягнення поставленої мети потребує вирішення наступних дослідницьких завдань:

- проаналізувати парадигми дослідження краси в особистісному й соціальному бутті людини в культурі та обрати ефективні методологічні підходи;
- дослідити красу людини як феномен особистісного й соціального буття;
- дослідити гендерні виміри краси як в особистісному, так і в соціальному бутті людини, зокрема, феномен краси в життєвому світі жінки;
- проаналізувати екзистенціальну й соціокультурну динаміку краси вчинків та відносин в бутті людини;
- обґрунтувати можливість трактовки дійсного соціального партнерства як краси відносин у культурі відкритого суспільства.

Специфіка предмету і завдань зумовила застосування комплексу методів і методологій. Творчо використані й розвинуті напрацювання філософії екзистенціалізму, персоналізму й філософської антропології як метаантропології.

У роботі використана наскрізна ідея філософії екзистенціалізму та персоналізму про справжнє та несправжнє в бутті людини. В контексті аналізу краси в бутті людини ця ідея дозволяє осмислювати проблему через контроверзу «краса – потворність» не тільки в естетичному та моральному, а й екзистенціально-комунікативному вимірі.

У дослідженні важливим був метод аналізу соціальної системи через релігійні форми цієї системи, який блискуче використали М. Вебер у роботі «Протестантська етика та дух капіталізму» [73] та М. Бердяєв у книзі «Витоки та сенс російського комунізму» [33].

Для осягнення краси в особистісному і соціальному бутті людини важливими є концепти «гранична ситуація» та «екзистенціальна комунікація» К. Ясперса, які безпосередньо натякають на подолання потворності і набуття краси в соціальному бутті людини. Персоналізм М. Бердяєва та Е. Муньє є плідним у дослідженні проблеми краси в соціальному бутті людини завдяки чіткому розведенню понять «особистість» та «індивідуальність»; особистість є вільним та творчим началом, індивідуальність лише наближається до свободи й творчості, адже зазвичай егоїстично замкнена в родовому бутті.

У контексті дослідження краси як екзистенціально-комунікативного феномену плідною є ідея про витіснення та сублімацію у формуванні соціального буття людини у класичному психоаналізі З. Фрейда, вчення про архетипи в глибинній психології К. Юнга, аналіз відчуження та любові, а також біофілії та некрофілії у гуманістичному психоаналізі Е. Фромма.

Значущою є методологія метаантропології Н. Хамітова як філософія буденного, граничного й метаграничного буття людини [427; 430; 432а], яка розвиває підходи пізнього М. Шелера [453; 453а] та М. Бердяєва [34; 37; 38; 40]. Ця методологія дозволила розглянути красу як

екзистенціально-комунікативний феномен в буденному, граничному та метаграничному вимірах людського буття.

Евристично цінною для дослідження краси людини в життєвих практиках культури, враховуючи її особистісні та суспільні виміри, була методологічна стратегія метаантропологічного потенціалізму, яку Н. Хамітов розробляє у співавторстві з академіком С. Пирожковим для аналізу розвитку реальних потенцій систем (в тому числі і особистостей, і соціокультурних спільнот) від буденних до метаграничних вимірів через свідоме використання стратегій трансформації системи, які потребують зусиль на рівні граничного буття [290а].

На такій основі в роботі розвивається власний методологічний підхід у соціальній філософії, який називається «*соціальною метаантропологією*» – теорією буденного, граничного та метаграничного буття суспільства і людини в суспільстві. Сутність цього підходу полягає у використанні тріадичної методології для розуміння людського буття, яка пропонується в проекті метаантропології (буденне, граничне, метаграничне буття), але ця методологія застосовується не до людини як неповторної екзистенції, а до соціуму, а також до людини в контексті соціуму.

На основі загального проекту метаантропології, підхід соціальної метаантропології був доповнений ще однією авторською методологічною стратегією – *культурною метаантропологією.* Предмет культурної метаантропології – трансформації культури як духовно-

творчої основи суспільства в буденному, граничному й метаграничному бутті людини; очевидно, що краса по-різному виявляє себе в життєвих практиках культури цих вимірів.

Специфіка дослідження краси людини, яка набуває граничних проявів в контексті статі, зумовлює також звернення до методології андрогін-аналізу, яка була розроблена нами у співавторстві з Н.В.Хамітовим [184; 434а, с. 9-11, 427а, с. 237-283] і може бути визначена як «теорія і практика дослідження й глибинної корекції буття особистості та відносин між особистостями через осягнення стратегій взаємодії екзистенціальної чоловічості як *духовності* і екзистенціальної жіночості як *душевності»* [434а, с. 9-11].

Послідовне застосування міждисциплінарної методології соціальної й культурної метаантропології та андрогін-аналізу до феномену краси в соціальному бутті людини породжує й *екзистенціально-естетичний підхід в аналізі міжособистісних та суспільних відносин*, сутність якого полягає у трактовці конструктивного буття особистості та суспільства як краси відносин та вчинків, а деструктивного – як їх потворності. Екзистенціально-естетичний підхід в аналізі соціальних систем наголошує на вирішальній ролі екзистенціального вибору та особистісної відповідальності у формуванні гармонійного суспільного цілого.

У дослідженні були застосовані фундаментальні загальнофілософські методи: «метод сходження від

абстрактного до конкретного», започаткований Г.В.Ф. Гегелем і розгорнутий К. Марксом, а також історико-генетичний метод – для розкриття витоків і генезису феномену краси в її соціальних вимірах. поєднання компаративістського та герменевтичного методів дозволило порівняти різноманітні концепції краси в історії філософії й виробити власний підхід щодо досліджуваного феномену.

Наукова новизна одержаних результатів полягає передусім у тому, що у сучасній філософії та культурології вперше було використано персоналістичну та метаантропологічну методологію для осягнення особистісних та суспільних вимірів краси. В результаті краса в бутті людини постає як екзистенціально-комунікативний феномен – краса тілесності, вчинків, відносин і світогляду, що їх зумовлює. В ході дослідження краси в бутті людини та суспільства вияскравлюється авторські методологічні стратегії – соціальна метаантропологія, культурна метаантропологія, а також андрогін-аналіз (розроблений у співавторстві з Н. Хамітовим), які можуть бути використані у дослідженні низки феноменів буття людини. Це знаменує філософсько-антропологічний та екзистенціально-естетичний поворот у сучасній філософії, який дозволяє усвідомити конструктивне буття людини як красу відносин та вчинків, а деструктивне – як їх потворність.

У монографії автором вперше в сучасній філософії:

– розкрита сутнісна суперечливість, парадоксальність та багатовимірність краси в її екзистенціально-особистісних та соціокультурних вимірах. Краса як категорія людського буття може бути поділена на зовнішню (тілесну) та внутрішню – моральну й соціальну, суспільно-моральну. Виходячи з того, що суспільно-моральний вимір людського буття виявляється у вчинках та відносинах, красу, яка проявляється в цьому вимірі, можна назвати красою вчинків та відносин;

– обґрунтовано власний методологічний підхід *соціальної метаантропології*, в якому виокремлюється буденне, граничне та метаграничне буття суспільства та людини, і який може стати новим напрямком соціально-філософського знання. На відміну від соціальної антропології, яка розглядає архетипові основи суспільства в його буденному бутті, і лише іноді в граничних ситуаціях, соціальна метаантропологія системно досліджує архетипові підстави виходу соціуму за межі буденності в граничні та метаграничні онтологічні стани. В буденному бутті суспільство підпорядковане волі до самозбереження та продовження роду, а тому розвивається переважно в пан-демографічному напрямі; члени такого суспільства через низький економічний рівень не живуть, а виживають, або, навпаки, заради економічного процвітання і добробуту відмовляються від дітонародження. Суспільство в своєму граничному бутті скероване волею до влади, прагнучи до панування над усім світом, з іншого боку, спрямоване до пізнання та творчості, до розвитку духовності та культури.

Таке суспільство виховує та актуалізує геніальних творців, які виводять його на світовий рівень. Метаграничне буття суспільства означає вихід до толерантності, соціальної відповідальності й соціального партнерства, які є критеріями і, одночасно, дійсними проявами краси в її соціальних вимірах;

– підхід соціальної метаантропології доповнюється ще однією авторською методологічною стратегією – *культурною метаантропологією.* На відміну від культурної антропології, предметом якої є історичні й структурно-просторові модифікації культури, предмет культурної метаантропології – трансформації культури в екзистенціальних вимірах буття людини. У своєму поєднанні методологічні підходи соціальної метаантропології та культурної метаантропології дозволять принципово по-новому підійти до осмислення краси в особистісному та соціальному вимірах культури;

– показано, що культура є духовно-творчою основою суспільства, яка трансформується в буденному, граничному й метаграничному бутті людини. Краса по-різному виявляє себе в життєвих практиках культури цих вимірів. В дослідженні культура осмислюється не лише як творення артефактів, а й як *життєві практики*, що постійно і органічно присутні в людському житті – практики формування тілесності, світогляду, вчинків та відносин;

– краса по-різному виявляє себе в життєвих практиках культури буденного, граничного й

метаграничного вимірів буття людини. В культурі буденності краса виступає передусім у стереотипних формах людської тілесності та престижних речах, в культурі граничного буття – у владних вчинках та творенні артефактів, у культурі метаграничного буття – в співтворчих відносинах, які виводять за межі об'єктивації, до культури спілкування у парі та у соціумі;

– в координатах культурної метаантропології краса артефакту культури постає як цілісність духовного і душевного начал, це стосується передусім мистецтва, в тому числі філософського мистецтва. Духовна або душевна однобічність твору дозволяє говорити про відсутність в ньому справжньої краси. Є твори мистецтва, які наповнені душевністю, але не мають духовного імпульса і, навпаки, є такі мистецькі артефакти, що мають виражену духовність, але мають нестачу душевності. Але в культурі метаграничного буття маємо єднання духовного і душевного начал, що дає нам цілісний артефакт культури, який породжує інсайт і катарсис при творенні та сприйнятті. Такі твори знаменують справжню цілісну красу, яка виходить за межі лише культурної творчості в творчість життя. В культурі метаграничного буття бачимо цілісні прояви краси і в тексті, і в житті.

– виявлено, що краса в особистісному й соціальному бутті людини в культурі – це передусім краса вчинків та відносин. Можна припустити, що краса вчинків та відносин є предметом і етики, і філософської

антропології, і філософії культури, і соціальної філософії, тут перетинаються поля досліджень цих наук;

– доведено, що будь-яке філософське дослідження краси буде мати в собі етичну й культурологічну складову, натомість етичний аналіз внутрішньої краси як краси вчинків та відносин з необхідністю включає в себе розвідки інших філософських наук, в тому числі культурології.

– проаналізовано, що категорія краси, на відміну від прекрасного, виражає вічнісні, інваріантні форми гармонійного буття людини та суспільства, а отже – його вічні цінності. Якщо прекрасне – це найвища естетична цінність, то краса в культурі є цінністю не лише естетичною, а й моральною та соціальною, що робить її менш релятивною;

– доведено, що в бутті людини краса має такі онтологічні кореляти як цільність, цілеспрямованість і цілісність. Краса цільності – це гармонія душевності та вітальності, яка реалізується передусім у буденному вимірі людського буття. Це краса на рівні антропо-біологічних та соціальних характеристик людини, які дозволяють краще адаптуватися до складних умов життя. Краса цілеспрямованості – це краса динамізму та пасіонарності, що розгортається в граничному бутті людини. Це, з одного боку, краса владної людини, суттєвими рисами якої є мужність і влада над собою та обставинами життя, а з іншого, – це краса пристрасної активності творчої і пізнаючої людини. Краса ж цілісності – це єдність краси

цільності та цілеспрямованості. В метаграничному бутті статична цільність поєднується з динамічною цілеспрямованістю, в результаті чого складається особлива статично-динамічна краса цілісності, що об'єднує ці крайнощі в гармонійну єдність і постійно продовжує свій розвиток;

– в координатах андрогін-аналізу – теорії і практики досягнення андрогінності як продуктивної взаємодії екзистенціальної жіночості та чоловічості в життєвому світі особистості та відносинах особистостей – встановлено, що цільність у бутті людини може бути зіставлена з жіночістю, цілеспрямованість – з чоловічістю, а цілісність – з андрогінністю, яка означає глибинне екзистенціально-особистісне та соціально-комунікативне єднання чоловічого та жіночого. Справжня краса можлива лише в єдності цільності-жіночості та цілеспрямованості-чоловічості; це дозволяє осмислити красу не лише як стан, а й як взаємодію та комунікацію – як соціокультурний феномен;

– обґрунтовано, що краса цілісності проявляється в єдності світогляду, вчинків та відносин. Краса світогляду корелює з цілісністю пізнання, краса вчинків – з цілісністю свободи, краса відносин – з цілісністю любові;

– доведено, що першоосновою потворності в соціальному бутті людини є відчуження, яке виступає протилежністю суспільних вимірів краси. У результаті соціально потворними вчинками та відносинами, що протистоять їх красі, можна назвати негацією архетипових

загальнолюдських моральних та суспільних цінностей: зраду (собі, близькій людині, спільноті), агресію, фанатизм, ксенофобію, неадекватну помсту, яка на суспільно-політичному рівні проявляється в феномені тероризму тощо. З позицій соціальної метаантропології, закономірним є висновок, що лише гармонійне поєднання духовної та душевної життєдіяльності може подолати різноманітні прояви відчуження як першооснову потворності в соціальному бутті людини;

– виявлено, що краса на відміну від гламурності є цілісним феноменом, тоді як гламурність – відчуження від цілісності людини, суспільства та культури. Доведено, що гламурність – це не лише прикрашене буденне буття людини, що видає себе за граничне буття, а й специфічне граничне буття. Лише в метаграничному вимірі людського буття гламурність трансформується в справжню красу, що об'єднує красу світогляду, красу вчинків та красу відносин. Саме в цьому бутті людина набуває цілісну красу, яка протистоїть розірваності гламурності.

– показано, що поняття «відносини» та «спілкування» є різними в екзистенціальному та соціальному вимірах: відносини в соціальному бутті змінюють долі інших людей, актуалізуючи вчинки, в спілкуванні ж відбувається обмін інформацією і почуттями, який зазвичай не піднімається на рівень вчинків. Проте відносини самі по собі не несуть в собі краси; як і вчинки, відносини можуть бути і красивими, і потворними;

екзистенціальна глибина і краса в людському світі не тотожні;

– доведено, що красу відносин породжує лише обмін красивими вчинками, тому краса відносин – це екзистенціальна комунікація, наповнена моральною красою – відповідальністю, турботою, толерантністю. А отже, краса відносин виростає з краси спілкування.

– на основі андрогін-аналізу показано, що краса в світі людей глибинно пов'язана зі статтю – адже саме в контексті статі краса породжує людське життя, дарує йому повноту та цілісність. Переживання краси у вимірі статі в першу чергу стосується жінки, бо саме для неї краса – і неповторна тілесна краса, і краса відносин з коханою людиною, є найголовнішою цінністю. Жіноча краса в своїй глибинній внутрішній основі є гармонія духовного та душевного начал. Проте краса в бутті жінки – це і реальність тілесності, яка обумовлена і екзистенціально, і соціально. Тому в контексті дослідження краси в бутті жінки евристично плідним є використання не лише словосполучення «краса тілесності», а й поняття «екзистенціально-соматична краса», а також «персонально-соматична краса», яке дозволяє говорити про завершену, цілісну красу – у поєднанні її зовнішніх проявів з внутрішніми – красою вчинків та відносин;

– виявлено, що у відкритому суспільстві любов, яка породжує красу відносин у парі та сім'ї, є первинною по відношенню до любові-агапе, що продукує красу відносин у соціумі в цілому. Отже, соціальне партнерство в

широкому сенсі слова (і відносини Учителя та Учня, і дружба, і службові відносини) у своїх конструктивних формах, які передбачають красу відносин, можливе лише завдяки досвіду цілісної любові, яка створює цілісну особистість, а отже, цілісну сім'ю, цілісне суспільство й цілісну культуру;

– доведено, що краса відносин у відкритому, демократичному суспільстві виражається через феномен соціального партнерства. У відкритому суспільстві соціальне партнерство постає і теоретичним, і практичним корелятом краси відносин. Встановлено, що соціальне партнерство може бути дійсним і формальним. Дійсне соціальне партнерство передбачає красу відносин між особистостями та соціальними групами, формальне означає владну маніпуляцію, яка у формі популізму прикриває індивідуальний та груповий егоїзм. Зроблено висновок, що краса відносин є глибинним критерієм дійсного соціального партнерства.

Теоретичне та практичне значення одержаних результатів полягає у побудові цілісної соціально-філософської концепції краси в її соціокультурних та гендерних аспектах на основі розробленого авторського підходу соціальної метаантропології, що відкриває можливість нового методологічного інструментарію у галузях філософської антропології, філософії культури, культурології та соціальної філософії. Значення одержаних у монографії результатів полягає у можливості гармонізації суспільних відносин через формування краси вчинків та

відносин як світоглядних цінностей. Результати дослідження можуть бути використані при розробці стратегій формування громадянського суспільства та інститутів соціального партнерства й соціальної відповідальності в Україні. Ці результати можуть бути корисними при осягненні впливу суспільної свідомості та архетипів культури на зміни фундаментальних структур особистісного й соціального буття людини у культурі.

Теоретичні положення, висновки та методологічні напрацювання, отримані в процесі дослідження, особливо підхід соціальної метаантропології, можуть бути застосовані при аналізі низки проблем у галузях філософської антропології, філософії культури, соціальної філософії, філософії освіти, етики та естетики, а також у навчальному процесі при викладанні курсів та спецкурсів з гуманітарних і соціальних дисциплін.

Маю надію, що ця книга у другому, доповненому і перероблену виданні так само буде цікава читачам, на співтворчий відгук яких я завжди сподіваюсь.

Світлана Крилова,
Київ, 1 грудня 2019 р.

Розділ 1.

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ КРАСИ ЛЮДИНИ: ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТЬ І АНАЛІЗ ПАРАДИГМ

1.1. Феномен краси людини в контексті особистісного та соціального вимірів культури

1.1.1. Краса: особистісне та суспільне

У даному дослідженні мова йде про феномен краси в особистісному й соціальному бутті людини. Якщо під красою ми будемо розуміти гармонійне буття людини та світу, то як ми визначимо красу в особистісному й соціальному бутті? Для відповіді на це запитання передусім необхідно дати визначення як особистісного, так і соціального (суспільного) буття людини.

Під особистісним буттям людини можна розуміти таке буття на духовно-душевному рівні, коли людина перебуває в справжній свободі, що не заперечує свободу Іншого.

Під соціальним буттям людини ми будемо розуміти буття особистості в суспільстві, комунікативний вимір людського буття.

Особистісне та соціальне буття людини *в культурі* означає, шо і перше, і друге виходить на певний екзистенціальний рівень рівень; в координатах метаантропології ми можемо говорити про граничний вимір людського буття, який твориться як волею до влади, так і волею до пізнання та творчості. Краса по-справжньому

починає виявлятися в цьому вимірі; це глибинно пов'язує її з феноменом культури, яка в справжніх а не імітаційних формах виявляє себе лише в граничному бутті людини [430, с. 175-188].

Але аналіз краси людини означає, що особистісне буття в культурі ми будемо розуміти *не лише як індивідуальне й екзистенціальне,* адже краса завжди передбачає взаємодію з іншою особистістю, а в соціальному бутті людини в культурі ми будемо розглядати його не просто як буття-у-комунікації особистостей та груп, а як *екзистенціально*-комунікативне буття; ми будемо розглядати його глибинні, справжні, неформальні виміри.

Відразу можна висловити гіпотезу, що і особісне, і соціальне буття людини в його справжності та неформальності передбачає красу. Але про яку красу передусім йдеться? Очевидно, що це *краса стосунків між людьми.* Але краса стосунків не можлива без *краси вчинків,* особистісної краси. Краса вчинків породжує красу відносин; взагалі красиві відносини є *обмін* красивими вчинками. Вважаю, що саме про таку красу Ф. Достоєвський казав, що вона «врятує світ».

Тут можливе принципове заперечення: краса є категорією, яка описує лише *індивідуальне*, а не *соціальне* буття людини. Дійсно, така точка зору достатньо розповсюджена. Проте вона притаманна переважно буденній, а не теоретичній свідомості, *точніше, буденному, а не філософському світогляду.* (Адже, враховуючи, що краса є фундаментальною цінністю світогляду будь-якої

людини, ми повинні говорити в даному контексті про філософський та буденний світогляд [430, с. 23–30], а не лише про теоретичну і буденну свідомість).

У буденній свідомості та буденному світогляді краса зазвичай пов'язується з окремою людиною, більше того, передусім з її статтю. В риториці носіїв буденного світогляду можна почути: «красивий чоловік», «красива жінка»; поняття краси використовується також по відношенню до природи, технічних пристроїв, архітектури тощо. Отже, на рівні буденної свідомості, буденного буття та буденного світогляду краса сприймається як щось індивідуальне або зовнішньо-матеріальне. Але представник буденного буття і буденної свідомості вступає у суперечність з собою, коли в ситуації *комунікативної потворності* – образи або приниження гідності каже про *некрасивий вчинок*. Поняття некрасивого вчинку в буденному світогляді є запереченням можливості краси у взаємодії людей, але це означає і позасвідоме припущення такої можливості в соціальному бутті. Таким чином, навіть на рівні буденного світогляду маємо первинне усвідомлення і переживання *цінності* краси вчинків та стосунків – цінності саме соціального виміру краси.

Напевно, слід говорити про складну діалектику особистісного та суспільного проявів краси в бутті людини. Якщо краса замикається лише на індивідуальному рівні, вона відчужується від соціального, втрачає свій відкритий і одночасно глибинний, внутрішній характер. З іншого боку, коли краса стає лише суспільним феноменом, коли її

зумовлюють тоталітарні стереотипи і стандартні образи, вона мертвіє і відчужується і від суспільства, і від людини.

Справжня краса в бутті людини в культурі завжди є поєднанням особистісного і комунікативного. В бутті людини в культурі не існує лише суспільно-комунікативних або лише особистісних проявів краси, вони завжди обумовлені одне одним. Суспільно-комунікативні прояви породжують особистісні, а особистісні актуалізують суспільно-комунікативні.

Наприклад, людина, яка має зовнішню красу, бажає проявитися в одній з публічних професій; у випадку, коли у неї немає адекватної реалізації, вона замикається в депресії і «гасить» свою красу. Якщо ж людина постійно займається улюбленою справою і має адекватну реалізацію в соціальному просторі, вона розкриває індивідуальний вимір краси, адже розвивається духовно та душевно. При цьому дуже важливою є свобода, що дає поштовх до особистісного розвитку і дозволяє органічно, «красиво» входити у соціум.

Проте як аналізувати таку красу? Як показати реальні шляхи її набуття в екзистенціально-особистісному та екзистенціально-соціальному бутті людей? Як відділити ці шляхи від шляхів утопічних, які можуть бути спокусливо-нереальними, заводячи людину в безодні моральної, екзистенціальної та соціальної потворності?

У даному дослідженні ми будемо відповідати на ці запитання, а поки що почнемо з самоочевидного – зіставлення категорії «краса» з категоріями «цілісність» та «гармонія».

Передусім виникає запитання: як співвідносяться цілісність та гармонія? Чи можна вважати їх синонімічними? На перший погляд на це питання можна відповісти схвально. Однак при подальшому міркуванні ми бачимо, що категорія цілісності здебільшого виражає *органічну єдність елементів у системі*, тоді як гармонія означає *естетично освоєну цілісність*.

В даному контексті цікавою є думка Т.І. Андрущенко про те, що естетичний смак має певний вплив на цілісність людини, актуалізуючи в ній особистісне начало. Виходячи з думки І. Канта про те, що смак – «це здатність судити про красу» [150, с. 274], дослідниця робить закономірний висновок, що людина, яка «володіє естетичним смаком, відрізняється певною завершеністю, цілісністю, тобто є не просто людським індивідом, а особистістю» [10, с. 245].

Можна припустити, що краса в контексті цілісності має онтологічне, екзистенціальне та соціальне забарвлення, тоді як в контексті гармонії – переважно чуттєво-естетичне. Цілісність означає *буття* краси, а гармонія – *переживання* цього буття. Проте чи може переживання краси як щось *вільне*, а не *необхідне,* впливати на її буття, трансформуючи і розвиваючи його?

Міркуючи над цим новим запитанням, ми приходимо до необхідності більш конкретно проаналізувати співвідношення краси та цілісності. Адже саме категорія «цілісність» найбільшою мірою характеризує соціальне буття людини як буття комунікативне.

Але для цього спочатку слід виконати декілька теоретичних завдань: співвіднести категорії «краса» та «прекрасне» в бутті особистості та суспільства, розглянути красу як цінність соціального буття людини і проаналізувати феномени краси та потворності в контексті суспільно-комунікативних вимірів людського буття. Лише після того категорія краси в контексті дослідження набуде достатньої конкретності для того, щоб співвіднести її з категорією цілісності.

1.1.2. Категорії «краса» та «прекрасне» в історії європейської філософії

Осмислюючи проблему краси, передусім слід розвести поняття «краса» та «прекрасне». Необхідно констатувати**,** що більшість авторів, які досліджують проблему краси, не схильні розрізняти ці категорії. Спробуємо зробити це. Однак, зважаючи на те, що в літературі більшою мірою прояснена категорія «прекрасне», розглянемо передусім її.

Загальновідомо, що категорія «прекрасне» вважається однією з основних категорій естетики, світоглядно-методологічною основою аналізу різноманітних проявів чуттєвої культури та мистецтва.

Починаючи з античності, західна філософія приділяла категорії прекрасного значну увагу, пов'язуючи її з такими моральними поняттями, як гармонія, доцільність, добро, міра, благо тощо. Категорія «прекрасне» визначає предмет, явище або людину з точки зору *досконалості*. Прекрасне існує незалежно від людини, її свідомості, проте здатність виявити красу або створити її притаманна лише людині, а тому залежить від її світогляду та світовідношення; оцінка й переживання прекрасного залежить від смаку людини, ідеалу, завдяки яким людина орієнтується у навколишньому світі.

Виражену тенденцію визначити категорію «прекрасне» як щось об'єктивне, таке, що не залежить від сприйняття і переживання, зустрічаємо у давньогрецькій філософії. Так, піфагорійська традиція визначає прекрасне як математичну пропорцію, цю ідею зустрічаємо й у Платона. Сократ, зображений в діалогах Платона, схилявся до думки, що прекрасне близьке до корисного. Як відомо, при цьому він прагне переконати своїх опонентів у відносності людських уявлень про прекрасне. Один і той самий предмет може бути як прекрасним, так і потворним, усе залежить від того, наскільки він відповідає своєму призначенню. Прекрасним є лише ідеальне, – те, що знаходиться за межами емпіричного світу. Ця думка єднає Платона і Сократа. При цьому, якщо піфагорейці при визначенні прекрасного наголошували на значенні фізичних пропорцій, то для Сократа критерій прекрасного пов'язаний з пізнанням людини.

Платон досліджує суперечливу природу краси і наводить думку Геракліта про те, що найкрасивіша та наймудріша людина при порівнянні з божеством здається мавпою. Отже, прекрасне є дещо спільне для ряду речей або явищ. Разом із тим, Платон шукає вічну красу, яку у діалогах «Тімей» і «Бенкет» він осягає як «сутність» та «ідею». Платон аналізує метаморфози краси, яка розгортається від тілесної краси до краси духовної – краси законів і, нарешті, краси справжнього знання.

Таким чином, Платон зображує розвиток понять «краса» та «прекрасне» від нижчої, тілесної краси, до краси духу – краси абсолютної. Тілесна краса, з точки зору Платона, яку він розгортає у діалозі «Бенкет», є *неперсональною*. «Краса одного тіла, – пише філософ, – споріднена з красою будь-якого іншого, і, якщо прагнути до ідеї прекрасного, то невірно думати, що краса у всіх тіл не одна і та ж» [294, с. 120]. Людина, яка переживає і усвідомлює це, відчужується від краси конкретного тіла, звертається до краси *тілесності взагалі*. «Зрозумівши це, – продовжує Платон, – вона стане любити всі прекрасні тіла, а до. одного охолодіє, адже стане вважати таку надмірну любов марною та дрібною» [294, с. 120]. Однак на цьому шляху можливе і парадоксальне очищення людської душі, яка переходить від зовнішньої до справжньої краси. «Після цього вона почне цінувати красу душі вище, ніж красу тіла, і, якщо їй зустрінеться людина гарної душі, але не така вже квітуча, вона буде задоволена, покохає її й стане турбуватися про неї. » [294, с. 120–121].

У координатах нашого дослідження слід звернути увагу на те, що у відомій полеміці Сократа з Гіппієм, яку зображує Платон, Сократ не приймає думку про те, що прекрасне може бути якоюсь річчю. Гіппій вважає, що доповненням, яке робить предмет прекрасним, є золото. Сократ, висуваючи контраргумент, заявляє, що скульптор Фідій, створюючи образ богині Афіни, зробив їй очі зі слонової кістки, і задає запитання: «Чи Фідій не знав, що золото є завершенням побудови прекрасного? Чи, може, не золото несе значення завершеної ознаки прекрасного?» [295, с. 177].

Отже, можна зробити висновок, що Платон і та філософська традиція, яка іде від нього, ототожнюють красу та прекрасне. Однак Платон все ж таки схильний означати духовну красу саме категорією краса, а не прекрасне.

Як відомо, Аристотель намагався визначити прекрасне як універсальну категорію, що охоплює всі сфери буття людини і світу, – як онтологічну категорію. Аристотель, який осягає прекрасне як буття, аналізує красу не лише в природі, мистецтві, в математичних побудовах, красу людського тіла, а й красу думок та вчинків. Звідси Аристотель з необхідністю приходить до ототожнення прекрасного і блага. Не дивно, що на думку Аристотеля, добро майже завжди оцінюється як прекрасне. В контексті нашого дослідження важливо усвідомити, що в «Політиці» Аристотель наполягає на відмінності прекрасного в природі і прекрасного в мистецтві, адже останнє виражає специфіку людини та її світу.

Багато дослідників вважали, що головною ознакою при осмисленні прекрасного і краси в античності постає пропорційність. Проте це не зовсім так. Трактовка краси як пропорційності мала і своїх опонентів – наприклад, Плотіна, який, по-перше, ставить проблему краси простого явища (світло або колір), що не має пропорцій, а, по-друге, проблему внутрішньої краси. Тому не можна не погодитися з думкою колективу авторів під керівництвом В.Л. Петрушенка, які зазначають: «давньогрецьке уявлення про прекрасне як гармонію і співрозмірність (пропорцію) частин вже в пізній античності стало предметом критики. Неоплатонік Плотін зауважує: «якщо краса полягає лише у пропорційності, то вона притаманна лише складним речам, проте й такі прості явища, як світло, колір, спалах блискавки, звук є прекрасними. Окрім того, пропорційне обличчя не завжди є прекрасним, тут більшого значення набуває не зовнішня, а внутрішня краса» [288, с. 84].

У філософії Середньовіччя «прекрасне» порівнюється з поняттями «відповідне» та «піднесене». У «Сповіді» Августин Блаженний вважає, що прекрасне самоцінне, а відповідне містить момент корисного і доцільного. «Прекрасне» і «відповідне» у вченні Августина Блаженного мають антоніми: «потворне» та «недоладне». Розгортаючи достатньо складну категоріальну систему, Августин надає особливого значення поняттю «єдність». Саме завдяки єдності протилежні явища виконують відведену їм роль. Глибинною причиною єдності світу і носієм істинно прекрасного для Августина є Бог.

Філософ і теоретик мистецтва епохи Відродження Л.Б. Альберті пов'язує красу з глибинною цілісністю та єдністю. Краса будь-якого предмета, явища, людини, на думку Л.Б. Альберті – це щось більше, ніж просте поєднання краси елементів, які їх складають. Краса осягається як гармонія частин цілого, а тому як вищий рівень прекрасного. Для того, щоб деталізувати концепцію осягнення краси через гармонію, Л.Б. Альберті вводить поняття «прикрашання». Прекрасне, по суті, постає як єдність внутрішнього – «краси» і зовнішнього – «прикрашання». Краса в трактовці Л.Б. Альберті зіставляється з такими поняттями, як «витонченість», «привабливість», «гідність», набуваючи не лише морально-аксіологічного, а й екзистенціально-комунікативного, суспільно-динамічного характеру. Ці поняття надалі розвивалися й іншими мислителями Відродження: М. Фічіно, П. Мірандолою, Леонардо да Вінчі.

У філософії Нового часу бачимо гносеологізацію проблеми краси та прекрасного, що призводить до нормативізму та пошуку стереотипних принципів і канонів творчості. Наприклад, Н. Буало трактує красу як гармонію розуму і почуття при домінанті розуму; як наслідок цього відбувається руйнація індивідуальності і спонтанності у сприйнятті та творенні краси. Тому в його вченні, яке відображає головну тенденцію естетики класицизму, прекрасне та краса, по суті, ототожнюються з витонченим та штучним [287, с. 87]. Не можна не погодитися з думкою про те, що «для Буало прекрасною була не вся природа, а

лише підстрижена і доглянута природа Версальського парку» [287, с. 87]. На відміну від М. Буало, у В. Хогарта краса постає передусім як природна вишуканість та грація, яка повинна лише відображатися мистецтвом.

У контексті аналізу краси як феномену соціального буття людини цікавою є концепція англійського мислителя А. Шефтсбері, який запропонував розглядати красу як єдність трьох видів. Краса мертвих форм (каменю, металу) – це найпростіший і найнижчий вид краси. На другому рівні, маємо красу форм, що здатні породжувати інші живі форми – красу живих істот. Спираючись на таку красу, людина опановує третій вид краси, власними руками надаючи тілам гармонійної форми.

Д. Дідро в трактаті «Про прекрасне» розвиває ідеї А. Шефтсбері, вважаючи, що закони прекрасного пов'язані з діяльністю та соціальним досвідом людини. В контексті нашого дослідження надзвичайно важливо усвідомити, що саме Д. Дідро обґрунтовує думку про прекрасне як *певний спосіб відносин*. Мислитель зазначає: якщо визнати, що краса закладена в основі гармонійних відносин, то можна осягнути її глибинне становлення від початку історії до наших днів. Для Д. Дідро гармонія відносин є основою краси, яку він, по суті, ототожнює з прекрасним.

У філософії XIX ст. прекрасне трактується передусім як універсальна естетична категорія. І. Кант пов'язує прекрасне зі здатністю судження смаку, аналізуючи прекрасне в єдності об'єктивного і суб'єктивного вимірів – не тільки як якість явища, об'єкта, а також як *відношення*

суб'єкта до об'єкта. Г.В.Ф. Гегель вводить поняття «царство прекрасного» – передусім для означення сфери мистецтва. За Г.В.Ф. Гегелем, прекрасне в природі не може бути цікавим для філософії, уваги заслуговує лише *художньо прекрасне*, адже «краса мистецтва є красою, народженою і відродженою на «ґрунті духу». Г.В.Ф. Гегель вважає, що прекрасне в мистецтві настільки вище за природну красу, наскільки дух і твір його вищий за природу. З іншого боку, Г.В.Ф. Гегель визначав прекрасне як «чуттєву видимість ідеї», продовжуючи гносеологічне розуміння краси та прекрасного, притаманне для філософії Нового часу.

Гносеологізм як світоглядна установка, що є основоположною для філософії Нового часу та німецької класичної філософії, з'єднує у синкретичну єдність категорії «краса» та «прекрасне», протиставляючи *цю єдність* категорії істини. Цій традиції протистоїть філософія Л. Фейєрбаха, пізнього Ф.В.Й. Шеллінга та романтиків, а згодом – ніцшеанський волюнтаризм, який вплинув на розвиток атеїстичного та релігійного екзистенціалізму, а також персоналізму; в цій *антигносеологічній традиції* краса відділяється від прекрасного. Дану антигносеологічну традицію ми можемо розділити на некласичну та новокласичну, які досліджують феномени краси та прекрасного з позиції прийняття онтологічності або символічності трансцендентного [413]. І перша, і друга традиції значною мірою були зумовлені філософськими ідеями Л. Фейєрбаха, який розглядає красу

як вічну характеристику людського буття, а прекрасне – як її історико-культурні та релігійні модуси. «Любов до прекрасного взагалі, – пише Л. Фейєрбах, – .є основною рисою людини. Людина хоче бачити прекрасне, хоче, щоб її завжди оточувало прекрасне, але не *тільки* прекрасне у будь-якому роді, адже внаслідок цього вона могла би забути ті вимоги, які їй ставить релігійне почуття. » [374, с. 35].

У філософських традиціях, які долають гносеологічний характер німецької класичної філософії, краса трактується не просто як виявлення «нескінченної ідеї», як це було в німецькому класичному ідеалізмі [25], а й як екзистенціальне переживання, що змінює світ – як елітарний феномен, який здатні відчути і відтворити лише обрані (романтичний естетизм), як об'єднуюче начало, першооснова світу (російська традиція всеєдності) [25], як те, що дозволяє пережити страждання та абсурдність світу (атеїстичний екзистенціалізм), як умова з'єднання з Абсолютом (релігійний екзистенціалізм та персоналізм).

Традиція трактовки краси в її відмінності від прекрасного, яка іде від пізнього Ф.В.Й. Шеллінга та продовжується у релігійному екзистенціалізмі та персоналізмі, розвивається в сучасній Україні в проекті метаантропології. Можна погодитися з позицією фундатора цього проекту Н. Хамітова, який зазначає, що «прекрасне – фундаментальна категорія естетики, що виражає гармонійність, значимість і цінність тих чи інших явищ по відношенню до людини» і часто вказує «на позитивне перевищення очікувань, корелюючи зі словом «вдале»

(«прекрасне рішення», «прекрасний хід»)» [423, с. 163–164]. Дослідник справедливо зазначає, що на відміну від категорії «краса», яка «відноситься як до естетики, так і до *етики*, «прекрасне» є передусім виключно категорією естетики». Розвиваючи ці ідеї, хочу додати, що краса описує і екзистенціальний, і соціокультурний виміри людського буття, а тому виступає також категорією філософської антропології та соціальної філософії.

Можна припустити, що на відміну від прекрасного, краса виражає вічнісні, інваріантні форми гармонійного буття людини та суспільства, а отже – його вічні цінності. Важливо усвідомити, що прекрасне – це найвища естетична цінність, яка відображає уявлення людини про досконаліть або про те, що сприяє вдосконаленню життя. Краса ж є цінністю *не лише естетичною*, а й *моральною та соціальною.* Спробуємо усвідомити це більш докладно.

1.1.3. Краса як цінність особистісного й соціального буття людини в культурі

Цінності – найважливіші складові соціального буття людини. Вони є фундаментом, на якому стоїть будівля суспільних відносин, які є не інстинктивними, як у соціальних тварин, а мають усвідомлено-світоглядний характер. Саме тому «проблема активізації та зміни людських цінностей у сучасному плюралістичному, мінливому світі є однією з найактуальніших тем. філософської рефлексії» [25, с. 3].

Можна припустити, що краса є однією з фундаментальних цінностей людського буття в суспільстві, тією цінністю, яка разом із цінностями істини та добра визначає гуманістичний, душевний та відкритий характер цього буття.

Перш ніж розгорнути це твердження, треба звернутися до поняття цінностей. Цінність – це концепт цілої низки філософських дисциплін (аксіології, соціальної філософії, філософської антропології, етики, естетики), яке визначає *значущість* того чи іншого явища в бутті людини. Не можна не погодитися з О. Дробницьким, який зазначає, що цінності – це ті явища дійсності, які мають «соціальне і культурне значення» [131, с. 732–733]. Сучасний український дослідник В.О. Ананьїн робить акцент саме на культурному значенні цінності, взагалі розуміючи культуру формою існування цінностей [3, с. 23–31].

Сучасний український дослідник В. Лісовий дає визначення цінності, яке зближує це поняття з поняттям «ідеал»: «цінність – термін, що позначає належне та бажане, на відміну від реального та дійсного» [208, с. 707]. З одного боку, можна погодитися з таким визначенням, адже, будь-який ідеал як бажане та належне є цінністю, але чи кожна цінність є ідеалом? Напевно, ні. В людському бутті є багато цінностей, які укорінені в наявне, буденне буття. Це стосується передусім матеріальних цінностей. Духовні ж цінності, дійсно, завжди постають ідеалами. Отже, у даному вище визначенні, мова йде, скоріше про *духовні* цінності, а не цінності *взагалі*.

Виникає закономірне питання: до яких цінностей ближчі цінності соціального буття людини (соціальні цінності) – до матеріальних чи духовних? На мою думку, соціальні цінності є результатом складної діалектики матеріальних і духовних цінностей, адже саме соціальне є синтезом складної взаємодії матеріального та духовного.

Соціальні цінності існують лише в особистісному сприйнятті і завдяки особистісному вибору. Більше того, саме особистості і пропонують тому чи іншому суспільству та культурі соціальні цінності. Д. Леонтьєв справедливо зазначає, що «соціальні цінності, переломлюючись скрізь призму індивідуальної життєдіяльності, входять в психологічну структуру особистості в формі особистісних цінностей. Кожній особистості притаманна специфічна ієрархія цих цінностей, які виступають об'єднуючою ланкою між культурою суспільства і духовним світом особистості, між суспільним та індивідуальним буттям» [206, с. 733].

Сучасний український філософ В. Вашкевич зазначає глибинну важливість і пріоритетність духовних цінностей в житті суспільства. Він розгортає поняття «духовне життя суспільства», зазначаючи, що його результатом є передусім духовні цінності, які поєднують індивідуальне та соціальне буття. «Духовне життя суспільства, – пише дослідник, – так само, як і духовний світ особистості, ґрунтується на духовній діяльності, спрямованій на створенні духовних цінностей та їх засвоєнні індивідами» [72, с. 12]. В. Вашкевич так показує

значення духовних цінностей в соціальному бутті людини: «.Люди народжуються двічі: спочатку фізично – в акті народження, а потім духовно – в процесі навчання, здобуття освіти, виховання, формування духовних якостей, засвоєння всіх цінностей, створених людством» [72, с. 12].

Таким чином, у цінностях соціального буття людини маємо взаємодію двох діалектик: з одного боку – матеріального і духовного, а з іншого – особистісного й індивідуального, що визначає їх складну природу. У С. Кримського ми зустрічаємо цікаве поняття, що описує таку взаємодію, – «історична цінність». Історичні цінності, які постають інваріантами людського буття, не є тим, що змінюється в «горнилі» соціально-економічного прогресу, а вічнісними способами історичної діяльності, які «зберігаються та збагачуються в цьому процесі». Проте справжні цінності соціального буття людини є не лише історичними, а й *мета*-історичними, більше того, *мета*-культурними та *мета*-антропологічними, адже є значущими для будь-якої особистості, народу, нації та культури.

Міркуючи про красу як цінність соціального буття людини, можна сказати, що складна діалектика матеріального і духовного, особистісного та індивідуального стосується й її. Тому, як ми побачили вище, що краса, на відміну від прекрасного, є не тільки естетичною цінністю. Вона має настільки високу «екзистенціальну напругу», що з необхідністю сплавляє в

собі не лише індивідуальний та суспільно-комунікативний, а й моральний та суспільно-інституціальний виміри.

З іншого боку, у вітчизняній філософській літературі є міркування про те, що і прекрасне може бути не лише естетичною, а й соціальною цінністю. Так, на думку В.Л. Петрушенко, «прекрасне є суспільною цінністю, оскільки воно постає проявами життя людини у всьому багатстві його виявлень і в усьому діапазоні людських взаємодій із світом природи, суспільної історії, культури» [288, с. 82]. Дійсно, ми можемо вважати, що категорія «прекрасне» визначає ті явища людського буття, які є соціально обумовленими і включеними в суспільні відносини. Але при цьому прекрасне є лише *відносною* соціальною цінністю, тоді як краса є цінністю *абсолютною* – саме тому, що вона сприймається і твориться не лише естетично, а й екзистенціально, включена в усю повноту життєвого світу людини, а, отже, висловлюючись мовою Е. Фромма, відноситься до сфери «бути», а не «мати».

Таким чином, прекрасне є *соціально обумовленою естетичною цінністю*, тоді як краса є цінністю соціального *буття* людини, суспільно-*екзистенціальною* цінністю, що виводить її дослідження за межі естетики. Це надає категорії «краса» інваріантного й абсолютного характеру. Тому не випадково Ф. Достоєвський у знаменитому афоризмі «Краса врятує світ», до якого ми повертаємось знову і знову, використовує саме слово «краса», а не «прекрасне» або, навіть, «гармонія»; використання цих слів зробило би цей афоризм банальним, він втратив би свою

екзистенціальну проникливість. І «прекрасне», і «гармонія» означають *злагодженість*, наявність *консенсусу* і в індивідуальному, і в комунікативному вимірах життя, тоді як краса виражає *екзистенціальну єдність* і *цілісність*, має не прагматичний, або естетичний, а *глибинно-буттєвий* характер.

У цьому контексті не можна не погодитися з думкою української дослідниці Л. Бабушки про те, що краса має абсолютну цінність. Зрозуміло, що мова тут іде не лише про зовнішню красу, а передусім про її суспільний вимір – красу вчинків та стосунків. Саме така краса вічна, а «її призначення, невід'ємно пов'язане зі становленням людини як антропологічного, біологічного і соціального феномена» [25, с. 1].

Краса як фундаментальна цінність особистісного і суспільного буття людини вбирає в себе і етичний, і естетичний, і антропологічний, і соціальний ціннісні виміри. Абсолютність цінності краси зумовлюється тим, що окреслені вище аксіологічні виміри поєднуються в ній гармонійно, а не еклектично.

Краса, що сприймається особистістю та суспільством як абсолютна цінність, актуалізує *єдність відношення до себе і до світу*. Така єдність передбачає конструктивне ставлення до оточуючих, що включає в себе моральне та альтруїстичне світовідношення, яке не заперечує переживання цінності власної особистості. Можна погодитися з думкою Л. Бабушки, яка аналізуючи дослідження краси як абсолютної духовної цінності у

філософії всеєдності (Вол. Соловйов, М. Бердяєв, С. Франк), підкреслює, що в даній традиції центральним теоретичним положенням у дослідженні теми краси як абсолютної цінності є ідея про те, що в справжній красі «трансцендентне не є позаособистісним» [25, с. 1]. Цілком можна погодитися з думкою дослідниці, що ця методологічно-світоглядна позиція досягає актуального максимуму в працях М. Лосського, особливо в трактаті «Світ як здійснення краси».

У цьому контексті доцільно звернутися до позиції О. Дробницького, який ставить проблему *ціннісного відношення до світу*. Для опису специфіки такого відношення поруч з категоріями «добра та зла, істини та неістини», він використовує категорії «краси та потворності» [131, с. 732]. Дійсно, ціннісне відношення до світу неможливе без переживання краси та потворності, причому передусім в соціальному та комунікативному аспектах.

Хотілося б прояснити це докладніше.

1.1.4. Категоріальні пари «краса – потворність» та «прекрасне – потворне» у вимірах особистісного й соціального буття людини

Якщо протилежністю прекрасного є потворне, то протилежністю краси є *потворність*. Як і поняття краси, поняття потворності є більш екзистенціально насиченим.

Більше того, якщо пара «прекрасне – потворне» є естетичними категоріями, то категорії «краса – потворність» є етичними та соціально-філософськими категоріями. Можна говорити про красу та потворність вчинків та стосунків, а тому – про красу та потворність соціального буття людини.

Вище ми зазначили, що краса виражає вічнісні, інваріантні форми гармонійного буття людини та суспільства. Тому потворність, що протистоїть красі, також є інваріантною. Під потворністю як інваріантною характеристикою соціального буття людини можна розуміти усвідомлену деструктивну поведінку людини у суспільстві – ту орієнтацію, яку Е. Фромм називає некрофілією у найширшому розумінні цього слова: спрямованість на руйнацію, а не творення. (Позицію Е. Фромма слід проаналізувати окремо, адже в своїх творах він, по суті, детально аналізує соціально потворне, використовуючи низку понять: відчуження, некрофілію, деструктивізм та «втечу від свободи», яка проявляється в садизмі, мазохізмі та конформізмі. Можна зробити припущення, що центральною категорією в осмисленні потворного є *саме відчуження*. До аналізу категорії відчуження, детальну увагу якій присвятив К. Маркс, ми звернемося у подальших розділах нашого дослідження).

У контексті дослідження важливо зіставити дві категоріальні пари: «краса – потворність» та «прекрасне – потворне». Якщо концептуальна пара «краса – потворність» виражає конструктивне та деструктивне в

екзистенціальному та *соціальному* вимірах людського буття, то пара «прекрасне – потворне» відображає конструктивне та деструктивне, гармонійне та дисгармонійне у *прагматичному* та *естетичному* вимірах.

Потворне лише відносно протистоїть прекрасному, адже можливі *відносні форми* прекрасного. Не можна не згадати відому думку Геракліта про те, що найкрасивіша мавпа потворна, якщо її порівнювати з людиною. Те, що в певні епохи і в певних соціальних системах є прекрасним, в інші може втрачати значимість і цінність, сприймаючись нейтральним або навіть потворним. Те саме ми можемо казати і про потворне, яке при певних соціокультурних умовах може ставати прекрасним. Очевидно, що прекрасне та потворне можуть бути осмислені як етапи розвитку одного і того ж явища [131, с. 76] саме в прагматичному або естетичному аспектах (свіже – черстве, молодість – старість тощо). Яскравим прикладом діалектичного взаємопереходу прекрасного та повторного, їх відносності, є феномен абсурду, який для середньовічної людини сприймається як потворне і естетично, і морально, і прагматично – як те, що заперечує плідне життя і заважає спасінню душі, а для людини XX – XXI століття, особливо для тих, хто приймає світоглядні настанови атеїстичного екзистенціалізму, абсурд стає естетично прекрасним і майже шляхетним. Не випадковою є популярність роману абсурду, театру абсурду, кінофільму абсурду в інтелектуальному середовищі сучасного західного світу.

На відміну від потворного, потворність абсолютно протистоїть красі. Ця категорія виражає буття людини, яке є об'єктивно руйнівним для суспільства і буде піддаватися осуду практично в усі епохи. Цікаво, що феномен абсурду, якщо його послідовно проаналізувати та пережити в контексті категоріальної пари «краса – потворність», стає абсолютно деструктивним, особливо в соціальному контексті. Абсурд в координатах краси та потворності з необхідністю трактується як абсолютна духовна й душевна, світоглядна деструктивність, адже заважає розвитку і особистості, і суспільства, руйнуючи смисли, цінності і цілі. Абсурд в соціальному житті веде до його деградації, тому і є потворністю як інваріантною протилежністю краси.

І потворне, і потворність викликані дисгармонією, диспропорційністю або виражають небажання досконалості. Однак потворне як вираз *зовнішньої* дисгармонії має можливість взаємопереходу з прекрасним, то потворність не може переходити у красу, адже виражає внутрішню, глибинну дисгармонію – дисгармонію у екзистенціальному та соціальному вимірах, тоді як краса виражає глибинну та інваріантну, архетипову гармонію саме в цих вимірах.

У ході нашого дослідження виникає ще одне заперечення тематизації краси в соціальному бутті людини, суть якого може бути зведена ось до якого питання: може слід все ж таки говорити про гармонію в соціальному бутті людини, а не про красу? З одного боку, це зауваження видається слушним, адже концепт гармонії є більш звичним

у соціальному, політичному та взагалі комунікативному контексті. Проте, як ми побачили вище, заміна краси на гармонію у знаменитому афоризмі Ф. Достоєвського «Краса врятує світ» робить його банальним. Це невипадково. Хоча гармонія в нашій свідомості більше пов'язана із соціальністю, вона є більш абстрактним поняттям, яке не пронизує так в екзистенціальному плані і особистість, і суспільство.

Вище ми зазначили, що краса в контексті гармонії має переважно чуттєво-естетичне забарвлення, тоді як в контексті категорії «цілісність» має онтологічне, екзистенціальне та соціальне забарвлення. Спробуємо розгорнути цю думку, зіставивши категорію краси в її соціальних вимірах також з категоріями «цільність» та «цілеспрямованість».

1.2. Онтологічні кореляти краси людини: цільність, цілеспрямованість та цілісність

1.2.1. Краса та цілісність: постановка проблеми

Зазвичай краса асоціюється з тілом та тілесністю. Але сама постановка питання про те, що «краса врятує світ», означає, що краса є не лише тілесний, більше того, не лише естетичний, а й етичний, антропологічний та соціальний феномен. Вона виражає цілісність людського буття. Дане положення є ключовим для цього дослідження, і воно буде розгортатися, доводитися і конкретизуватися протягом усього тексту.

Цілісність – фундаментальна характеристика людського буття, що зумовлює його внутрішню єдність. Цілком можна погодитися з думкою сучасного українського дослідника А. Морозова, який вважає, що «втрата цілісності призводить до неавтентичності нашого існування» [265, с. 174]. Для цього автора цілісність є передусім «єдністю раціонального та ірраціонального» [265, с. 174].

Проте, на нашу думку, осмислення цілісності як *лише* єдності раціонального та ірраціонального дозволяє говорити тільки про *цілісність свідомості*, або *свідомості та підсвідомості.* Поняття цілісності у самому широкому сенсі потребує більш розгорнутого визначення.

Цілісність у загально-онтологічному плані можна розуміти як гармонійне поєднання елементів у систему – як у статично-просторовому плані (пропорції), так і в динамічно-часовому (рух та розвиток). Виникає закономірне питання: чи може краса бути не лише естетичним, або навіть етичним, а й антропологічним і соціальним феноменом?

І друге запитання: чим краса відрізняється від цілісності? Чи не є ці категорії тотожними? Може бути спільна відповідь на ці запитання: краса і цілісність пов'язані, але не є одне і те саме. Образно кажучи, краса може бути «меншою» за цілісність людського буття і більшою за неї. Краса є меншою за цілісність людського буття, коли вона є односторонньою, залишається лише в одному з вимірів цього буття. Тоді ми можемо говорити про естетичні, етичні тощо виміри краси. Але краса може поєднувати всі ці виміри. Тоді вона є не тільки цілісність як онтологічний феномен, а й переживання цілісності як феномен *екзистенціальний.* Краса – це цілісність, яка пережита особистістю, пропущена через неповторність людської присутності у світі, а тому це *нова якість* цілісності. Можна використати таку метафору: *краса – це екзистенціально відшліфована цілісність.* Тому, відповідаючи на заперечення можливості розгляду краси як антропологічного та соціального феноменів з позицій того, що краса є *лише* естетичною категорією, можна відповісти, що екзистенціальність краси задає їй і естетичні, і етичні, і антропологічні, і соціальні виміри. Краса як феномен,

пропущений скрізь екзистенціальність людського буття, повсякчас вимагає переживання, самоусвідомлення та комунікації, що і робить її філософсько-антропологічною та соціально-філософською категорією – не лише красою людського *тіла*, а й красою *вчинків* та *стосунків.*

При цьому в буденній свідомості краса людини переживається насамперед як краса тіла. Усвідомлюючи це, С. К'єркегор виділяв «естетичний» тип людей, характерною рисою яких є прагнення до фізичної краси, а здоров'я оцінюється як вище благо життя. У сучасному світі концепти тіла та тілесної краси стали одними з найпопулярніших сюжетів у філософській думці. Поняття тілесної краси все більше аналізують представники соціально-філософського та філософсько-антропологічного дискурсу, які досліджують тілесну красу у різних соціокультурних та екзистенціальних контекстах.

Проте в новітній вітчизняній філософській антропології та соціальній філософії все ще відсутній аналіз краси як інтегральної філософської категорії, що актуалізує дослідження даної проблеми в контексті цілісності та гармонійності соціального буття людини. Це виводить дослідження за межі лише естетики і філософії мистецтва.

Звісно, в історії філософії були спроби онтологічного і антропологічного розуміння краси. У цих спробах передусім спостерігаємо бажання звести красу до якоїсь з онтологічних або антропологічних характеристик світу. Так, краса розглядається як економність та лаконізм (Р. Авенаріус і Д. Лукач). Ці ідеї укорінені у поглядах Д.

Дідро, який зазначав, що сама природа «економно» створює красу. «Якщо б все на землі було прекрасним, то не було б нічого прекрасного» [126, с. 204]. У вітчизняній філософській думці є спроби пов'язати красу з поняттям цілого, показати її суперечливу природу. У В. Косяка зустрічаємо думку про глибинну пов'язаність тілесної та духовної краси людини: «В людині як високоорганізованій істоті чітко виступає суперечлива єдність фізичного і духовного, формальної та функціональної краси, злиття яких в одне ціле робить людину прекрасною, – пише автор. – Як самостійні естетичні об'єкти фізичне та духовне можуть сприйматися з певною долею умовності. » [167, с. 258].

Проте така *бінарність цілого* краси ще не дає нам краси як цілісності. Це виводить нас на зовсім новий сюжет – проблему співвідношення цілісності з близькими до неї категоріями.

1.2.2. Цілісність, цільність та цілеспрямованість в бутті людини

Співвідносячи категорії краса та цілісність, передусім вважаю за необхідне розвести концепти «цілісність», «цільність» та «цілеспрямованість». Спільне коріння цих концептів очевидне, але вони не тотожні.

Вживаючись в екзистенціальні корені мови, можна припустити, що поняття цільність та цілеспрямованість –

протилежні. Цільність відображає єдність та статичність людського буття, цілеспрямованість виражає його динамізм. Цільна людина заспокоєна та завершена, цілеспрямована – енергійна та рухлива, прагне до реалізації своєї мети. Цілісність – розв'язання суперечності між цільністю та цілеспрямованістю, – ця категорія відображає єдність умиротворення та поривання, споглядання та активності, уявлення та волі. Не випадково в давньокитайській філософії цілісність виражається символом «Дао», яке поєднує спокій-рух, статику та динамізм, жіноче та чоловіче.

Конкретизуючи взаємодію концептів «цілісність», «цільність» та «цілеспрямованість», доцільно звернутися до методологічного підходу, що лежить в основі проекту метаантропології, запропонованого українським дослідником Н. Хамітовим. Нижче ми розглянемо цей підхід докладніше, тепер же нам слід прояснити лейтмотив цього підходу. Він полягає в тому, що буття людини розглядається як буденне, граничне та метаграничне. В буденному бутті людина живе волею до самозбереження і продовження роду, в граничному – волею до влади і волею до пізнання та творчості, в метаграничному – волею до свободи і любові в їх єдності та волі до толерантності.

На перший погляд здається, що цільність притаманна людині, що перебуває в буденному бутті, в граничному бутті маємо цілеспрямованість, а в метаграничному – цілісність.

Проте в буденному бутті є *своя цілеспрямованість*, а в граничному бутті може бути *своя цільність*. Інша справа, що в буденному бутті цілеспрямованість часто-густо стає метушнею або простим виконанням чужої волі, а в граничному бутті людини цілеспрямованість здатна *деформувати* цільність, робити її одномірною, підкореною монологічному вольовому спрямуванню. Так, в бутті ніцшеанської Надлюдини цілеспрямованість як воля до влади над собою породжує вкрай обмежену цільність і аж ніяк не цілісність. Тому Надлюдина Ніцше може вважатися дивною, жахливою, але *не прекрасною*. Показовим тут є трагічний образ монстра з роману М. Шеллі «Франкенштейн, чи Сучасний Прометей» – істоти цілеспрямованої, яка навіть має певну цільність, але не цілісну – і в глибині свого Я, і в єднанні з Іншим. Тому істота, створена Франкенштейном, є жахливою не лише тому, що фізично потворна, а й тому, що не має цілісності при тому, що *глибинно бажає* її. Таким самим є образ капітана Ларсена з роману Джека Лондона «Морський вовк» – дивовижно сильної та цілеспрямованої людини, яка хизується відсутністю цілісності у *єднанні* з іншими людьми, а тому, не зважаючи на зовнішню красу та мужність, є потворною.

А тепер звернемося до надзвичайно складної діалектики цільності, цілеспрямованості та цілісності в метаграничному вимірі людського буття і спробуємо зрозуміти роль і місце цілісності людини у цій діалектиці.

1.2.3. Діалектика цілісності, цілеспрямованості та цільності

У метаграничному бутті людини поруч із цілісністю маємо як цільність, так і цілеспрямованість. Цілісність поєднує їх у собі, але при цьому вона потребує й їх розділення для власного розвитку. Якщо цілісність залишається лише цілісністю, не розгортаючись у цільність та цілеспрямованість, не заперечуючи себе у цих станах, вона *перестає бути цілісністю*. Проте справедливим є і протилежне: цілісність повинна достатньо синтезувати цільність і цілеспрямованість, піднімаючись над кожною з цих крайнощів.

Маємо екзистенціальний парадокс: цілісність як феномен метаграничного буття людини обернеться *лише* на цільність або цілеспрямованість, якщо суб'єкт цілісності не буде свідомо переходити у цільність та цілеспрямованість, а потім так само свідомо повертаючись до цілісності.

Отже, у метаграничному бутті людини ми маємо не просто вічну і не завжди дану цілісність, а складну екзистенціальну діалектику цілісності, цільності та цілеспрямованості, звісно, при домінанті цілісності. У цьому принципова відмінність метаграничного буття людини від буденного та граничного, де є різноманітна взаємодія цільності та цілеспрямованості, але немає цілісності, точніше вона присутня в дуже миттєвих станах.

Таким чином, цільність, цілеспрямованість та цілісність дивним чином «перемішані» в людському бутті, пронизують різні його виміри: цілеспрямованість є і в буденному, і в метаграничному бутті людини, а певні «спалахи», *моменти* цілісності можуть бути і в буденному, і в граничному вимірах буття. Інша справа, що в метаграничному бутті людини цільність не може *замінити* цілісність, а в граничному вона не може домінувати над цілеспрямованістю. Отже, ми повинні говорити лише про *домінанту* цільності в буденному бутті людини, цілеспрямованості – в граничному бутті, а цілісності – в метаграничному.

Але чи потребує цілісність *доповнення* цілеспрямованістю та цільністю? Може, вона абсолютно «знімає» в собі і цілеспрямованість, і цільність? Можливо, *за межами людського буття* ми і можемо знайти таку *абсолютну цілісність*, проте в межах буття людини ми зустрічаємо цілісність, що *постійно потребує* цілеспрямованості та цільності. Специфіка метаграничного буття людини не в тому, що в ньому існує абсолютна цілісність, а в тому, що, постійно розділяючись на цілеспрямованість та цільність, цілісність *залишається собою*. В метаграничному бутті необхідна рівновага між цілеспрямованістю та цільністю, яка і складає справжню цілісність.

1.2.4. Краса в контексті цільності, цілеспрямованості та цілісності

Краса людини, як ми побачили вище, виражає її цілісність. Чи може бути *краса цільності* та *краса цілеспрямованості*? Мабуть, так. Наприклад, краса цільності – це гармонія душевності та вітальності, яка реалізується передусім в буденному вимірі людського буття. Це краса на рівні антропо-біологічних та соціальних характеристик людини, які дозволяють краще адаптуватися до складних умов життя. Як писав М. Чернишевський: «В описах красуні в народних піснях не знайдеться жодної ознаки краси, яка не була б вираженням квітучого здоров'я і рівноваги сил в організмі – наслідком життя в задоволенні при постійній і важкій, але не надмірній роботі» [441, с. 11].

Краса цілеспрямованості – це краса динамізму та пасіонарності. Якщо розглядати цю красу у граничному бутті людини, де домінує цілеспрямованість, то це, з одного боку, буде краса владної людини, суттєвими рисами якої є мужність і навіть зневага до небезпеки, влада над собою та обставинами життя, а з іншого, – це краса пристрасної активності творчої і пізнаючої людини.

Краса ж цілісності – це єдність краси цільності та цілеспрямованості. В метаграничному бутті людини з його домінантою цілісності статична цільність поєднується з динамічною цілеспрямованістю, в результаті чого складається особлива статично-динамічна краса цілісності, що об'єднує ці крайнощі в гармонійну єдність і постійно

продовжує свій розвиток. Фундаментальною онтологічною ознакою краси людини у просторі цілісності, ознакою *краси-як-цілісності* є постійний розвиток цілісності. Зупинка цього розвитку є втратою краси. Проте, як ми побачили вище, розвиток цілісності не тотожний руху у межах цілеспрямованості. Розвиток цілісності – це те саме поєднання цільності та цілеспрямованості, в результаті якого вони синтезуються у щось принципово нове. Переживання такого розвитку і є краса в найвищому й найглибшому розумінні слова.

Для означення такого розвитку в античній культурі був знайдений спеціальний термін – *калокагатія*, який означає збіг прекрасної форми та прекрасного змісту; в контексті дослідження ми можемо розуміти під калокагатією гармонійне поєднання цільності, цілеспрямованості та цілісності в соціальному бутті людини.

1.2.5. Краса, цілісність та стать

Якщо припустити, що цільність корелює з жіночим началом, а цілеспрямованість – з чоловічим, то цілісність в людському бутті можна розуміти як андрогінне начало.

Андрогінність чи андрогінізм – поняття, що пішло від Платона, який міркував про андрогінів – цілісних істот, що складалися з жіночої та чоловічої половин. У своїй єдності вони мали величезну силу та могутність; боячись

андрогінів, Зевс наказав Аполлону розрубити їх навпіл і обмежити могутність, притаманну їм. Платон в діалозі «Бенкет» так розповідає про це: «Колись наша природа була не такою як зараз. Люди були трьох статей, а не двох. – чоловічої та жіночої…, бо існувала ще третя стать, об'єднувала в собі ознаки цих обох; сама вона зникла, а від неї збереглось лише ім'я… – андрогіни, … вони об'єднували в собі вид та найменування обох статей – чоловічої та жіночої. Тоді у кожної людини тіло було кругле, спина не відрізнялась від грудей, рук було чотири, ніг стільки же, скільки рук, і у кожного на круглій шиї два обличчя, зовсім однакових; голова ж у цих двох облич, що дивляться в протилежні боки, була спільною… Було цих статей три. тому що чоловіча споконвіку виникає від Сонця, жіноча – від Землі, а… Місяць поєднує обидва начала. Страшні своєю силою та могутністю, вони плекали великі задуми та замахувалися. на владу богів. Вони намагалися створити сходження на небо, щоб напасти на богів.

І ось Зевс та інші боги стали радитись що робити з ними, і не знали, як бути. Нарешті Зевс, насилу дещо вигадав, говорить:

– Я розріжу кожного з них навпіл і тоді вони, по-перше, стануть слабшими, по-друге, кориснішими для нас, тому що число їх збільшиться. І ходити вони будуть прямо, на двох ногах. А якщо вони і після цього не вгомоняться й почнуть буйствувати, я. розсічу їх навпіл знову….

Сказавши це, він став розрізати людей навпіл як розрізають перед засоленням ягоди горобини чи ріжуть яйце волоссям.

Отже, кожен з нас, – продовжує Платон вустами Аристофана, – це половинка людини, розрізаної на дві камбалоподібні частини, і тому кожен шукає завжди відповідну йому половину. » [295, с. 98–100].

В контексті дослідження можемо припустити, що в цій міфопоетичній формі зображується поділ, розрив цілісності в людському бутті на цільність та цілеспрямованість, що збіднює і послаблює і цільність, і цілеспрямованість – адже вони відчужуються одне від одного. Однак таке відчуження, за Платоном, долається любов'ю, яка поєднує розірване і відчужене у цілісність.

Однак наскільки коректно говорити про чоловіче як цілеспрямоване, а жіноче – як цільне начало? Чи не підказує нам емпіричний досвід, що є *по-жіночому цілеспрямовані* жінки – активні, рухливі, навіть зацикленні на досягненні тієї чи іншої мети і статичні та сентиментальні в своїй *чоловічній цільності* чоловіки? Це так, що дозволяє нам говорити про *суперечність природи* як цільності і цілеспрямованості, так і чоловічого та жіночого начал.

Цільність як категорія буденного буття притаманна як чоловіку, так і жінці; цілеспрямованість як категорія граничного буття також притаманна і чоловіку, і жінці.

Усвідомлюючи проблему в контексті метаантропології, можна припустити, що в буденному бутті

людини і чоловік, і жінка, відповідаючи *своїй природі*, виступають цільними натурами.

У граничному бутті в процесі персоналізації і чоловік, і жінка набувають цілеспрямованості як суттєвої характеристики, а в метаграничному бутті цілісність і цілеспрямованість чоловіка і жінки поєднується в андрогінності, в якій цілісність людського буття виявляє себе як в єдності особистості, так і в комунікативній єдності пари.

Проте, якщо ж осмислювати глибинні інтенції чоловічого і жіночого начал як *інваріантів*, все ж таки треба констатувати, що чоловіче за своєю природою тяжіє до цілеспрямованості, а жіноче – до цільності. Звісно, є специфічна цілеспрямованість жінки і цільність чоловіка; однак, так само як цільність існує і в буденному, і в граничному, і в метаграничному бутті людини, але домінує в буденності, так само в жіночому началі передусім *домінує цільність*, а чоловічому – *цілеспрямованість*, при наявності в них і протилежних стихій.

У буденному бутті людини цільність і чоловіка, і жінки має біологічне коріння, яке розростається на ґрунті соціальних стереотипів. Така цільність цілком зумовлює цілеспрямованість і чоловіка, і жінки в буденності: чоловік і жінка виконують архетипові ролі батька і матері, які продовжують і відновлюють людське життя. В буденності цільною є жінка, яка душевно і матеріально турбується про своїх дітей та чоловіка, а чоловік має цільність, якщо є гарним захисником і годувальником своєї сім'ї.

У граничному бутті людини цілеспрямованість укорінена в надрах особистості. Вона знаходиться за межами біології і соціальних стереотипів, породжується самою особистістю. Саме тому в граничному бутті людини цілеспрямованість домінує над цільністю, яка в людському бутті є передусім соціобіологічним феноменом.

У метаграничному бутті людини цільність та цілеспрямованість набувають нової якості. І чоловік, і жінка поєднують в собі цільність та цілісність, що змінює природу і першої, і другої. В результаті маємо більш динамічну цільність і більш гнучку та мудру цілеспрямованість, що і породжують цілісність. У просторі метаграничного буття цілісність чоловіка та жінки відрізняється від їх цільності в буденності не тільки більшою екзистенціальною повнотою життя, але й більшим динамізмом і розвитком. На відміну від цільності буденності, в метаграничному бутті відбувається постійна трансформація цільності та цілеспрямованості і чоловіка, і жінки, їх постійний вихід за свої межі.

Підводячи підсумки міркувань про цільність, цілеспрямованість та цілісність чоловіка та жінки в контексті метаантропології, знову звернемося до феномену краси. В буденності цільність чоловіка та жінки ще не дає справжньої краси – вона прихована суєтністю та монотонністю. Це краса однобічна та передбачувана – і на рівні світогляду, і на рівні вчинку, і на рівні відносин. Буденний світогляд – некритичний, нетворчий, несамостійний і тому гасить красу на рівні мислення й

світовідношення. Вчинки та стосунки в буденності обмежені волями до самозбереження та продовження роду, що гальмує розгортання та нарощування краси.

У граничному бутті цілеспрямованість чоловіка та жінки, з одного боку, може перекреслювати красу своєю владною жорстокістю, з іншого боку, краса пізнаючої та творчої людини може бути відстороненою та бездушною, а отже – недостатньою та неповноцінною. В метаграничному бутті цілісність чоловіка та жінки підсилює красу і світогляду, і вчинку, і відносин. Більше того, краса людини стає цілісністю її буття та світогляду.

Отже, розвиток лише цільності, який гальмує цілеспрямованість, чи навпаки, цілеспрямованості, яка придушує цільність, не дозволяє відбутися красі як цілісності. Справжня краса можлива лише в єдності цільності-жіночості та цілеспрямованості-чоловічості; це дозволяє осмислити красу не лише як *стан*, а й як *взаємодію* та комунікацію – як соціальний феномен.

1.2.6. Краса та цілісність в особистісному і соціальному бутті людини

У контексті соціального буття людини проблема цілісності може бути осмислена як проблема красивої або потворної взаємодії частин і цілого. Це натякає на комунікативний характер краси та цілісності і на

можливість використання цих категорій для аналізу продуктивності особистісного і суспільного буття людини.

Аналізуючи зв'язок частин і цілого у цілісності, Платон обґрунтовує ідею пріоритету цілого над частинами: «Всі частини містяться в цілому. Всі вони. утворюють. ціле та всі вони охоплюються цілим. Але з іншого боку, ціле не міститься в частинах, ані в усіх, ані в якійсь одній» [296, с. 435]. Підкреслюючи різницю між сумою частин і цілим, Аристотель зазначає, що «цілим іменується те, у чому не відсутня жодна з тих частин, у складі яких воно іменується цілим від природи, і також – те, що обіймає речі таким чином, що ці останні створюють дещо єдине; а таке вони утворюють двоїстим чином: або так, що кожна з цих речей є одне, або так, що з усіх них разом утворюється одне» [20, с. 174].

Отже, у Аристотеля бачимо міркування про необхідність існування в цілому всіх його частин, а також констатацію можливості для кожної частини в цілому самою бути цілим, єдиним. Це дуже важливо для аналізу соціального буття людини: суспільство існує в цілісності як єдність індивідуумів, кожен з яких сам є цілим. Більше того, цілісність суспільства залежить від цілісності індивіда, який розгортається до особистості. Аристотель добре показує це, міркуючи про цілісність як стан, в якому елементи цілого «складають одне в тому ж значенні, що і кожна з них» [20, с. 175].

Виходячи зі сказаного вище, будь-яке ціле може бути усвідомлене як цілісність, яка не зводиться до суми своїх

частин, а є чимось більшим; в контексті ж соціального буття людини цілісність може характеризувати як окрему особистість, так і суспільство в цілому; при цьому і в першому, і в другому випадку цілісність неможливо осягнути, аналізуючи лише її частини, треба зрозуміти їх *зв'язок*, а також цілісність (потенційну чи актуальну) кожної з частин.

Зв'язок частин в соціальному цілому може бути як красивим, так і потворним. Потворний зв'язок елементів у суспільстві – це зв'язок, який передбачає існування однієї частини цілісності за рахунок іншої, системну маніпуляцію особистостями та групами, яка придушує людську гідність та свободу, а, отже, призводить до миттєвої або повільної руйнації цілісності. Такий зв'язок є фундаментальною ознакою тоталітарних соціумів.

І, навпаки, зв'язок, який характеризується красою, означає *актуалізацію* частин, що складають цілісність. Це фундаментальна ознака відкритих суспільств, в яких свобода та гідність людини є не засобом для досягнення суспільно-значущих цілей, а метою та смислом існування соціальної системи.

1.3. Класичні та новітні парадигми осягнення краси

Для європейської філософії, як ми побачили вище, характерною є парадигмальна установка на те, що краса корелює з гармонією. Краса – це категорія, яка виражає сприйняття й творення людиною гармонії власного буття і навколишнього світу; в результаті з точки зору європейських мислителів різних епох краса містить у собі такі якості людини, суспільства і природи, як досконалість, виразність, завершеність.

Разом із тим, в історії європейської філософії парадигми осягнення краси пройшли складну еволюцію. Якщо Платон трактує красу як вираження світу вічних, божественних ідей, від яких залежить існування всього прекрасного у матеріальному світі, то відповідно до Аристотеля, найголовніші форми прекрасного це – порядок у просторі, пропорційність і визначеність. Середньовічні християнські мислителі пов'язують красу з Божеством – усе, що створено Богом, красиво; потворне – результат деформації світу дияволом. Для філософії Нового і Новітнього часу характерне відсторонення від морально-духовних аспектів краси, яка трактується насамперед як естетичний феномен.

Розвиваючи підхід Ю. Борєва, представлений в його роботі «Естетика» [56, с. 54–56], можна виділити досить багато парадигм розуміння краси в європейській філософії:

1) об'єктивно-ідеалістичну,
2) суб'єктивно-ідеалістичну,
3) натуралістичну,
4) діяльнісно-антропологічну,
5) соціоцентричну,
6) екзистенціалістську,
7) персоналістичну,
8) метаантропологічну і
9) постмодерністську.

Лаконічно охарактеризуємо кожну з них.

Відповідно до об'єктивно-ідеалістичної парадигми, краса – це втілення Абсолюту (Бога, світу ідей, Абсолютної ідеї) у речах і явищах (Платон, Августин, Тертулліан, Фома Аквінський, Гегель).

Суб'єктивно-ідеалістична парадигма (Т. Ліппс, Ш. Лало, Е. Мейман) стверджує, що світ сам по собі не має краси, її джерело – у людському сприйнятті.

Смисл натуралістичної парадигми зводиться до того, що краса є внутрішня властивість явищ природи, вона тотожна доцільності (французькі матеріалісти кінця XVIII століття, І. Єфремов).

Діяльнісно-антропологічна парадигма (типовий представник – М. Чернишевський) полягає в тому, що краса – це результат співвіднесення властивостей світу з людиною та її діяльністю як мірою краси.

У соціоцентричній парадигмі (К. Маркс) краса зумовлюється суспільними відносинами і якщо сутність людини – є «сукупністю суспільних відносин», то краса

зумовлюється історичними формами такої сукупності, а краса в соціальному бутті людини в ідеалі постає сукупністю гармонійних суспільних відносин, які визначаються як комуністичне суспільство.

Екзистенціалістська парадигма (К. Ясперс, А. Камю) розуміння краси оперує концептуальною парою «справжнє – несправжнє буття людини» («буденність – екзистенція»), що дозволяє здійснити прорив у осмисленні внутрішньої краси, пов'язуючи її зі свободою. В цій парадигмі широко використовується запропонований К. Ясперсом концепт «гранична ситуація», що визначає критичну точку життя, в якій людина переходить від зовнішнього у переживанні краси до внутрішнього, справжнього.

У персоналістичній парадигмі краса розуміється як результат співтворчого розвитку особистості людини й Абсолюту (Ф.В.Й. Шеллінг, М. Бердяєв). Відношення до краси має духовно-безкорисливий характер, а сама краса може бути осмислена мотивом і критерієм розвитку особистості і світу в цілому.

У новітній європейській філософії маємо постмодерністську парадигму осмислення краси людини в її соціальному бутті, представлену передусім у творчості Ж. Бодріяра, лейтмотив якої полягає у проголошенні плюральності та рівноцінності норм та різновидів краси. Дана позиція означає іронічне ставлення до можливості поєднання краси і моральності, а також до самої можливості внутрішньої краси як краси вчинків та стосунків, тому

представники цієї парадигми, по суті, схиляються до ототожнення краси з гламурністю.

З позицій метаантропології, новітнього напрямку в українській філософії XX – XXI ст., який виростає на основі ідей персоналізму М. Бердяєва, підходів пізнього М. Шелера та досягнень Київської світоглядно-антропологічної школи, вибудовується парадигма, в межах якої краса по-різному проявляється в буденному, граничному та метаграничному бутті людини; краса як цілісність розгортається в метаграничному бутті людини, де постійно відбуваються її метаморфози та вдосконалення. В координатах метаантропологічної парадигми людина набуває цілісну красу як красу світогляду, вчинків та відносин лише проходячи шлях від буденності, через граничне до метаграничного буття.

І об'єктивно-ідеалістична, і суб'єктивно-ідеалістична, і натуралістична, і діяльнісно-антропологічна, і соціоцентрична, і постмодерністська парадигми усвідомлення краси сьогодні мають право на існування та застосування. Проте ми схиляємося використовувати в своєму дослідженні передусім екзистенціалістську, персоналістичну та метаантропологічну парадигми. Цей вибір обумовлений тим, що вони відповідають найсучаснішим тенденціям українського соціуму, спрямованим на громадянське та відкрите суспільство, де вищою цінністю є творча особистість, яка вступає в комунікацію з іншими творчими особистостями. Саме в цих парадигмах поняття краси є органічним для осмислення

такого стану соціальної системи, в якому особистісне та суспільно-комунікативне входять в стан конструктивної взаємодії та цілісності.

1.4. Екзистенціалізм, персоналізм, метаантропологія як методологічні стратегії осмислення краси людини

Хотілося докладніше б звернутися до обґрунтування доцільності використання екзистенціалістської, персоналістичної та метаантропологічної парадигм в контексті дослідження, сукупність яких можна назвати персоналізмом в *найширшому сенсі цього слова*. В контексті дослідження хотілося б погодитися з визначенням персоналізму не лише як способу філософування та напрямом, а й способу буття: «Персоналізм є спосіб людського буття у світі, що утверджує головною цінністю буття – вільну особистість, що творить» [413, с. 222]. З іншого боку, персоналізм є специфічною філософською течією; в цій своїй іпостасі він «близький до релігійного екзистенціалізму», проте «відрізняється від нього трактовкою відносин *екзистенції* та *трансценденції*: з точки зору персоналістів вони поєднуються не лише в переживанні, а й у бутті. Єдність екзистенції і трансценденції трактується в персоналізмі як одна з фундаментальних ознак особистості» [413, с. 148].

Враховуючи те, що ми співвідносимо красу з цілісністю людського буття, звернення до екзистенціалістської, персоналістичної та метаантропологічної парадигм є глибинно виправданим –

оскільки персоналізм в широкому сенсі слова є не просто філософський світогляд, а й спосіб людського буття у світі, адже розглядає людську особистість в якості цілісності, яка взаємодіє зі світом інших особистостей-цілісностей.

У монографії використана наскрізна ідея філософії фундаментальних ідей екзистенціалізму про справжнє та несправжнє в бутті людини. В контексті аналізу краси в соціальному бутті людини ця ідея дозволяє осмислювати проблему через контроверзу «краса – потворність» в моральному та екзистенціально-комунікативному розумінні.

Для осягнення краси в соціальному бутті людини важливими є концепти «гранична ситуація» та «екзистенціальна комунікація» К. Ясперса, які безпосередньо натякають на подолання потворності і набуття краси в соціальному бутті людини. Персоналізм М. Бердяєва та Е. Муньє, персоналізм у строгому сенсі є плідним в дослідженні проблеми краси в соціальному бутті людини, завдяки розведенню понять «особистість» та «індивідуальність»; особистість є вільною і творчою, індивідуальність лише наближається до свободи й творчості, адже зазвичай егоїстично замкнена в родовому бутті.

У контексті дослідження краси як екзистенціально-комунікативного феномену плідним є аналіз відчуження та любові, а також біофілії та некрофілії у гуманістичному психоаналізі Е. Фромма, який, по суті, стоїть на світоглядних та методологічних позиціях персоналізму.

Важливою є методологія метаантропології, яка дозволяє розглядати красу як екзистенціально-комунікативний феномен в буденному, граничному та метаграничному вимірах людського буття.

У контексті дослідження важливим був метод аналізу соціальної системи через релігійні форми цієї системи, який блискуче використали М. Вебер у роботі «Протестантська етика та дух капіталізму» [73] та М. Бердяєв у книзі «Витоки та сенс російського комунізму» [33].

Був застосований загальнофілософський метод «сходження від абстрактного до конкретного», запропонований Г.В.Ф. Гегелем і розгорнутий К. Марксом.

Послідовно розберемо складові заявленого вище персоналістичного підходу до осмислення краси в соціальному бутті людини.

Передусім звернемося до концепції граничної ситуації К. Ясперса, яка є плідною для осягнення феномену краси в соціальному бутті людини. Для розуміння цієї концепції важливо усвідомити, що К. Ясперс продовжив традиції філософування С. К'єркегора. Почавши як психіатр і психолог, потім він звернувся до філософії; при цьому його цікавила передусім не теоретична філософія, а філософія як досвід унікального переживання людини, як *шлях особистості***,** що не лише усвідомлює, а й переживає трагізм буття. К. Ясперс прагне відійти від гносеологічного поділу світу на світи суб'єктів і об'єктів, він хоче описати безпосередній досвід людського існування, не зводячи його

ні до об'єкта, ні до суб'єкта. З цих позицій К. Ясперс критикує вузькораціоналістичну філософію минулого і сучасності.

Для усвідомлення сенсу концепту «гранична ситуація» необхідно зауважити, що в контексті філософії К. Ясперса людина буденності існує в передособистісному бутті, вона цікавиться лише предметами, переповнена «предметним буттям». К. Ясперс називає це буття існуванням (Dasein) і протиставляє екзистенції [488, с. 222], використовуючи поняття «Dasein» в зовсім іншому сенсі ніж М. Гайдеггер. Як бачимо, екзистенція для К. Ясперса – як і для С. К'єркегора – це глибинно-особистісне буття.

Специфіка граничної ситуації полягає в тому, що вона виводить на рівень екзистенції. Гранична ситуація (Grenzsituation) – це стан, що виштовхує в ситуацію відчаю, провини, жаху, що народжується передусім в момент зустрічі зі смертю, коли людині загрожує моральна або фізична загибель. «Те, що перед смертю залишається істотним, те екзистенціально, – пише К. Ясперс. Те ж, що втрачає свою цінність, в принципі не має глибинного значення для людини. Для К. Ясперса безодня смерті «просвітлює» людину саме тому, що за нею прихована вічність екзистенції, її причетність до трансцендентного світу. «Те, що знищується смертю, є явищем, а не самим буттям» [488, с. 222].

Пройшовши потрясіння граничною ситуацією, людина знаходить свободу і виходить за межі повсякденності «предметного буття». Гранична ситуація

здатна максимально підсилити потворність в екзистенціально-комунікативному просторі людини, але вона здатна і долати цю потворність, дозволяючи набути красу вчинків та відносин, яка може вийти за межі предметного світу. Саме в цьому значення концепту «гранична ситуація» для нашого дослідження.

У граничній ситуації людина самотня; у цій самотності їй відкривається істина власного існування. Але К. Ясперс переконаний, що потрібно йти далі – до екзистенціального *спілкування*, в якому люди проникають у потаємні глибини один одного. Екзистенція проявляється лише тоді, коли «співвідносить себе з іншою екзистенцією і трансценденцією», – зазначає К. Ясперс. Це положення підтримує наш підхід визначати красу в соціальному бутті людини як *комунікативну красу* – і як красу *особистості*, набуття й сприйняття якої значною мірою зумовлене соціумом, і як красу *спілкування*.

Відносини екзистенції з іншою екзистенцією – як комунікація – і з трансценденцією – як віра – у вищих своїх проявах стають любов`ю. Любов до людини і Бога – це глибинне розв'язання всіх граничних ситуацій [413, с. 234].

З'ясувавши значення підходу К. Ясперса в контексті нашого дослідження, звернемося до методологічного потенціалу персоналістичної парадигми М. Бердяєва і Е. Муньє, яка дає креативний поштовх до розгляду краси в соціальному бутті людини.

Аналізуючи філософський доробок засновника персоналістичної парадигми XX століття у строгому сенсі

цього слова, можна зробити висновок про те, що краса в його вченні постає корелятом категорій «свобода», «творчість», «трансцендентне».

М. Бердяєв вважає, що творчість дає особистості свободу, з іншого боку, лише в свободі людина може бути творчою; ці стани піднімають людину до трансцендентного. Наблизитися до трансцендентного як божественного, що є вищою красою, можна тільки у творчому зусиллі і натхненні. Філософ пише: «Мої здібності виявлялися лише тоді, коли розумовий процес йшов від мене, коли я перебував у активному і творчому стані; і я не міг виявити здібностей, коли потрібно було пасивне засвоєння і запам'ятовування, коли процес ішов ззовні до мене» [37, с. 24]. Без творчості життя людини позбавлене всякого сенсу. Саме у творчому акті – глибинне призначення людини, яке вивищує її природу. «У творчому досвіді, – зазначає М. Бердяєв, – розкривається, що «я», суб'єкт, первинніше вище, ніж «не-я», об'єкт. І водночас творчість протилежна егоцентризму, це забуття про себе, спрямованість до того, що вище за мене» [37, с. 211].

Але творчість трагічно замикає дух людини в об'єктах культури. М. Бердяєву хочеться вирватися за межі об'єктивованої творчості у *самотворення*. «Творчість для мене не стільки оформлення в кінцевому, в творчому продукті, скільки розкриття безкінечного, політ в безкінечність, не об'єктивація, а трансцендування. Тому для мене виникала трагедія творчості в продуктах культури і суспільства» [37, с. 210]. М. Бердяєва бентежить те, що

продукти творчості, артефакти культури замикають людину в певних межах, межах об'єктивації. Це може робити творчу особистість самотньою та відчуженою від світу та інших творчих особистостей. Можна зробити висновок, що розуміння об'єктивації творчого процесу може бути корисним в осягненні і краси, і потворності в соціальному бутті людини. Творення об'єктів культури дещо з'єднує людей і розвиває соціум; однак таке творення може парадоксальним чином і роз'єднувати людей, послаблювати цілісність у суспільстві і особистості.

Не можна не погодитися з М. Бердяєвим, що справжня творчість виходить за межі культури, стає вогнем, що *змінює людське в людині.* Вона є «потрясіння і підйом усієї людської істоти, спрямованої до іншого, вищого життя, до нового буття» [37, с. 211].

Так у М. Бердяєва народжується ідея Боголюдини, що є надзвичайним результатом творчої еволюції людської особистості. Боголюдина Бердяєва відрізняється від ніцшеанської Надлюдини тим, що вона не замкнена в колі Вічного Повернення часу і не перебуває в абсолютній самотності в безбожному світі; Боголюдина є результат творчого діалогу Бога і людини, і їй дана Вічність як безмежне відновлення.

Проте чи не є гординею прагнення людини до творчості як самозміни? Бердяєв переконаний, що людину закликав до творчості сам Бог. Бог-Творець чекає від людини, яку створив за Своїм образом і подобою, не поклоніння, а творчої відповіді. Творча самозміна є не

тільки право, а й *сакральний обов'язок людини перед Богом*. Людина зобов'язана створити із себе Боголюдину, інакше вона не виконає свого призначення.

«Богом дано людині творчий дар, талант, геній і дано світ, в якому і через який повинен здійснитися творчий акт. Бог закликає, щоб людина вчинила творчий акт, здійснила своє покликання, і Бог чекає відповіді на свій заклик» [34, с. 118].

Людина, творчо спрямована до Боголюдського буття, піднімається над буденністю і долає її. Бердяєв відчуває почуття гострого неприйняття буденності з її безглуздою круговертю: «Коли прокинулася моя свідомість, я відчув глибоке відштовхування від буденності. Але життя світу, життя людини значною мірою це буденність.» [37, с. 46].

Вихід за межі буденності означає для М. Бердяєва народження особистісного буття. Тільки в ньому можна знайти власну неповторність. Таке народження завжди трагічне, пов'язане з бунтом, повстанням, самотністю. Особистість у цьому світі глибинно протистоїть масі, роду, завжди тужить. «Я – виразник повстання особистості проти роду», – говорить М. Бердяєв.

Особистість породжується творчістю. Проте не всяка творчість приводить до цього. Особистість є результат *морально перетворюючої творчості*. Досить цікава в цьому плані характеристика М. Бердяєвим поета Андрія Бєлого: «Андрій Бєлий, індивідуальність надзвичайно яскрава, оригінальна і творча, сам казав про себе, що в нього немає

особистості, немає «я». Іноді здавалося, що він цим пишався. Це тільки підтверджувало для мене розходження між індивідуальністю й особистістю. У *особистості* є моральний, аксіологічний момент, вона не може визначатися лише естетично» [37, с. 44].

Отже, Бердяєв рішуче розділяє індивідуальність і особистість. Особистість перебуває в індивідуальності в згорнутому вигляді і лише *духовно-моральна діяльність* як *творення самого себе* може розгорнути й актуалізувати її.

Основним атрибутом особистості є свобода. Свобода для Бердяєва розгортається в творчості як у своєму вищому бутті. А творчість знаходить у свободі буттєву глибину і силу.

Бердяєв обожнює свободу, перетворює її в Абсолют, називаючи *споконвічною безоднею*, що передує особистості і людині, і навіть Богу. Він говорить про безодню «*нестворе*ної *свободи*», з якої виростає будь-який творчий акт і сама особистість.

Дивовижний гімн свободі звучить у словах: «Бог жадає від людини свободи духу, Богу потрібна лише людина вільна духом. Божий задум про світ і про людину не може бути втілений без свободи людини, без свободи духу» [39, с. 93].

Таким чином, можна зробити висновок, що М. Бердяєв, по суті, вбачає природу та сенс краси людини в наближенні до стану Боголюдини. Боголюдина трактується як особистість, яка поєднує людське та божественне саме тому, що в її бутті свобода стає творчістю і пронизує всі

прояви цього буття, даруючи глибинну цілісність і завершеність, які є парадоксально незавершеними та відкритими.

Використовуючи методологічні підходи персоналізму М. Бердяєва, ми можемо зробити важливе для нашого дослідження припущення, що саме завдяки свободі і творчості людина набуває динамічну цілісність краси і в індивідуальному, і в соціальному виявах.

Динамічна цілісність в людському бутті пов'язується М. Бердяєвим з *андрогінністю* – глибинною єдністю чоловіка та жінки та чоловічого і жіночого, мужності і жіночності в особистості. В цьому просторі вияскравлюється краса у бутті і чоловіка, і жінки. Отже, ідея андрогінності є світоглядно і методологічно важливою для нашого дослідження. Ми розкриємо її пізніше, а зараз звернемося до ідей та методологічних підходів фундатора французького персоналізму, послідовника М. Бердяєва, Е. Муньє.

Так само, як і М. Бердяєв, Е. Муньє розділяє поняття «індивід» і «особистість». Індивід – це егоцентрично-замкнене Я. Особистість – це Я, що перебуває в творчому саморусі, який з'єднує зі світом. Особистість – це прорив до істинного спілкування, вища цінність людського існування, яка здатна до краси стосунків зі світом.

«Особистість, – пише Е. Муньє, – це не об'єкт, нехай навіть найдосконаліший, який, як і всякі інші, ми пізнавали б ззовні. Особистість – єдина реальність, яку ми пізнаємо й

водночас створюємо зсередини. З'являючись скрізь, вона ніде не дана заздалегідь» [269, с. 10].

Персоналізм в трактовці Е. Муньє виникає, насамперед, на християнській основі. І персоналізм християнства піднімається над усією давньогрецькою філософією, як щось принципово інше.

«Християнство з перших своїх кроків рішуче висуває на перший план поняття особистості, – зазначає Е. Муньє. – Сьогодні нам важко уявити, який переворот це зробило в думках і почуттях греків. Вища істота, яка спирається у своїх діяннях на любов, уже не тотожна світовій єдності, породжуваній якоюсь абстрактною ідеєю; єдність світу створюється його безмежною спроможністю безкінечно множити ці окремі акти божественної любові. Множинність не є свідченням недосконалості; навпаки, вона породжена. любов'ю.» [269, с. 13]. Породжена і наповнена любов'ю, особистість «. не є лише зосередженням низки реальностей загального характеру (матерія, ідея і т. д.), вона являє собою неподільне ціле, єдність якого важливіша множинності, бо має корені в абсолютному» [269, с. 13]. Саме тому «над особистостями панує вже не абстрактна влада Долі, Царства ідей або Безособова ідея, байдужі до індивідуальних доль, а Бог, який і сам, хоча й у вищому смислі, є особистістю.» [269, с. 13].

Саме від християнства пішла ідея глибинного особистісного перетворення, невідома для античної культури. В ній – витоки людської свободи, її меж і безмежності. «Глибинний сенс людського існування

полягає не в тому, щоб злитися з абстрактною загальністю Природи чи Царства ідей, а в тому, щоб розкрити «таємницю своєї душі.». До такого вчинку людина покликана у свободі» [269, с. 14].

Свобода особистості в християнстві не завершується самотністю й відстороненістю. Навпаки, вона є умовою дійсної єдності особистостей, яка реалізується через любов. «Сама концепція Трійці., – пише Е. Муньє, – приводить до ідеї про Вищу Істоту, всередині якої здійснюється діалог особистостей, який вже сам по собі є запереченням самотності» [269, с. 14].

У свободі людина покликана змінювати саму себе і навколишній світ, долати будь-які межі. Проте «матерія чинить нам опір, вона зовсім не пасивна, не інертна, вона – агресивна. Скрізь, де особистість поширює свій вплив, природа, тіло чи матерія заявляють про свої права. Скрізь, де верх бере свобода, вона обтяжується тисячами залежностей» [269, с. 34]. Тому людина повинна боротися. Людське буття є безперервна і піднесена боротьба з усім безособовим у собі і світі. Людина для Е. Муньє – це «удосконалення свободи, що бореться».

У боротьбі за особистісне буття людина усвідомлює трагічність свого земного існування і, водночас, у цій боротьбі – «надія зневірених». А значить, «людська доля – це позначений величчю і боротьбою трагічний оптимізм.» [269, с. 35].

Таким чином, маємо закономірний висновок, що з позицій Е. Муньє справжня краса може трактуватися як

свобода особистості в її єднанні і діалозі з іншими особистостями. В єднанні, яке не заперечує право кожного на пошук істини, ми відкриваємось справжній красі відносин. Для нас це дуже важливо при усвідомленні краси як *екзистенціальної спорідненості* людей, що є внутрішньо вільними. Внутрішньо вільними стають люди, які роблять красиві вчинки. Підходи Е. Муньє допомагають нам осягнути і такий важливий соціальний вимір краси, як краса вчинку.

Методологічно плідним для нашого дослідження є гуманістичний психоаналіз Е. Фромма, який за своєю суттю є теж персоналістичним, а тому долає фрейдівське біологізаторство і пансексуалізм у розумінні людини та суспільства. Особливо актуальними при дослідженні краси в соціальному бутті людини є концепти Е. Фромма «бути – мати», «біофілія – некрофілія», «любов – відчуження». Ці концептуальні пари важливо зіставити з ключовою концептуальною парою нашого дослідження «краса – потворність» аналізуючи її і в особистісному, і суспільно-комунікативному зрізі.

Персоналістичний підхід М. Бердяєва, Е. Муньє, Е. Фромма, а також пізнього М. Шелера знаходить свій розвиток у проекті метаантропології Н. Хамітова, яка одночасно є «однією з тенденцій розвитку філософської антропології, насамперед екзистенціальної антропології Київської світоглядно-антропологічної школи» [420, с. 111], а тому «інтегрує підходи філософської антропології, екзистенціалізму і персоналізму» [420, с. 111]. Згідно з

метаантропологією, що визначається як «вчення про межі буття людини, його екзистенціальні виміри, умови комунікації в цих вимірах і архетипові основи культури» [420, с. 110–111], людське буття можна поділити на буденне, граничне та метаграничне.

Така тріадична типологія людського буття, яка становить концептуальну основу метаантропологічної методології, дає можливість розглянути суперечливий характер краси, яка є неоднозначною та амбівалентною і в особистісному, і в суспільно-комунікативному вимірах людського буття. Тому на цій типології хотілося б зупинитися докладніше.

Буденне буття людини – важливе поняття метаантропології, що «окреслює вимір людського буття, у межах якого «відтворюється родове та цивілізаційне буття людини» [433, с. 27]. Буденне буття людини є результатом дії волі до самозбереження і волі до продовження роду. Саме тому в його просторі відбувається пригнічення особистісного начала, актуалізація душевного, а не духовного вимірів людського буття.

На відміну від буденного, граничне буття людини окреслює вимір людського буття, «де людина актуалізує особистісні ознаки, стаючи одночасно відкритою світові та самотньою по відношенню до нього» [433, с. 29]. Це зумовлюється тим, що на думку Н. Хамітова «у граничне буття людина виходить завдяки реалізації волі до влади і волі до пізнання та творчості» [433, с. 29], що закладає екзистенціальну основу суперечливості граничного буття.

Тому «граничне буття є тим виміром людського буття, в якому відбувається не тільки посилення самотності, а й з'являється можливість дійсного виходу за її межі» [433, с. 29], що означає включення у процеси творення та сприйняття культури.

Метаграничне буття є концепт метаантропології, що, як вважає Н. Хамітов, описує вимір людського буття, де відбувається «вихід за межі буденного буття з його безособовою завершеністю і граничного буття з його незавершеністю і усвідомленою екзистенціальною відокремленістю» [376, с. 67]. Метаграничне буття є подолання замкненого характеру людського буття, який виражається у самодостатності владно-вольових актів та об'єктивації як творення продуктів культури: «В результаті в метаграничному бутті людини відбувається метаморфоза волі до натхнення, а творчість виходить за межі об'єктивації, і стає актуалізацією – творенням себе і простору продуктивної комунікації» [376, с. 67]. Розгортання метаграничного буття можливе через феномени толерантності, свободи та любові, що означає «глибинне олюднення буття людини» [376, с. 68].

Метаантропологія є філософською антропологією епохи фундаментальної антропологічної кризи – починаючи від її екологічних аспектів і закінчуючи аспектами ментально-політичними. «У цьому плані метаантропологія виступає антропологією взаєморозуміння, антропологією толерантності – системою ідей і концептів, завдяки яким відбувається усвідомлення

неможливості досягти подолання антропологічної кризи сучасності через монологічні і самодостатні метанаративи. Метаантропологічний дискурс є виходом за межі замкнутих метанаративних структур у людському бутті, що відповідає реаліям епохи постмодерну» [376, с. 208].

Метаантропологія може бути розділена на персоналістичну й комунікативну. Якщо персоналістична метаантропологія досліджує людське буття в екзистенціально-особистісних вимірах – буденному, граничному, метаграничному, то комунікативна метаантропологія вивчає умови і логіку комунікації між різними людськими співтовариствами – у тому числі етноантропологічними. Тому комунікативна метаантропологія з необхідністю стає *етноантропологією* – вченням про екзистенціальну неповторність етносів і можливості комунікації між ними з огляду на цю неповторність. Метаантропологія як етноантропологія є наукою про умови комунікації етносу й особистості в усій її екзистенціальній повноті, виходячи тим самим на актуальну проблему сучасності – проблему прав людини» [376, с. 209].

Не можна не погодитися з Н. Хамітовим, «що персоналістична і комунікативна тенденції метаантропології по'єднуються в метаантропології статі, що вивчає духовне і душевне як екзистенціальні вияви чоловічого та жіночого начал» [432а, с. 62]. Такий підхід відкриває для *філософії статі* розуміння причин внутрішньої *самотності* чоловіка та жінки й можливості

гармонії між ними на «рівні цілісної духовно-душевної взаємодії» [432а, с. 62]. Усе це робить метаантропологію методологічною і світоглядною основою актуалізуючого психоаналізу й андрогін-аналізу.

Основуючись на проекті метаантропології, можна зробити припущення, яке буде розгортатися і доводитися в процесі нашого дослідження: в буденному та граничному бутті людини краса в її соціальних вимірах є *відносною* і лише в метаграничному бутті набуває цілісності і повноти. Разом із тим, адекватний образ і концепт краси в соціальному бутті людини можливий лише в діалектичному поєднанні її різноманітних екзистенціально-комунікативних вимірів – від буденного до метаграничного.

І тут дуже важливими в контексті нашого дослідження стають фундаментальні концепти метаантропології «Боголюдина», «Надлюдина» та «Металюдина», які є екзистенціальними векторами метаграничного буття людини, етапами розгортання такої цілісності і повноти. Боголюдина в метаантропології трактується як єдність героїзму, геніальності і святості в одній особистості, і постає як вища цінність і ідеал еволюціонування людини і людства.

Даний ідеал не є лише духовним феноменом, це *духовно-практичний* феномен. У проекті метаантропології обґрунтовується *реальність руху* до боголюдського статусу, який є одночасно і трансцендентним, і іманентним по відношенню до людського буття – *антропо*-трансцендентним. Досягнення онтологічного статусу

Боголюдини можливе двома шляхами: Надлюдини і Металюдини.

Шлях Надлюдини передбачає єдність героїзму та геніальності. Н. Хамітов так обґрунтовує це: «…Зовнішньої могутності недостатньо для ствердження конструктивного сенсу Надлюдини. Така могутність, – продовжує дослідник, – призводить до порушення гармонії людини з середовищем й до трагічного фіналу, що завершується щасливим кінцем лише в романах та фільмах. Необхідна внутрішня могутність, могутність. духу, перехід волі у натхнення. Саме це породжує Надлюдину у конструктивному сенсі цього слова. Але такий перехід безкінечно складний. У натхненні часто втрачається героїзм та зовнішня могутність. З іншого боку, і стихія натхнення поглинається волею до влади над зовнішнім світом. Полишені святості, геніальність та героїзм поєднуються дуже тяжко» [430, с. 414].

Шлях Металюдини – це гармонійне поєднання геніальності та святості. Н. Хамітов пише: «Це поєднання означає одушевлення геніальності, що входить у стихію моральнісного, і одухотворення святості, що перестає бути лише пасивним підкоренням зовні заданим моральним заповідям. Геніальність стає більш плідною. Зростає терпимість по відношенню до ідей попередників та сучасників, проявляється бажання концентруватися на моментах схожості, а не різниці. Критика ідей замінюється їх розвитком; негація піднімається до синтезування. В святість входить ідея творчості, піднімаючи її від жалості до

світової недосконалості до того, хто вдосконалюється. Любов-поклоніння перед Абсолютом доводиться до любові-самотворення, що піднімає до Абсолюту» [430, с. 415]. Можна припустити, що можлива специфічна краса індивідуального й комунікативного буття Надлюдини і Металюдини, а когнітивна метафора і концепт Боголюдини, вбираючи в себе і геніальність, і героїзм, і святість, дозволяє говорити, що найбільш цілісна краса пов'язана саме з цією когнітивною метафорою і концептом.

Евристично значущою для дослідження краси людини в життєвих практиках культури, враховуючи її особистісні та суспільні виміри, може бути методологічна стратегія метаантропологічного потенціалізму, яку Н. Хамітов розробляє у співавторстві з академіком С. Пирожковим для аналізу розвитку реальних потенцій систем (в тому числі і особистостей, і соціокультурних спільнот) від буденних до метаграничних вимірів через свідоме використання стратегій трансформації системи, які потребують зусиль на рівні граничного буття [290а].

Дотичними до персоналістичної та метаантропологічної парадигми є ідеї українського дослідника В. Беха, який працює на стику онтології, філософської антропології та соціальної філософії. Він висуває концепцію трьох природ, які корелюють з концептами буденного, граничного та метаграничного буття в метаантропології і складають основу буття людини, в тому числі і соціального. «Суть проблеми полягає в тому, щоб показати людину як продукт розвитку першої природи

чи біосфери, який має унікальне самостійне буття у другій природі (або ноосфері) і закономірно трансформується у третю природу. як елемент вже космічного середовища» [49, с. 7], – зазначає дослідник.

Наведена вище гіпотеза про суперечливу єдність індивідуального та суспільно-комунікативного вимірів краси, яка випливає з усвідомлення складної діалектики індивідуального та соціального в бутті людини, на онтологічному рівні може бути підтримана положенням В. Беха про діалектичну єдність особистості й універсуму.

Усвідомлення того, що краса є не лише особистісний та соціальний, а й *онтологічний* феномен, що онтологічно поєднує в собі і антропологічне, і соціальне, що і людина, і соціум лише тоді набувають краси, коли відкриваються Буттю, входять у контекст зі світом природи, долають власні межі, актуалізує для нас таку думку дослідника: «З якого боку ми не підходили б до оптимізації соціального життя, – зауважує В. Бех, – її наріжним каменем є необхідність вивчення місця та ролі людини у саморозгортанні універсуму за мікро- макро- та мегарівнями, а також визнання специфіки її поведінки у планетарній системі» [49, с. 5].

Підкреслюючи цілісність людини і світу, В. Бех розгортає ідею про те, що саме від людини залежить перехід універсуму з матеріального на духовний рівень: «Людина виникла та функціонує на планетарному рівні як орган механізму саморуху універсуму, що забезпечує йому перехід зі стадії нарощування матеріальності у стадію

розширення властивостей духовності, органічно притаманних субстанціональній підставі Всесвіту» [49, с. 7]. У контексті нашого дослідження цей підхід може бути важливим для усвідомлення того, що будь-які вияви краси в соціальному бутті людини є динамічними; поєднуючи даний підхід з метаантропологічною методологією, можна зробити висновок, що розвиток краси людини у суспільстві починається з матеріального рівня і спрямований до духовного через буденне, граничне і метаграничне буття. І, як ми побачили вище, в соціальному бутті людини цей розвиток починається з онтологічних рівнів краси як цільності й цілеспрямованості і розгортається до цілісності краси.

1.5. Краса в контексті особистісного і соціального буття людини та методологічні підходи в сучасній філософії освіти

Важливим аспектом краси в соціальному бутті людини є краса стосунків в освітньому процесі – краса стосунків учителя та учня, викладача та студента, наукового керівника та аспіранта. Це актуалізує необхідність звернення до теоретико-методологічних здобутків філософії освіти, яка активно розвивається в сучасній українській філософії в тісному поєднанні з соціальною філософією. (У Національному педагогічному університеті імені М.П. Драгоманова невипадково існує кафедра філософії освіти та соціальної філософії).

Хотілося б звернутися до теоретико-методологічних напрацювань В.П. Андрущенка, який пропонує думку про оновлену комунікацію в процесі освіти, основою якої є теорія і практика толерантності. «Своїм змістом толерантність передає освітянські проблеми, а отже, оголює та загострює завдання педагогічної науки» [7, с. 16]. Саме на основі толерантності може йти мова «про осмислення нових стосунків, що складаються між студентами і викладачами. закладів освіти; принципові зміни в організації навчально-виховного процесу; психологічний

клімат у колективі; можливості інноваційної діяльності.» [7, с. 13].

В.П. Андрущенко підкреслює необхідність нової *методології синтезування*, яка, по суті, є теоретичним корелятом толерантності і може стати фундаментом для розвитку демократичних цінностей. «Філософське бачення нової картини світу, – зазначає він, – це, передусім. домінування у буттєвості відкритого раціоналізму, вибудуваного на принципах глобального еволюціонізму, єднання наук про природу й наук про духовність, тобто синтезування різних способів духовно-практичного осягнення світу» [7, с. 15–16]. Саме на цій основі дослідник обґрунтовує необхідність «нової картини світу, яка виключає конфронтацію, забезпечує конструктивізм і неможливість тим самим домінування в житті без/поза моралі» [7, с. 16] і спонукає будь-кого «до морального вдосконалення та самовиявлення» [7, с. 16].

Але всі ці принципи можливо реалізувати лише розуміючи сутність епохи глобалізації, в яку ми живемо. В.П. Андрущенко так оцінює значення і сенс глобалізації для соціального буття людей: «Глобалізація формує нову еру взаємодії між націями, економічними і політичними системами та між людьми. Вона змінює поняття «національних меж», значно розширює культурно-інформаційні контакти між народами і державами, впливає на керування, виробництво, торгівлю, ринок праці, політичні утворення.» [4, с. 8].

Таким чином, краса стосунків в освітньому просторі базується на формуванні методології, основою якої є принципи толерантності, синтезування, що конкретизовані розумінням сутності глобального світу, а тому можуть породжувати не лише теоретичні моделі, а практику моральнісного спілкування учителя і учня, викладача та студента.

В осягненні методологічних основ розуміння феномену краси стосунків в системі освіти важливими є ідеї сучасного дослідника в галузі соціальної філософії та філософії освіти М. Михальченка. Міркуючи про теоретичні основи філософії освіти, він зазначає: «Методологічно важливим питанням тут є визначення критеріїв того, у чому ж є сутність філософсько-освітньої проблематики: в новому погляді на цілі і функції освіти; в новому погляді на людину як результат функціонування цієї системи; в переоцінці світоглядних, матеріально-технічних, моральних основ системи освіти або щось інше? Змістовні відповіді на ці питання дозволять трактувати філософію освіти дійсно як пізнавальну підсистему, з визначенням її взаємозв'язків з іншими філософськими, соціологічними, економічними і педагогіко-психологічними науками» [260, с. 48]. Отже, ми також зустрічаємо методологію синтезування як методологію філософії освіти; іншими словами, мова йде про принципову необхідність міждисциплінарного підходу у філософії освіти. Це відображає складність і багатогранність стосунків суб'єктів освітнього процесу. А отже, складність і багатогранність

краси цих стосунків, осягнення якого теж потребує міждисциплінарного підходу.

Вкрай важливе місце в міждисциплінарному підході до філософії освіти належить філософській антропології як філософії людини. М. Михальченко з цього приводу пише: «Досить поширеним є підхід до філософії освіти як до галузі філософії, яка сформувалась на тому розділі філософської антропології, де досліджуються проблеми виховання й освіти людини в сім'ї та суспільстві» [260, с. 48]. І при цьому висуває застереження: «Але в межах цього підходу поки що не вдається відповісти на принципово важливе питання: як співвідносяться індивідуалістично орієнтована філософська антропологія і соціально орієнтована філософія освіти» [260, с. 48]. Отже, М. Михальченко також ставить проблему необхідності продуктивної взаємодії індивідуально-особистісного та суспільно-комунікативного в бутті людини, зокрема в освітньому його вимірі. Розв'язати цю проблему можна лише використовуючи окреслену вище *методологію синтезування*; саме це дозволяє трактувати філософію освіти як метанауку, «яка дає можливість засобами освіти позитивно перетворювати світ» [260, с. 49].

Трактовка філософії освіти як метанауки дозволяє поєднати в ній підходи філософської антропології, соціальної філософії, етики, естетики, педагогіки, психології, психоаналізу. Це знову дозволяє нам робити висновок про те, що при аналізі краси в соціальному бутті саме в освітньому його вимірі ми повинні використовувати

як мінімум синтезування підходів соціальної філософії, філософської антропології, етики та естетики. Якщо ж перефразувати класика і сказати, що весь світ – це освітній процес, то такий підхід може бути використаний не лише при дослідженні краси вчинків та стосунків між вчителем та учнем, а й краси вчинків та стосунків у будь-якій царині людського буття та діяльності.

1.6. Евристичні можливості постмодерністського підходу в осмисленні краси в бутті людини

З позицій персоналізму та метаантропології, які складають теоретико-методологічну основу дослідження, хотілося б оцінити когнітивні й евристичні можливості постмодерністської парадигми в осмисленні краси в соціальному бутті людини. У даній парадигмі, яка постулює плюральність способів бачення краси та робить акцент на суб'єктивності її переживання, втрачається духовна вертикаль. Духовна вертикаль трактується як метанаративи, яких слід позбутися і в теорії, і в практиці, адже, на думку постмодерністів, сучасна людина має недовіру до піднесених ідей і образів, а локальне важливіше за універсальне. В контексті підходів постмодернізму «проголошується абсолютна цінність комунікації і плюралізму, значимість локального на противагу тотальному, абсолютному, непорушно-авторитетному» [413, с. 234].

Така особливість філософії постмодернізму значною мірою зумовлена тим, що іронія в її світопереживанні домінує над пафосом. Н. Хамітов справедливо зазначає, що «для постмодернізму характерна всеосяжна іронія до культурної спадщини минулого – особливо до претензій філософів модерну створити універсальні й абсолютні системи світу і людини. Культ іронії в постмодернізмі

викликає аналогії з іронією романтиків, що виникла в європейському світі 200 років тому. Але в постмодернізмі, на відміну від романтизму, іронія не має меж, за нею не стоїть утвердження чогось *над-іронічного* – абсолютного і сакрального. Тому постмодерністська іронія часто призводить до філософії абсурду» [413, с. 234].

Отже, «фундаментальним настроєм постмодернізму є *іронія локального над універсальним»* [413, с. 234]. Однак не можна не констатувати, що така позиція породжує глибокі суперечності, «в постмодерністській іронії над усім, що претендує на універсальність і абсолютність, часом народжується *агресія локального до універсального***,** що суперечить висхідній настанові постмодернізму на діалог *будь-яких* світоглядних течій.» [413, с. 234].

Ці положення зумовлюють іронічне та скептичне ставлення постмодерністів до духовної вертикалі і фундаментальних моральних цінностей, на яких будувалася світова та, зокрема, європейська культура. Дане ставлення охопило достатньо широке коло інтелектуалів в західному світі, вони є і в Україні. Проте чи можливе конструктивне життя людини без духовної вертикалі? Чи не деградує суспільство без вищих цінностей – істини, добра, краси? Чи не перестане людина бути людиною, якщо вона втратить здатність цінувати красу як суспільно значущий ідеал? Відповіді на дані питання є очевидними. Духовна вертикаль необхідна і суспільству, і особистості, бо саме вона дає поштовх до розвитку та цілеспрямованість цього розвитку. А в основі цієї духовної вертикалі знаходиться така глибинна моральна й соціальна цінність як краса – і в

зовнішніх, і у внутрішніх своїх проявах, актуалізуючи в людині конструктивно-творче начало, що в свою чергу дає поштовх для розвитку суспільства.

Отже, стоячи на платформі персоналістичної та метаантропологічної методології, можна стверджувати, що в межах постмодернізму краса є лише естетичним феноменом. Проте це не означає, що у добу постмодерну це відповідає екзистенціальним та соціальним реаліям людського буття; об'єктивно – як і в усі інші епохи – краса виступає і суспільно-комунікативним феноменом. Саме тому в даному досліджені ми не будемо робити акценти на методологічних підходах постмодернізму.

Постмодернізм не може бути плідним для аналізу краси в соціальному бутті людини, як краси *внутрішньої,* тому що в ньому є антагоністична суперечність між локальним, індивідуальним та універсальним, *соціальним*. Це й зумовлює звернення до персоналістичної парадигми, адже конструктивне розв'язання суперечності локального й універсального можливе «лише в руслі розвитку традиції персоналізму, де *особистість розглядається і як локальне, і як універсальне начало»* [413, с. 234], і де особистість з необхідністю повинна вступити в гармонійну, *внутрішньо красиву* комунікацію з іншою особистістю та суспільством. А це в свою чергу актуалізує звернення до методологічних надбань метаантропології як розвитку фундаментальних тенденцій персоналізму.

1.7. Можливості соціальної метаантропології як методології дослідження краси людини. Проблема культурної метаантропології

На основі окреслених методологічних підходів, ми можемо виокремити власний методологічний підхід до краси в соціальному бутті людини, який можна було б назвати *соціально-метаантропологічним* або **соціальною метаантропологією.** Сутність цього підходу полягає в тому, що він використовує тріадичну методологію для розуміння людського буття, яка пропонується в проекті метаантропології (буденне, граничне, метаграничне буття людини), але застосовує дану методологію не до людини як неповторної екзистенції та особистості, а до *суспільства,* а також до *людини в контексті суспільства*. Отже, мова йде про буденне, граничне, метаграничне буття суспільства та людини *в* суспільстві.

Чим соціальна метаантропологія відрізняється від комунікативної метаантропології, про яку вже йшлося вище? Це дуже близькі поняття, але не тотожні. Комунікативна метаантропологія – більш широке поняття. Вона аналізує комунікацію і на рівні індивідів, і на рівні груп – соціальну комунікацію. Якщо комунікативна

метаантропологія, як ми побачили вище, досліджує і особистісну, і соціальну комунікацію, то соціальна метаантропологія досліджує *лише* соціальну комунікацію в суспільстві.

Важливим у нашому дослідженні є прояснення понять «соціальна метаантропологія» та «соціальна антропологія».

Не можна не погодитися з тим, що соціальна антропологія – це «наукова дисципліна, що вивчає суспільство з позицій антропології та філософської антропології. Спочатку соціальна антропологія досліджувала уявлення про людину як суспільну істоту, що склалася в архаїчних суспільствах. На теперішньому етапі розвитку соціальною антропологією робиться спроба вивчити сучасне цивілізоване суспільство як дещо незвичне, небуденне, з позиції споглядача зовні. Тоді як далекі, екзотичні спільноти уявляються сучасними соціальними антропологами як екзистенціально близькі, що дозволяє подивитися на звичні суспільні стосунки з певної метапозиції» [376, с. 336–337].

Соціальна метаантропологія, як і соціальна антропологія, також вивчає людину як *суспільну істоту*. Але на відміну від соціальної антропології, соціальна метаантропологія аналізує людину і соціум в їх буденному, граничному та метаграничному бутті.

Соціальна антропологія, по суті, розглядає архетипові основи суспільства в його буденному та повсякденному бутті, і лише іноді в граничних ситуаціях.

Тоді як соціальна метаантропологія системно досліджує *архетипові підстави виходу соціуму за межі буденності в граничні та метаграничні онтологічні стани.*

В буденному бутті суспільство підпорядковане волі до самозбереження та продовження роду, а тому розвивається переважно в пан-демографічному напрямі; члени такого суспільства через низький економічний рівень не живуть, а *виживають*. Проте можливі варіанти буденного буття соціальних систем, коли маємо високий економічний розвиток, де члени суспільства налаштовані на споживання та задоволення; в даному випадку у суспільній свідомості і, головне, у колективному позасвідомому цінність самозбереження домінує над цінністю продовження роду.

Суспільство в своєму граничному бутті скероване волею до влади, прагнучи до панування над усім світом, з іншого боку, спрямоване до пізнання та творчості, до розвитку духовності та культури. Таке суспільство виховує та актуалізує геніальних творців, які виводять його на світовий рівень. Для Америки такими геніями стали Ф. Купер та Д. Лондон; для Німеччини – І.В. Гете, Г.В.Ф. Гегель, Р. Вагнер, Ф. Ніцше, для Росії – Л. Толстой та Ф. Достоєвський, для Грузії – Ш. Руставелі.

Метаграничне буття суспільства означає вихід до толерантності й соціального партнерства, які є критеріями і, одночасно, дійсними проявами краси в її соціальних вимірах. У метаграничному бутті суспільства не заперечується все важливе й суттєве, що є в буденному та

граничному вимірах; відбувається діалектичне зняття і душевності буденності, і духовності граничного буття, більше того, їх синтезування у нову цілісність. Таке суспільство здатне плідно актуалізувати духовно-практичний (точніше, духовно-душевний *та* практичний) потенціал і свого народу, і народів світу.

Мета такого суспільства – не прагнення до світового військового або цивілізаційного панування, а об'єднання світу у вільну, по-справжньому демократичну *культурну цілісність* на основі цінностей духовного зростання, соціальної відповідальності, толерантності, екологічної безпеки та економічного вдосконалення, що означає вихід на новий *онтологічний* рівень еволюціонування. В цьому контексті показовими є слова П. Тейяра де Шардена: «Треба дивитися за межі наших душ, а не в зворотному напрямі. У перспективах ноогенезу час і простір дійсно олюднюються або, швидше, над олюднюються» [358, с. 205].

Чи не є суспільство метаграничного буття в своїх соціокультурних проявах подібним утопічним соціумам [315], які були так яскраво описані Платоном, Ф. Беконом, Т. Мором, Т. Кампанеллою? Ні, адже на відміну від цих утопій, суспільство метаграничного буття дає не точні і детальні картини майбутнього, а будує *теоретичну модель* й можливі *стратегії її досягнення*. Тому воно є ідеалом, а не утопією, ідеалом, до якого треба прагнути, виходячи з *дійсних тенденцій сьогодення.*

На цій основі можна запропонувати методологію розуміння краси в соціальному бутті людини на рівні буденного, граничного й метаграничного його вимірів.

У буденному бутті суспільства краса виявляється в душевній взаємодії людей, яка означає співчуття та співстраждання до тих, кого ми вважаємо екзистенціально близькими, переважно у межах сім'ї або невеличкої соціальної групи. В граничному бутті суспільства маємо красу пізнання і творчості, яка виходить у більш широкий соціальний контекст, а також специфічну красу владної організації й структурації соціуму. В метаграничному бутті краса проявляється в толерантності по відношенню не лише до близького, а й до будь-якого Іншого, разом із тим, це краса не лише пізнання та творчості, а й спільного пізнання та співтворчості.

Таким чином, в буденному та граничному вимірах буття соціуму бачимо егоїстичні та егоцентричні тенденції, які невротично поєднані з альтруїстичними, а тому руйнують їх гуманістичний потенціал. У метаграничному бутті маємо поєднання егоїзму та альтруїзму у цілісність, яка породжує персоналізм і гуманізм, що долають крайнощі егоїзму як актуалізованого індивідуалізму та альтруїзму, що в своїх граничних формах руйнує свободу особистості заради суспільного щастя, породжуючи ідеологію та практику тоталітаризму.

На цій основі ми знову приходимо до висновку, що краса в соціальному бутті людини в буденному та граничному вимірах є *відносною*, а в метаграничному –

абсолютною. Однак це не є раз і назавжди дана абсолютність, а відкрита, яка потребує подальшого розгортання. Адже абсолютність метаграничного буття суспільства *може стати буденністю*, якщо не відбувається процес її подальшого розвитку. Проте ми повинні розуміти, що в метаграничному бутті *з необхідністю з'являється граничне,* і це спонукає його розвиватися. Саме тому краса в метаграничному вимірі соціального буття людини дає ідеальний, а не утопічний образ суспільства, той образ, який є вектором розвитку, самовдосконалення та процвітання будь-якого суспільства на основі цінностей толерантності та любові. В метаграничному бутті людини краса як соціальна цінність виявляється через цінності толерантності та любові. Це дає красі можливість набуття *внутрішнього статусу*; більше того, гармонійно поєднує в ній зовнішній та внутрішній виміри, інтегруючи красу вчинків та стосунків з екзистенціально-соматичними проявами краси.

Наскільки краса метаграничного буття соціуму може утвердитися в людському бутті? З методологічних позицій соціальної метаантропології ми можемо виділити три підходи до вирішення цієї проблеми. Два з них виражають крайні позиції, а третій синтезує їх. Перші два підходи можна назвати *прогресистським* і *антипрогресистським*.

Прогресистський підхід, типовим представником якого є К. Маркс та його ортодоксальні послідовники, передбачає об'єктивну необхідність утвердження краси в соціальному бутті людини – за умови врахування законів суспільного розвитку. Краса в бутті соціуму як краса

вчинків та стосунків переноситься у гармонійне майбутнє, вона з необхідністю повинна відбутися, але лише в майбутньому.

Згідно з антипрогресистським підходом, яскравим вираженням якого є психоаналіз З. Фрейда та його учнів, краса в соціальному бутті людини в принципі є утопічною, адже людина в своїх онтологічних глибинах є деструктивною, егоїстичною й морально потворною. І якщо представники інтелектуальної еліти, з точки зору фрейдизму, ще можуть включити в своє буття *елементи* краси стосунків і вчинків, то «маси керуються виключно інстинктами, вони ворожі по відношенню до культури, потребують ілюзій та ірраціональних вірувань, прагнуть підкоритися сильному лідеру» [144, с. 209], «прагнуть зруйнувати саму культуру, відкинути при можливості самі її передумови» [387, с. 94–143], а тому в принципі далекі від краси і у зовнішніх, й у внутрішніх її проявах.

Крайнощі цих уявлень долає персоналістичний підхід, згідно з яким краса в соціальному бутті людини можлива в будь-яку епоху, адже є результатом особистісного зусилля, яке породжує і вчинки, і стосунки; кількісне накопичення таких стосунків та вчинків *поступово* породжує нову якість краси не лише в особистісному, а й в соціальному бутті як бутті особистісно-комунікативному.

Проект соціальної метаантропології, який розробляється у даній роботі, ґрунтується саме на

персоналістичному підході до проблеми можливості і дійсності краси в бутті особистості й соціуму.

Послідовне застосування методології соціальної метаантропології до феномену краси в соціальному бутті людини породжує її конкретизацію – *екзистенціально-естетичний підхід в аналізі соціальних відносин та систем*, сутність якого полягає у трактовці конструктивного буття суспільства як краси стосунків та вчинків, а деструктивного – як їх потворності. При цьому як краса стосунків і вчинків, так і їх потворність повсякчас зумовлюються не абстрактними законами соціального розвитку, а екзистенціальним вибором особистостей, які вступають в суспільно значущу комунікацію й породжують ті чи інші типи суспільних відносин. Отже, екзистенціально-естетичний підхід в аналізі соціальних систем наголошує на вирішальній ролі екзистенціального вибору та особистісної відповідальності у формуванні гармонійного суспільного цілого, саму суть якого можна й потрібно оцінювати за допомогою концепту «краса».

Розвиваючи загальний проект метаантропології, підхід соціальної метаантропології доцільно доповнити **культурною метаантропологією**. Можна припустити, що на відміну від культурної антропології, предметом якої є історичні й структурно-просторові модифікації культури, предмет культурної метаантропології – трансформації культури в буденному, граничному й метаграничному бутті людини – тих базових вимірах людського буття, які виокремлені в загальному проекті метаантропології.

Зрозуміло, що краса по-різному виявляє себе в життєвих практиках культури цих вимірів. Вже зараз можна висловити гіпотезу, що в культурі буденності краса виступає передусім у стереотипних формах людської тілесності та престижних речах, в культурі граничного буття – у владних вчинках та творенні артефактів, у культурі метаграничного буття – в співтворчих відносинах, які виводять за межі об'єктивації, до *культури спілкування* у парі та у соціумі.

Також культурна метаантропологія може досліджувати співвідношення духовного і душевного начал в артефактах культури – передусім мистецтва, в тому числі філософського мистецтва [433а]. Духовна або душевна однобічність твору дозволяє говорити про відсутність в ньому справжньої краси. Є твори мистецтва, які наповнені душевністю, але не мають духовного імпульса і, навпаки, є такі мистецькі артефакти, що мають виражену духовність, але показують нестачу душевності. Це стосується і музики, і скульптури, і живопису, і кіно. Але в культурі метаграничного буття маємо єднання духовного і душевного начал, що дає нам цілісний артефакт культури, який порождує інсайт і катарсис при творенні та сприйнятті. Такі твори знаменують справжню цілісну красу, яка виходить за межі лише культурної творчості в творчість життя. В культурі метаграничного буття бачимо цілісні прояви краси і в тексті, і в житті.

В цьому дослідженні ми передусім аналізуємо культуру не як творення артефактів, а як її практики, що

постійно і органічно присутні в людському бутті. Тому ми будемо шукати красу людини переважно в життєвих практиках культури – в тілесності, світогляді, вчинках та відносинах.

ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ

– Справжня краса в бутті людини завжди є поєднанням індивідуального і комунікативного. В бутті людини не існує лише суспільно-комунікативних або лише індивідуальних проявів краси, вони завжди обумовлені одне одним. Суспільно-комунікативні прояви породжують індивідуальні, а індивідуальні актуалізують суспільно-комунікативні. Слід говорити про складну діалектику особистісного та комунікативного проявів краси в бутті людини у культурі.

– Якщо краса замикається лише на індивідуальному рівні, вона відчужується від соціального, втрачає свій відкритий і одночасно глибинний, внутрішній характер. З іншого боку, коли краса стає лише суспільним феноменом, коли її зумовлюють тоталітарні стереотипи і стандартні образи, вона мертвіє і відчужується і від суспільства, і від людини.

– На відміну від прекрасного, краса виражає вічнісні, інваріантні форми гармонійного буття людини та суспільства, а отже – його вічні цінності. Важливо усвідомити, що прекрасне – це найвища естетична цінність, яка відображає уявлення людини про досконаліть або про те, що сприяє вдосконаленню життя. Краса ж є цінністю *не лише естетичною*, а й *моральною та соціальною.* Якщо концептуальна пара «краса – потворність» виражає

конструктивне та деструктивне в *екзистенціальному* та *соціальному* вимірах людського буття, то пара «прекрасне – потворне» відображає конструктивне та деструктивне, гармонійне та дисгармонійне у *прагматичному* та *естетичному* вимірах.

– Краса як фундаментальна цінність особистісного й суспільного буття людини вбирає в себе і етичний, і естетичний, і антропологічний, і соціальний ціннісні виміри. Абсолютність цінності краси зумовлюється тим, що окреслені вище аксіологічні виміри поєднуються в ній гармонійно, а не еклектично. Краса, що сприймається особистістю та суспільством як абсолютна цінність, актуалізує *єдність відношення до себе і до світу*. Така єдність передбачає конструктивне ставлення до оточуючих, що включає в себе моральне та альтруїстичне світовідношення, яке не заперечує переживання цінності власної особистості. Можна погодитися з думкою Л. Бабушки, яка аналізуючи дослідження краси як абсолютної духовної цінності у філософії всеєдності (В.С. Соловйов, М.О. Бердяєв, С.Л. Франк), підкреслює, що в даній традиції центральним теоретичним положенням у дослідженні теми краси як абсолютної цінності є ідея про те, що в справжній красі «трансцендентне не є позаособистісним».

– Краса в особистісному й соціальному бутті людини у культурі потребує її зіставлення з категоріями цілісності, цільності та цілеспрямованості, які визначають

зовсім різні стани особистості і суспільства, а відповідно – різні прояви краси.

– Краса цільності – це гармонія душевності та вітальності, яка реалізується передусім в буденному вимірі людського буття. Це краса на рівні антропо-біологічних та соціальних характеристик людини, які дозволяють краще адаптуватися до складних умов життя.

– Краса цілеспрямованості – це краса динамізму та пасіонарності. Якщо розглядати цю красу у граничному бутті людини, де домінує цілеспрямованість, то це, з одного боку, буде краса владної людини, суттєвими рисами якої є мужність і навіть зневага до небезпеки, влада над собою та обставинами життя, а з іншого, – це краса пристрасної активності творчої і пізнаючої людини.

– Краса ж цілісності – це єдність краси цільності та цілеспрямованості. В метаграничному бутті статична цільність поєднується з динамічною цілеспрямованістю, в результаті чого складається особлива статично-динамічна краса цілісності, що об'єднує ці крайнощі в гармонійну єдність і постійно продовжує свій розвиток. Фундаментальною онтологічною ознакою краси людини у просторі цілісності, ознакою *краси-як-цілісності* є постійний розвиток цілісності. Зупинка цього розвитку є втратою краси. Розвиток цілісності не тотожний руху у межах цілеспрямованості. Розвиток цілісності – це те саме поєднання цільності та цілеспрямованості, в результаті якого вони синтезуються у щось принципово нове.

Переживання такого розвитку і є краса в найвищому й найглибшому розумінні слова.

– Центральною гіпотезою дослідження є те, що красу в особистісному й соціальному бутті людини можна розуміти як екзистенціально-комунікативний феномен. Отже, мова йде про цілісну *екзистенціально-комунікативну красу* – красу тілесності, вчинків, стосунків та світогляду, що їх зумовлює.

– Ця гіпотеза зумовлює необхідність звернення передусім до екзистенціального і персоналістичного підходів та їх розвитку в метаантропологічній методології. На такій основі авторка розвиває власний методологічний підхід у соціальній філософії, який називає *соціальною метаантропологією* – теорією буденного, граничного та метаграничного буття суспільства та людини в суспільстві. Сутність цього підходу полягає у використанні тріадичної методології для розуміння людського буття, яка пропонується в проекті метаантропології (буденне, граничне, метаграничне буття людини), але застосуванні його не до людини як неповторної екзистенції та особистості, а до соціуму, а також до людини в контексті соціуму.

– На основі методології соціальної метаантропології, можна стверджувати, що у буденному та граничному бутті людини краса в її соціальних вимірах є *відносною* і лише в метаграничному бутті набуває цілісності і повноти. Разом із тим, адекватний образ і концепт краси в соціальному бутті людини можливий лише в діалектичному

поєднанні її різноманітних екзистенціально-комунікативних вимірів – від буденного до метаграничного.

– З методологічних позицій соціальної метаантропології ми можемо виділити три підходи до вирішення проблеми можливості утвердження краси буття людини в соціумі, два з яких виражають крайні позиції, а третій синтезує їх. Перші два можна назвати *прогресистським* і *антипрогресистським,* а третій – синтетичним або *персоналістичним.*

– Прогресистський підхід, типовим представником якого є К. Маркс та його ортодоксальні послідовники, передбачає об'єктивну необхідність утвердження краси в бутті людини (передусім у соціальному) – за умови врахування законів суспільного розвитку. Краса в бутті соціуму як краса вчинків та відносин переноситься у гармонійне майбутнє, вона з необхідністю повинна відбутися, але лише за межами теперішнього часу. Згідно з антипрогресистським підходом, яскравим вираженням якого є психоаналіз З. Фрейда, краса в особистісному та соціальному бутті людини в принципі є утопічною, адже людина в своїх онтологічних глибинах є деструктивною, егоїстичною й морально потворною.

– Персоналістичний підхід долає крайнощі цих уявлень; згідно з ним краса в бутті людини можлива у будь-яку епоху, адже є результатом особистісного зусилля, яке породжує і вчинки, і стосунки; кількісне накопичення таких стосунків та вчинків *поступово* породжує нову якість краси не лише в особистісному, а й в соціальному бутті як бутті

особистісно-комунікативному. Методології соціальної та культурної метаантропології, які розробляються в даній роботі, ґрунтується саме на персоналістичному підході до проблеми можливості і дійсності краси людини в бутті особистості і соціуму.

– Послідовне застосування методологічних стратегій соціальної й культурної метаантропології до феномену краси в соціальному бутті людини породжує її конкретизацію – *екзистенціально-естетичний підхід в аналізі соціальних відносин та систем*, сутність якого полягає у трактовці конструктивного буття суспільства як краси стосунків та вчинків, а деструктивного – як їх потворності. Екзистенціально-естетичний підхід в аналізі соціальних систем наголошує на вирішальній ролі екзистенціального вибору та особистісної відповідальності у формуванні гармонійного суспільного цілого.

Розділ 2.

КРАСА ЛЮДИНИ ТА ЇЇ ДЕФОРМАЦІЇ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ: ВІДЧУЖЕННЯ І ГЛАМУРНІСТЬ

2.1. Виміри краси та їх кореляти в європейській філософії та мистецтві

Проаналізувавши методологічні підходи щодо осягнення краси в бутті людини, звернемося до філософських концепцій, які розглядають красу не просто як естетичний, а як моральний та соціально-буттєвий феномен. У кожного з мислителів маємо свій смисловий контекст такого розуміння краси і, відповідно, різні її епістемологічні кореляти. Так, у філософії Платона краса в бутті людини розгортається в контексті вчення про ідеї, у А. Камю корелятом краси є свобода, а у вченні Е. Фромма соціально-психологічними відповідниками краси та потворності в бутті особистості, суспільства й культури постають біофільна та некрофільна орієнтації.

Важливо усвідомити, що своєрідність краси людини в різноманітті її вимірів як предмету дослідження вимагає звернутися не лише до теоретичної філософії, а й до філософського мистецтва [430, с. 111–118] – філософії в її художніх виявах.

2.1.1. Осягнення соціальних вимірів краси людини від античності до XIX ст.

2.1.1.1. Платон: краса душі та краса тіла

Враховуючи те, що на думку Платона «буття розділяється на світ безсмертних ідей і світ мінливих, смертних речей» [413, с. 43], які є результатом матеріалізації ідей, справжня краса є властивістю надприродного світу. Справжня краса належить до світу ідей, а не світу речей саме тому, що «річ можна знищити, тоді як ідея не може бути зруйнована ні людиною, ні часом» [413, с. 43–44].

У діалозі «Держава» Платон приходить до образу людей як в'язнів у Печері, що сидять спиною до світла справжнього буття ідей і не бажають визнати це; саме це відчужує їх від краси в її сутнісних проявах, не дає красі проявитися у відносинах людей у суспільстві. Сенс життя людини і наближенні до краси – в подоланні меж світу речей; необхідно розірвати ланцюги буденності й обернути свій погляд до світу ідей, покинути Печеру.

Приведемо фрагмент із діалогу «Держава»:

«…Люди немов перебувають у підземному житлі на зразок печери, вздовж якої тягнеться широкий просвіток. З малих років у них на ногах і на шиї окови, так що вони не можуть рушити з місця, і бачать лише те, що прямо перед очима, ніхто з них не може повернути голову через ці окови.

Люди звернені спиною до світла вогню, що горить далеко у вишині, а між вогнем і в'язнями проходить верхня дорога, огороджена невисокою стіною немов ширмою, за якою фокусники поміщають своїх помічників, коли поверх ширми показують ляльок.

– Це я собі уявляю.

– Так уяви ж собі і те, що за цією стіною інші люди несуть різноманітний посуд, тримаючи його так, що його видно поверх стіни; проносять вони і статуї, і всілякі зображення живих істот, зроблені з каменю і дерева. При цьому, як водиться, одні з тих, що несуть, розмовляють, інші мовчать.

– Дивний ти малюєш образ і дивних в'язнів!

– Подібних нам. Насамперед, хіба ти думаєш, що, перебуваючи у такому положенні, в'язні що-небудь бачать, чи своє або чуже, крім тіней предметів, що відкидаються на стіну печери?

– Як же їм бачити щось інше, якщо усе своє життя вони змушені тримати голову нерухомо?

– Далі. Якби в їхній темниці відлунювалося усе, що б не вимовив будь-який з тих, хто проходить мимо, думаєш, вони приписали б ці звуки чому-небудь іншому, а не минущій тіні?

– Клянуся Зевсом, я цього не думаю.

– Такі в'язні цілком і повністю приймали б за істину тіні предметів, що проносять повз них.

– Це цілком неминуче.

– Подивися ж на їхнє звільнення від оков нерозумності і зцілення від нього, інакше кажучи, якби це усе в них відбувалося, то з ними природним шляхом трапилося щось подібне.

Коли з кого-небудь із них знімуть окови, змусять його раптом підвестися, повернути шию, пройтися, глянути нагору – убік світла, йому буде болісно виконувати все це, він не в змозі буде дивитися при яскравому сяйві на ті речі, тінь від яких він бачив раніш. І як ти думаєш, що він скаже, коли йому почнуть говорити, що раніше він бачив дрібниці, а тепер, наблизившись до буття й звернувшись до більш справжнього, міг би мати правильний погляд?

– Обміркуй ще й от що: якби така людина знову спустилася в печеру і сіла на те ж саме місце, хіба не були б її очі охоплені темрявою через такий раптовий перехід від яскравого світла?

– Звісно.

– А якби йому знову довелося змагатися з іншими в'язнями, розбираючи значення бачених тіней? Поки його зір не притупиться і очі не звикнуть – а на це потрібен чималий час, – хіба не здавався б він кумедним? Про нього стали б говорити, що зі свого сходження він повернувся із зіпсованим зором, а отже, не слід навіть намагатися йти вгору» [292, с. 324–325].

Цей фрагмент показує, що люди, які знаходяться в Печері, відчужені від краси, адже перебувають в буденному бутті та мають буденний світогляд. Вихід за межі Печери, актуалізація в своєму житті краси світогляду та краси

відносин, приводить до буття філософів, яке, по суті, ототожнюється Платоном з вищою внутрішньою красою людського існування. Не можна не погодитися з думкою Н. Хамітова, який, аналізуючи вчення Платона, зазначає: «людина, що пізнала глибини себе, може прийти до розуміння виходу за межі світу речей, у якому вона ув'язнена як у Печері. Таким чином, пізнання і самопізнання є передумовами звільнення і просвітління. І якщо після смерті посередня людина одержує нове втілення, то шляхетний і мудрий іде в царство ідей» [413, с. 45].

Тому Платон вважає, що саме філософи повинні керувати державою, хоча є незрозумілими для звичайних пересічних людей. Адже, на думку Платона, для філософа характерною є «краса в собі, яка не має ніяких тутешніх визначень» [295, с. 95], він «живе істинним життям, і він люб'язний богові більше, ніж будь-який смертний» [295, с. 98–100]. А.Ф. Лосєв справедливо зазначає, що у платонівському вченні у філософа любов глибинно й органічно поєднується з мудрістю, а мудрість – з любов'ю, «від тіл та душ любов звертається до всього світу, у всій його цілісності. Тут вона, народжуючи прекрасні та величні промови, споглядає все величезне море краси» [215, с. 52]. Піднесення філософа «до світу вічних ідей наповнює смислом всі інші сторони платонівського вчення про людину – ідею андрогінізму, що виражає злиття чоловічого і жіночого в новій, більш високій якості, ідею

співвідношення людського і божественного начал у світі, ідею безсмертя індивідуальності» [413, с. 45].

Саме тому філософи здатні створити в суспільстві принципово нові соціальні зв'язки, які виводять їх співгромадян за межі буденності, наповнюють їх громадян вищим сенсом людського буття, а отже, фактично дарують йому красу відносин.

2.1.1.2. Френсіс Бекон: «краса, що примушує червоніти недоліки»

Ф. Бекон у роботі «Досвіди, чи настановлення моральні та політичні» показує неоднозначність краси в соціальному бутті людини. З одного боку, філософ критикує красу за відсутність доброчесності та духовності, з іншого боку, підкреслює, що є справжня краса, яка збільшує доброчесність та зменшує пороки. І приходить до висновку, що така краса існує в людському бутті.

Ф. Бекон, по суті, вводить красу в контекст особистісного і суспільного життя через поняття доброчесності. Саме доброчесність робить красу внутрішньою, вводить її у структуру не лише людських пристрастей, а й соціальних відносин. «Доброчесність подібна дорогоцінному камінню, – зазначає він, – яке краще за все виглядає в простій оправі; і дійсно, доброчесність краще за все виявляється в людині, яка не просто приємна…

а яка, скоріше, тримається гідно, ніж красива зовнішньо» [68, с. 447].

Отже, гідність – важлива риса доброчесності, а тому є й *елементом внутрішньої краси*. Тому зовнішня краса, або навіть краса душевна, є необхідною, але недостатньою умовою краси вчинків та відносин в соціальному бутті. Така краса повинна бути більш глибокою, *духовною*, наповненою гідністю, яка є органічною основою доброчесного життя, впевненості, любові до себе та до співгромадян.

Філософ зазначає, що зовнішньо красиві люди більше турбуються про манери, ніж про доброчесності. Зовнішня краса є глибинною спокусою, вона часто відчужує від морального самозаглиблення, без якого неможливе *дійсно* доброчесне соціальне життя. Красиві люди «майже не мають недоліків, але не мають піднесеності духу» [68, с. 447]. При цьому Ф. Бекон припускає можливість гармонійного поєднання зовнішньої та внутрішньої краси. Він підкреслює, що такі особистості, як імператор Август, Філіп Красивий Французький, Ісмаіл та інші, мали не лише піднесений дух, але й «були найкрасивішими людьми свого часу» [68, с. 447]. Таким чином, можна зробити висновок, що справжня краса у вченні Ф. Бекона є поєднанням зовнішньої та внутрішньої з *домінантою внутрішньої – цілісна краса*. Цікаво, що, роблячи акцент на значущості цілісної краси у суспільному житті, Ф. Бекон підкреслює, що «миловидність є вищою за яскравість, а краса та граціозність в рухах – вища за миловидність» [68, с. 447].

Таким чином, категорія граціозності у вченні Ф. Бекона є *способом поєднання зовнішнього та внутрішнього у красі*.

Така краса є надзвичайно важливою для суспільства, адже, по суті, формує достоїнство та відкритість особистості, які впливають на розвиток усього суспільства. Саме тому, на думку Ф. Бекона, «справжня краса примушує доброчесність сяяти, а пороки червоніти» [68, с. 447]. А отже, справжня краса як краса морально піднесена й глибинно цілісна здатна збільшувати міру добра в будь-якому соціумі.

2.1.1.3. Можливості проявлення краси у «трьох світах» і «двох натурах» Г. Сковороди

Цікаві можливості для осмислення краси відкриваються при зверненні до філософської спадщини основоположника української класичної філософії Григорія Сковороди. Актуальним тут для нас є вчення про три світи, що утворюють реальність (Людина або Мікрокосм, Всесвіт або Макрокосм, Символічний світ або Біблія). Це вчення корелює з теорією трьох вимірів людського буття, запропонованими в метаантропології (буденний, граничний та метаграничний виміри). Мікрокосм чи людина є корелят буденного буття, де краса проявляється лише як зовнішній або душевний феномен; макрокосм або Всесвіт корелює з граничним буттям, де краса можлива в артефактах культури та у просторі влади; символічний світ постає корелятом метаграничного буття, в якому долається *буквальність*

буття людини, події натякають на вищий сенс, стають його символами, а краса проявляється в любові, що робить трансцендентне екзистенціально близьким.

Г. Сковорода говорить про зовнішню та внутрішню натуру кожного з трьох світів. «Внутрішнім світом у людини є душа, зовнішнім – тіло. Внутрішнє начало Всесвіту – це Бог, зовнішнє – видимий світ. І, нарешті, внутрішнє в Біблії – її символічний зміст, зовнішнє ж – зміст буквальний» [413, с. 182]. Застосовуючи методологічний та світоглядний потенціал вчення Г. Сковороди в нашому дослідженні, можна співвіднести вчення про внутрішнє та зовнішнє з концептами зовнішньої та внутрішньої краси – краси вчинків та відносин. Душа, яка є внутрішньою натурою людини, спонукає робити красиві вчинки та створювати красу відносин. Ця внутрішня краса просвітлює красу тіла, яка без неї не є справжньою; внутрішньою красою Всесвіту є краса Бога, внутрішньою ж красою Біблії стає краса і глибина її символів, яка підносить над буденністю її буквальний текст, який не може відкрити свій духовний потенціал без символічного прочитання.

Саме наявність в людині внутрішньої природи – душі, яка наповнена внутрішньою красою, дає можливість Г. Сковороді заявити, що людина є безсмертна. Не випадково «безсмертя у філософії Г. Сковороди виражається в термінах «дійсне», «істинне». Безсмертя – це атрибут «дійсної Людини», життя якої наповнює сенсом тілесну оболонку-тінь» [413, с. 182].

Якщо припустити, що «дійсна Людина» *є присутністю Бога в людському бутті»* [413, с. 182], а наше тіло є лише примарою «дійсної Людини», то і краса тіла, краса поверхнева та зовнішня, по суті, стає примарною. І хоча сам мислитель безпосередньо не говорить про примарність зовнішньої краси, це випливає з духу його вчення, яке в даному контексті близьке до платонівського. Проте у Г. Сковороди ми не знайдемо абсолютного заперечення тілесного буття людини, а, відповідно, і його краси; в цьому плані його філософія є близькою і до філософії тотожності Ф.В.Й. Шеллінга. «Дійсна Людина», яка у вченні Г. Сковороди постає і як душа, і як *дух*, має багато тілесних проявів «у житті, що виходять назовні і так само легко ховаються в оригіналі, «наче гілки в зерні своєму» [413, с. 182]. Тому коли Г. Сковорода в ученні про три світи, що складають реальність, називає зовнішнє в них «тлінним», «видимим», а внутрішнє – «невидимим», «нетлінним», «світлим», то тілесна краса, по суті, постає хоча і тлінною, але важливою умовою проявлення внутрішньої краси в емпіричному світі, її матеріальним доповненням. З духу вчення Г. Сковороди витікає, що завданням внутрішньої, «нетлінної», «світлої» краси є не заперечення краси тілесної як «тлінної», а її духовне й душевне преображення та просвітлення.

Центральний концепт нашого дослідження «внутрішня краса» корелює із сковородинівським вченням про Серце «як місце зустрічі зовнішнього і внутрішнього, мікрокосму і макрокосму, символічного і реального»

[413, с. 183]. Серце для Г. Сковороди є «чисте зерно, що проростало і небеса, і землю», «корінь життя й оселя вогню і любові», «сама дійсна у людині Людина». Метафору «Серце» у Г. Сковороди можна інтерпретувати як внутрішню красу, адже воно розуміється як вічна цілісність персони, яка «розриває покрови смертності і вводить людину в безодню Божественного Буття, двері у трансцендентний світ, де панує вічне життя і вічна любов» [413, с. 183]. Усвідомлення того, що Серце – це пульсуючий центр, що поєднує душевність і тілесність людини, дозволяє нам за допомогою цієї метафори осягати й цілісну красу, в якій синтезується внутрішнє і зовнішнє.

Власне краса в соціальному бутті людини, краса *відносин з самим собою та суспільством*, у вченні Г. Сковороди, по суті, виражається метафорою і концептом «сродна праця». Відомий дослідник вітчизняної філософії В. Горський справедливо зазначає, що можна навіть говорити про особливий «принцип сродності». Це є «принцип відповідності тому вищому, розумному і справедливому началу, що визначає сенс людського буття», – пише автор [112, с. 95]. Ще одна дослідниця української філософії – А. Бичко справедливо зазначає, що для Г. Сковороди «головне джерело усіх бід людських «несродність» (невміння чи небажання творчого пошуку «сродної праці») [52, с. 251]. «Ори землю або носи зброю, – закликає Сковорода, – роби купецьку справу або художество твоє. Роби те, для чого народжений». З іншого боку, щасливий той, хто «з'єднав свою приватну справу із

загальною». Отже, «сродна праця» у Г. Сковороди співвідноситься з двома аспектами: з одного боку, це *сродність з самим собою*, з другого – *сродність з Іншим*, а через нього – з суспільством. Сродність з самим собою породжує красу відносин, і навпаки, сродність з Іншим впливає на красу внутрішнього світу особистості.

Дихотомія «сродність – несродність» у Г. Сковороди, по суті, корелює із дихотомією краси та потворності вчинків та відносин. Адже людина, яка реалізує себе в улюбленій справі, не лише робить красиві вчинки, а здатна створити красу відносин з оточуючими й дати собі та їм сенс і повноту буття. І навпаки: людина, яка не виконує своє призначення, здатна на потворні вчинки і стосунки з тим соціальним середовищем, в якому живе.

2.1.1.4. К. Маркс: невідворотність краси в соціальному бутті людини

Вище було показано, що у питанні про можливість краси в соціальному бутті людини К. Маркс та його ортодоксальні послідовники займають прогресистську позицію, яка полягає у визнанні об'єктивної необхідності і невідворотності утвердження краси в соціальному бутті людини, звісно, за умови врахування законів суспільного розвитку. Таким чином, краса в бутті соціуму як краса вчинків та відносин переноситься у гармонійне майбутнє.

Вихід у таке майбутнє здійснюється за допомогою суспільної практики, яка у вищих своїх формах постає *революційною практикою* – діяльністю з переходу від однієї суспільно-економічної формації до іншої.

З точки зору К. Маркса, суспільна практика є «матеріальна діяльність, від якої залежить будь-яка інша діяльність: розумова, політична, релігійна і т. д.» [239, с. 65]. При цьому відношення суспільної практики та суспільної свідомості, що її відображає, є достатньо суперечливими. Не можна не погодитися, що з одного боку, «практика в марксизмі виступає тим суспільним буттям, від якого залежить і яке відображає суспільна свідомість – у вигляді різних форм духовної і духовно-практичної діяльності» [413, с. 160]. З іншого боку, марксизм прагне подолати споглядальний та відображувальний характер попередньої філософії. Проте, долаючи його, сам, як філософія, приходить до неменшої споглядальності – духовна, в тому числі й філософська діяльність (що розуміється як якась «надбудова» над практичною діяльністю, що виступає «базисом») є лише відносно активною; вона покликана лише пізнавати зміни у матеріальному житті, підкоряючись їхньому тиску» [413, с. 160].

По суті, краса в соціальному бутті людини в контексті вчення К. Маркса пов’язана з практикою зміни суспільно-економічних формацій. Краса соціального буття постає як її можливість і первинне буття в первіснообщинній формації, революційна зміна

антагоністичних формацій (рабовласницької, феодальної, капіталістичної), а також її остаточне набуття в комуністичній суспільно-економічній формації з соціалізмом як її першою фазою.

Згідно з соціальною філософією К. Маркса, краса суспільних відносин у будь-якій суспільно-економічній формації, що передує комуністичній, є *відносною*, а їх потворність – *абсолютною*. Це зумовлює необхідність соціальної революції як процесу оновлення краси суспільних відносин. У контексті марксистського вчення це відбувається з необхідністю, адже в усіх суспільно-економічних формаціях, виключаючи комуністичну, «продуктивні сили, що складають спосіб виробництва, і виробничі відносини можуть перебувати у відносній гармонії, але рано чи пізно продуктивні сили змінюються, і між ними і старими виробничими відносинами з'являється невідповідність, яка наростає і перетворюється у суперечність. Розв'язанням такої суперечності стає соціальна революція» [413, с. 160].

Соціальна революція як перехід від однієї суспільно-економічної формації до іншої лише частково створює красу суспільних відносин. У людській історії після чергової соціальної революції знову і знову «з'являлося нове експлуататорське суспільство, в якому меншість користується результатами діяльності більшості» [413, с. 160].

Чи можливий такий рівень розвитку людської історії, в якому революція зможе породити *дійсну красу суспільних*

відносин? Марксизм відповідає позитивно. Адже «соціальна революція, що визріває в надрах капіталістичного суспільства, повинна, на думку Маркса, привести до подолання експлуататорського суспільства взагалі. Це. буде перехід від передісторії людства до дійсної історії. Цей перехід є вищим проявом соціальної практики, тотожністю суспільної свідомості і суспільного буття» [413, с. 160].

Історія розвитку французької філософії та заснованої на ній ідеології та соціальної практики показали проблемність і неоднозначність таких поглядів. В умовах радянського досвіду маємо не лише зняття і подолання, а й подеколи і посилення соціального відчуження. Адже ж, на думку К. Маркса, в комуністичній формації, навіть на перших етапах її існування, відчуження повинно бути подолане.

Чи можливо взагалі подолати відчуження як потворність в соціальному бутті людей? Чи можна називати потворністю саме відчуження? Ми відповімо на це питання трохи нижче, а зараз звернемося до вчень про красу в соціальному бутті людини в контексті слов'янської філософської думки.

2.1.1.5. М. Чернишевський: людина як міра краси

М. Чернишевський пояснює сприйняття краси і навіть її антропологічні особливості, виходячи із специфіки соціального життя та діяльності людини. Виходячи з того,

що життя селянина – важка фізична робота, це зумовлює формування такого ідеалу краси, як крупних тілесних форм, фізичної сили тощо. «Наслідком життя у достатку при великій роботі, яка не доходить. до виснаження сил, у молодого селянина чи сільської дівчини буде надзвичайно свіжий колір обличчя та рум'янець на всю щоку – перша умова краси за простонародними поняттями» [441, с. 11].

М. Чернишевський робить акцент на жіночій красі. Внаслідок сільської роботи у жінки з'являється рум'янець, тіло стає міцним та повним, руки і ноги великими та сильними. З одного боку, «працюючи багато, сільська красуня при ситому харчуванні буде доволі міцна.»[441, с. 11], – зазначає мислитель. Проте «робота не дасть розжиріти; якщо сільська красуня товста, це рід хворобливості, знак «рихлої» будови тіла, і народ вважає велику повноту недоліком» [441, с. 11]. Такі властивості говорять передусім про її фізичне здоров'я. Критерії краси тут повністю підпорядковані фізичній праці на свіжому повітрі.

Інше життя веде міська жінка, а тому і виглядає по-іншому. Якщо «у сільської красуні не може бути маленьких ручок та ніжок, тому що вона багато працює» [441, с. 11], то міська красуня зовсім інша. Бліда, худа, з маленькими ручками та ніжками, бо її нащадки «вже декілька поколінь жили і не працювали руками; при бездіяльності крові ллється в кінцівки мало; з кожним новим поколінням м'язи рук та ніг слабішають, кістки стають більш тонкими; необхідним наслідком усього цього повинні бути маленькі

ручки та ніжки – вони ознака такого життя, яке одне і здається життям для вищих класів суспільства – життя без фізичної роботи» [441, с. 10–11].

Для багатьох мешканців міського середовища тип блідої, томної, хворобливої краси є природнім. Відповідь на це М. Чернишевського є доволі суперечливою. З одного боку, він зазначає, що «…захоплення блідою, хворобливою красою – ознака штучно зіпсованого смаку» [441, с. 12], проте, з іншого боку, він усвідомлює, що саме міське життя дало можливість людині звернути увагу на красу як *вираз обличчя,* яка свідчить про роботу розуму та почуттів. «Всяка по-справжньому освічена людина, – пише М. Чернишевський, – відчуває, що справжнє життя – життя розуму та серця. Вона відкарбовується у виразі обличчя, про яке так мало говориться у народних піснях, отримує величезне значення в поняттях про красу, що панує серед освічених людей» [441, с. 12]. Саме тому «часто буває, що людина здається нам прекрасною тільки тому, що у неї чудові, виразні очі» [441, с. 12].

З методологічних позицій соціальної метаантропології можна зробити висновок, що М. Чернишевський, з одного боку, розглядає красу в буденному вимірі буття людини. З іншого боку, його міркування про красу в контексті «життя розуму та серця», по суті, указують на вихід в граничне, більше того, метаграничне буття, коли людина набуває справжню красу вчинків та відносин у соціальному бутті.

2.1.1.6. М. Гоголь: повнота краси

У своїх міркуваннях про суспільні виміри краси М. Гоголь використовує цікаву метафору «повна краса»; цю метафору він застосовує і по відношенню до людини, і по відношенню до спільноти, міста. У незакінченій повісті «Рим» він так описує повноту краси у жінки: «Це була краса повна, створена для того, щоб усіх осліпити! Тут не потрібно було мати якійсь особливий смак; тут усі смаки повинні були зійтися, усі повинні були повалитися ниць; і віруючий, і невіруючий впали б перед нею як перед несподіваною появою божества. Він бачив, як весь народ, скільки його там не було, задивився на неї, як жінки виказали невільний подив на своїх обличчях, змішаний з насолодою, і повторювали: «О, bella»! Як все, що не було, здавалось, перетворилося на художника і дивилося пильно лише на неї» [107, с. 216].

Метафору «повнота краси» М. Гоголь застосовує не лише до жінки, а й до міста, яке гармонійно вбудовується в навколишню природу. Ось як він описує красу Риму: «Чудові були ці німі пустинні Римські поля, усіяні залишками давніх храмів, що з невиразним спокоєм стелилися навкруги, полум'яніючи суцільним золотом від з'єднаних разом жовтих квітів, блищачи жаром роздутого вугілля від червоних листів дикого маку» [107, с. 206].

«Повнота краси» в соціальному бутті людини пов'язується М. Гоголем з відчуттям гідності, яка

споріднює особистість і народ з першоосновами їх буття. «Народ, в якому живе почуття власної гідності, – міркує М. Гоголь, – . носить у своїй природі прямі начала часів» [107, с. 212].

Описуючи буття італійського народу, коріння якого сягає глибини століть, М. Гоголь зазначає, що безліч суперечливих державно-правових та ідеологічних надбудов не змогли деформувати природну моральну красу цього народу, яка стала основою громадянського суспільства. «Сама безглуздість урядових постанов, – пише він, – ця незв'язна купа усяких законів, що виникли в усі часи, .між якими навіть є едикти часів давньої римської республіки, – все це не викорінило високого почуття справедливості в народі» [107, с. 212]. Цей народ чітко розділяє як красу, так і потворність у відносинах з владою – як світською, так і релігійною. «Він засуджує неправедного зазіхателя, освистує труну покійника та впрягається великодушно в колісницю, що везе тіло, яке є люб'язне народу. Самі вчинки духовенства, часто спокусливі, що створили б в інших місцях розпусту, майже не діють на нього: він уміє відділити релігію від лицемірних виконавців і не заразився холодною думкою невіри» [107, с. 212].

Отже, М. Гоголь виходить на проблему краси в соціальному бутті людини через поняття гідності і справедливості. Натомість людина і народ, які не мають гідності та моральних принципів, втрачають не лише повноту краси, а й саму красу – і зовнішню, і внутрішню,

що було переконливо показано М. Гоголем у «Мертвих душах».

2.1.1.7. Ф. Достоєвський: «краса врятує світ»

Аналізуючи глибинний сенс висловлювання Ф. Достоєвського «Краса врятує світ», необхідно зрозуміти, що мислитель намагається розгадати таїну краси, ставлячи проблему таїни людини. «Людина є таємниця. Її треба розгадати, і коли розгадуватимеш її все життя, то не кажи, що втратив час, я займаюся цією таємницею, тому що хочу бути людиною», – цими словами ще в юнацькі роки Ф. Достоєвський сформулював кредо свого життя. І він дійсно все життя намагався розгадати таємницю людини, її можливості і межі» [182, с. 189].

Осягаючи таїну людини, таїну її краси та потворності, Ф. Достоєвський живе поруч зі своїми героями. Більше того, він живе в них, проживає і переживає їхню долю як свою. Це прирікає його на муки. Адже усі його герої – «граничні особистості, тобто люди, які дійшли до своєї межі і знаходяться в граничному бутті» [182, с. 189].

Ф. Достоєвський не з чужих слів знав про граничні виміри буття людини, він сам пройшов крізь екзистенціальний «досвід кінця» – під час інсценування страти, як члена революційного гуртка петрашевців, а потім – на каторзі. Мислитель занурюється в безодню граничних переживань своїх героїв, витягає ці переживання на світло,

аналізує і знову занурюється в їхню безодню. «Головна тема мислителя – це зневірена людина, людина, яка готова на все, і яка відчужена від усього» [182, с. 189], в тому числі і від краси, але все ж таки здатна знову звернутися до неї. Це людина, яка втрачає відчуття і зовнішньої, і внутрішньої краси, проте поринаючи в безодню такої втрати, вона сповнюється тим відчаєм, який знову піднімає до нової надії та віри. Таким є один із найвідоміших героїв Ф. Достоєвського – Родіон Раскольніков, який під тиском жалості до себе втрачає межу між добром і злом, моральною красою та моральною потворністю, але потім приходить до розкаяння, що піднімає його над безоднею жалості до себе та моральної потворності.

Відсутність краси відносин в існуванні Раскольнікова, що відчужує його від світу, співзвучна зі станом відчаю ще одного героя Ф. Достоєвського – Мармеладова, який страждає від самотності та байдужості. «Чи розумієте ви, що відбувається, коли вже нікуди більше йти? Адже треба, щоб будь-якій людині можна було хоч куди-небудь піти.» [182, с. 189] – ці слова Мармеладова сповнюють глибинною тривогою за людину, яка втратила красу відносин з оточуючими.

Центральна проблема Ф. Достоєвського – це проблема свободи. Мислителя знов і знов хвилюють питання: «Що вище: свобода чи щастя? Що є первинним?» У романі «Брати Карамазови» мислитель розповідає легенду про Великого Інквізитора, «який хоче позбавити людство тягаря свободи і таким чином дати йому щастя. Він

готовий прийняти тягар свободи усіх на себе і боротися навіть із Богом, якщо Бог пропонує людині все ж таки свободу» [413, с. 189]. Тому Ф. Достоєвський відкидає шлях щастя без свободи і за її рахунок. Свобода первинна відносно щастя – ця думка Ф. Достоєвського згодом надихатиме багатьох екзистенціально і персоналістично налаштованих мислителів. Якщо свобода первинна щодо щастя, то добробут усіх не може бути побудований на несвободі будь-кого. Суспільство не може бути щасливим, якщо в основу його будови впала «сльоза хоча б однієї дитини», а отже, відсутня краса відносин.

У контексті вчення Ф. Достоєвського саме свобода є ключем до краси вчинків та відносин; тому без свободи немає справжнього щастя. При цьому з красою вчинків та відносин у Ф. Достоєвського корелює саме свобода, а не свавілля; останнє знов і знов породжує потворність в бутті його героїв.

Ставлення Ф. Достоєвського до світу персоналістичне. З цим пов’язане знамените протиставлення Істини і Христа. Кожна епоха має загальнозначимий образ Істини. Але Особистість вища за цей образ. Саме тому Ф. Достоєвський обирає Христа. Істина завжди носить особистісний характер. Безособові істини втрачають людське. Де ж шукати Христа та Істину? Чи є Христос і Істина в цьому світі? Так, вони у Красі. «Але це не стільки зовнішня Краса, скільки етична Краса, Краса вчинку» [182, с. 190].

Чи може в принципі зберегтися у граничному бутті, в яке занурені герої Ф. Достоєвського, краса відносин? Так, але вона не просто зберігається, а трансформується, проходячи болісні випробування; з позицій соціальної метаантропології можна вважати, що краса у світорозумінні Ф. Достоєвського очищає і виводить людину і суспільство за межі і буденного, і граничного буття, і спрямовує до метаграничного.

2.1.1.8. Л. Толстой: чоловіча і жіноча краса як війна та мир

Однією з основних проблем соціального буття людини у Л. Толстого є проблема добра і зла, яка, по суті, описує красу та потворність відносин і вчинків. Мислитель визначає добро як духовну діяльність, в якій людина стає значимою для себе та інших людей. Зло ж виникає від бажання опанувати матеріальний світ, підпорядкувати його собі [417, с. 190].

У своєму щоденнику від 10 вересня 1909 року Л. Толстой міркує над причинами добра та зла. «Злість походить від безсилля, сказав Руссо. Як це правильно! Сердиться той, хто хоче зробити те, що поза його владою, зустрічає перешкоду і сердиться. А все речовинне поза владою людини. Не знає перешкод людина тільки в діяльності духовній. Що хочу, те роблю. А якщо не подужаю, то злюся на себе (а до себе завжди більш

поблажливий, ніж до інших), та й сердитися не так боляче, а головне, не марно. Є тільки один вихід – у діяльності, що не зустрічає перешкод, це діяльність духовна – любов; це подібно до того, як тварина билася б у замкненому помешканні, тоді як є двері, але двері, що відчиняються на себе.» [364, с. 337]. Отже, добро як краса відносин, на думку Л. Толстого, проявляється в духовній діяльності, актуальним максимумом якої є любов.

Л. Толстой прагне показати красу та потворність відносин не лише між абстрактними людьми, а й між людьми конкретними, в тому числі *носіями статі*. Дійсно, «дуже важливою для Л. Толстого є проблема взаємодії чоловічого і жіночого начал. Мислитель незрівнянно більш еротичний у своїй творчості, ніж, скажімо, Ф. Достоєвський. Його герої не просто носії ідеї та символу, стать для яких теж є символічною. Вони мають реальність статі» [417, с. 191].

З одного боку, краса відносин між чоловіком і жінкою можлива лише у рівноправній рівновазі, гармонії цих двох начал. Для осмислення можливості такої рівноваги Л. Толстой хоче усвідомити сенс чоловічого і жіночого. Не можна не погодитися, що для нього «чоловіче – це війна, експансія; жіноче – мир, спокій, життєве задоволення». Відповідно чоловіча краса – це краса мужності і героїзму, яка найбільшою мірою виявляється в бою за свої ідеали та принципи, а жіноча краса – це краса душевності, любовного ставлення до всього сущого.

Кожна людина повинна об'єднати війну і мир у своїй душі, знайти місце і для чоловічої, і для жіночої внутрішньої краси – краси мужності і краси душевності. Ідеалом такого об'єднання для Л. Толстого є П'єр Безухов, «який входить у стихію війни, щоб знайти свої межі і, переживши їх, повернутися до миру у своїй душі, до любовного з'єднання з жіночістю своєї душі і зовнішньою жіночістю Наташі Ростової» [417, с. 191]. Внутрішня краса жінки, яка відчужена від внутрішньої краси чоловіка як мужності, може заснути, втрачаючи духовність, краса ж чоловічої войовничості і принциповості без доповнення жіночим умиротворенням може стати абсолютно руйнівною – і бездуховною, і бездушною. Не випадково «ідея рівноправності і глибокого взаємозв'язку чоловічого і жіночого пронизує весь роман «Війна і мир» [417, с. 191].

З іншого боку, Л. Толстой все ж залишається патріархальним мислителем. У своєму романі «Анна Карєніна» він не може допустити для жінки тієї свободи, що дана чоловіку. І Анна Карєніна нищить свою свободу і свій бунт, а також свою внутрішню і зовнішню красу під колесами потягу.

2.1.1.9. Л. Українка: краса як виклик буденності

В «Лісовій пісні» Лесі Українки ми зустрічаємо глибокі міркування щодо природи краси відносин між чоловіком та жінкою. Вони можуть створити сім'ю як

частину суспільства, яка буде гармонізувати *все* суспільство, але сім'я здатна стати для суспільства й елементом дисгармонії, який впливатиме на ціле.

Поетеса зображає Мавку та Лукаша як істот з принципово двох світів, двох вимірів буття – буденного і граничного. Мавка є жінкою з тонким почуттям краси навколишнього світу. Лукаш ставиться до світу прагматично, по-хазяйськи. Між ними – провалля, але все одно виникає закоханість, яка дає надію на вихід Мавки – з граничної самотності та Лукаша – зі стану буденної зачерствілості.

Але сили цієї закоханості недостатньо для побудови краси відносин, яка творить справжнє кохання. Лукаша тягне до більш зрозумілої та хазяйновитої Килини, зовнішня краса якої цілком пристосована для буденного буття, а душа не задає болючих питань. Відчуваючи екзистенціальну загрозу, яка іде від цієї жінки, її ворожість і душевну потворність по відношенню до себе, Мавка заявляє: «вона лукава, як видра» і на слова Лукаша «Ти її ніяк не знаєш», відповідає:

«М а в к а
Ні, знаю! Чула сміх її і голос.
Л у к а ш
Сього ще мало.
М а в к а
Ні, сього доволі.
Ся жінка хижа, наче рись» [371, с. 227].

Проти закоханості Мавки в Лукаша піднімається весь світ – і її, і його. Показовим є діалог Мавки з батьком, в якому проголошується неможливість поєднання цих двох світів, за якими стоять різні онтології:

«Л і с о в и к
Доню, доню,
як тяжко ти караєшся за зраду!.
М а в к а
(підводить голову)
Кого я зрадила?
Л і с о в и к
Саму себе» [371, с. 228].

Проте поетеса показує, що ця зрада самої себе насправді є *священною самопожертвою*, яка підносить Мавку на новий рівень існування, на якому вона знаходить нову красу відношення до Іншого і до самої себе. Адже «в серці знайшла я теє слово чарівне, що й озвірілих в люди повертає». Однак Лукаш не здатний повністю пройти шлях від буденного до граничного і метаграничного. Самотність Мавки стає ще більш глибокою, але в цій самотності проривається надія – вона дала душі Лукаша імпульс до вищого, до краси і музики сердечних переживань, нехай і ціною загибелі свого тіла. На сповнені муки слова Лукаша, що він її занапастив, вона відповідає:

«М а в к а
Ні, милий, ти душу дав мені, як гострий ніж
дає вербовій тихій гілці голос.
Л у к а ш

Я душу дав тобі? А тіло звабив!.
М а в к а
О, не журися за тіло!
Ясним вогнем засвітилось воно,
чистим, палючим, як добре вино,
вільними іскрами вгору злетіло» [371, с. 241].

2.1.2. Краса в соціальному бутті людини в сучасній філософській та художній культурі

2.1.2.1. М. Горький: «гарне завжди запалює бажання кращого»

М. Горький у «Казках про Італію» пропонує цікаві роздуми про жіночу красу в контексті життя суспільства. Він описує просту жінку, італійку Нунчу, яка є носієм і зовнішньої, і внутрішньої краси, а тому є гармонійним елементом того соціального середовища, де живе все своє життя. «Стоїть і – наче горить уся, веселими іскорками літають понад головами людей її жваві жарти, її сміх та пісні, яких вона знала тисячі» [113, с. 130].

Але вона взаємодіє з іншими не лише розмовами та жартами, а й вчинками. «Багато гарного зроблено було Нунчею, багато сил розбудила вона та влила в життя» [113, с. 130]. Все оточення Нунчі на її красиві вчинки відповідає так само, в результаті її оточує своєрідна «аура» красивих

відносин. І хоча письменник подає її як жінку достатньо «вільної поведінки», вона душевно запалює всіх, з ким зустрічається. «Люди загоралися біля неї, як вітрила на світанку, коли їх торкнеться перший промінь сонця, і це вірно: для багатьох Нунча була першим променем любові, багато хто вдячно мовчали про неї, бачачи, як вона йде вулицею поруч зі своїм візком, стрункa, такa самa як щогла, й голос її злітає на дахи будинків» [113, с. 129].

М. Горький так афористично осмислює цю властивість справжньої краси: «Гарне завжди запалює бажання кращого» [113, с. 130]. Дійсно, краса жінки примушує оточуючих долати свої межі, відкривати невідомі сторони власного Я. «Перед красивою жінкою, – пише М. Горький, – соромно бути непомітною людиною і завжди хочеться стрибнути вище за самого себе» [113, с. 130].

Гармонійна й цілісна краса, на відміну від зовнішньої та гламурної, завжди робить неможливе – їй об'єктивно віддають перевагу, нею пишаються співгромадяни, носій краси стає формальним чи неформальним лідером. Так, Нунча в очах інших – гідна та горда, завжди була першою. «Років десять сяяла Нунча зіркою, усіма визнана перша красуня, найкраща танцюристка кварталу» [113, с. 128].

Отже, справжня жіноча краса, за переконаннями М. Горького, актуалізує в людині та соціумі прояви добра, любові, прагнення до самовдосконалення, до краси вчинків та відносин. Проте письменник показує і глибинний трагізм буття красивої жінки в суспільстві, суперечність її

характеру і долі, наприклад, нарцисизм, який здатний спотворювати красу її відносин з іншими. Так, Нунча вступає у суперництво із власною дитиною – красунею Ніною. «Як мати – вона пишалася красою доньки, як жінка – Нунча не могла не заздрити юності» [113, с. 130]. Їй хочеться перемогти доньку у змаганні з бігу. Нунчі вдається це зробити, а потім вона танцює перед численними глядачами аж до розриву серця.

М. Горький прагне показати, що життя красивої жінки в суспільстві не може бути пересічним, воно з необхідністю породжує граничні ситуації та стани. Нижче ми спробуємо розгорнути цю думку. Осягнувши стереотипи та комплекси, які створюють ці граничні ситуації, що стають руйнівними для особистості, не даючи їй перейти від граничних ситуацій до граничного *буття* і розв'язати трагічні ситуації в бутті позамежному, метаграничному.

2.1.2.2. А. Камю: краса та свобода

Осягаючи природу краси в бутті людини і суспільства, А. Камю знову і знову доходить висновку, що в основі справжньої краси лежить свобода, а справжня свобода неможлива без краси. Будь-які справедливі суспільства і соціальні революції, які до них ведуть, руйнують красу, якщо в них щастя та єдність стають важливішими за свободу, а суспільне – за особистісне. Адже «тотальність – це не єдність; стан облоги, навіть

розгорнутий на весь світ, не означає примирення» [147, с. 305].

У тоталітарному суспільстві «природа й краса заперечуються в ім'я історії, а людина втрачає сили своїх страстей, сумнівів, радостей, творчої уяви – словом, усього, що становило її велич. Принципи, що обираються людьми, зрештою беруть гору над найблагороднішими їхніми прагненнями. У силу невпинних суперечок, сутичок, полемік, відлучень, чищень і переслідувань всесвітній Град свободи й братерства помалу поступається місцем тому єдиному у своєму роді всесвіту, чиїми вищими мірилами є історія й ефективність, – всесвіту судилищ» [147, с. 305].

Отже, тоталітарний соціум постає як торжество раціональності над красою, а справедливості – над свободою. Це призводить до нівелювання ролі такої вільної творчої діяльності в суспільному житті, як мистецтво. Митець, на думку А. Камю, стає лише рупором ідеології. У нього більше немає місії вільно творити красу, натомість красу може продукувати будь-яка людина, яка включена у революційну перебудову соціальної реальності. «Відповідно до революційних тлумачів «Феноменології духу», – пише А. Камю, – у суспільстві загального примирення не залишається місця для мистецтва. Краса буде переживатися, але не втілюватися в образах. Чисто раціональна дійсність, і тільки вона, задовольнить всі людські потреби. Критика формалізму й цінностей, що ведуть від дійсності, природно поширюється й на мистецтво. Мистецтво, на думку Маркса, не живе поза

часом, воно визначається своєю епохою й відбиває цінності правлячих класів. Тобто існує тільки одне революційне мистецтво, а саме те, що поставило себе на службу революції. А створюючи красу поза історією, мистецтво протиставило б себе єдино раціональному її зусиллю, спрямованому до перетворення самої історії в абсолютну красу. Російський швець, що усвідомив свою роль у революційному русі, стає справжнім творцем остаточної краси. Що в порівнянні з ними Рафаель, який творив лише скороминущу красу, котра до того ж стане незрозумілою для нової людини! [147, с. 305].

Ставлячи питання про можливість існування краси в суспільному бутті поза мистецтвом, А. Камю схильний відповідати на нього схвально, – краса повинна стати *способом взаємодії* людей. Проте така краса, по-перше, повинна бути вільною, а по-друге, вона не повинна заперечувати вільної діяльності митців – і сучасного, і минулого, які є її каталізаторами. Філософ формулює парадокс «Шекспіра і шевця», суть якого полягає в тому, що «режисери» тоталітарного соціуму постулюють більше значення для утвердження краси в суспільстві простого шевця з «революційною свідомістю», ніж Шекспіра; проте самі на глибинному рівні схильні звертатися до Шекспіра, підсвідомо відчуваючи його значущість для нормального існування соціуму.

Проте найтрагічнішим проявом тоталітарного соціуму для А. Камю є таке пригнічення творчих людей, коли вони задля виживання змушені нападати на «своє

мистецтво і свій розум», принижуючи власну гідність і, по суті, саму можливість актуалізації краси вчинків і відносин у суспільстві. «Маркс задається питанням, як грецька краса може ще залишатися прекрасною й для нас. І відповідає, що вона є відбитком наївного дитинства людства й що ми, дорослі, відпочиваємо від наших битв, згадуючи про це дитинство. Але яким чином можуть залишатися для нас прекрасними шедеври італійського Відродження, живопис Рембрандта, китайське мистецтво? Не важливо! Судилище над мистецтвом вступило у вирішальну фазу й триває тепер при соромливому пособництві самих художників й інтелектуалів, змушених обмовляти на своє мистецтво й свій розум. І справді, адже в цій сутичці між Шекспіром і шевцем, красу кляне аж ніяк не швець, а той, хто продовжує читати Шекспіра й зовсім не збирається шити чоботи; втім, у цьому занятті він ніколи б і не досяг успіху. Художники нашого часу схожі на дворян Росії XIX століття, які розкаялися; і тих й інших вибачає тільки їхня хвора совість» [147, с. 317], – пише А. Камю. І робить висновок: «Прості й необхідні форми смиренності зневажаються тут тими, хто хотів би відкласти до кінця часів і саму красу, а поки позбавити все людство того духовного хліба, який не зневажають вони самі» [147, с. 317].

На думку А. Камю, носії революційної свідомості та дії не можуть не відчувати потребу у красі, яку творить вільна особистість – і в мистецтві, і поза мистецтвом. «Революційний дух, породжений загальним запереченням, інстинктивно відчуває, що в мистецтві крім відмови є ще й

ствердження; що дія в ньому може бути врівноважена спогляданням, несправедливість – красою» [147, с. 319–320]. При цьому «в деяких випадках краса здатна сама по собі стати безжалісною несправедливістю» [147, с. 319–320], адже у суспільстві в усіх є рівні *можливості* у створенні краси і у бутті-у-красі, але *здібності* не є рівними.

А. Камю переконаний, що революційний бунт не може бути абсолютним, адже потворне не здатне домінувати у світі. Справжній революціонер окрім потворності світу бачить і його красу, він *заперечує* потворність і *розвиває* красу. В глибині свого єства він є митцем. Така «людина може дозволити собі ополчитися на загальну світову несправедливість і вимагати загальної справедливості, єдиним творцем якої стане вона сама. Але вона не вправі стверджувати, що все у світі потворне. Щоб творити красу, вона повинна заперечувати дійсність і у той же час захоплюватися деякими її сторонами» [147, с. 320].

Тому А. Камю переконаний, що справжнє мистецтво в широкому сенсі цього слова, мистецтво як професія і як життя «сперечається з дійсністю, але не уникає її» [147, с. 320]. Цікаво, що у світопереживанні А. Камю це стосується не лише емпіричного, а й трансцендентного світу. І тут він готовий дискутувати з Ф. Ніцше, вводячи метафору «жива трансцендентність», яка сповнена особливою красою, що наповнює життя і людини, і суспільства глибинним сенсом. «Ніцше міг відкидати будь-яку трансцендентність, моральну або божественну, говорячи, що вона рівнозначна наклепу на цей світ і на це життя, – пише він. – Але,

можливо, існує і якась жива трансцендентність, чия краса спонукує нас любити цей обмежений і смертний світ, віддавати йому перевагу по відношенню до будь-якого іншого» [147, с. 320].

Для А. Камю по-справжньому вільна людина є унікальною особистістю, а не лише соціальною й історично обумовленою істотою. Тому вона «не зводиться цілком до історії, саме цим виправдане її існування в царстві природи. Великий Пан для неї не вмер» [147, с. 335]. Вона спрямована не лише на утвердження «цінності загального для всіх достоїнства», вона бажає тієї «невразливої частини буття, що зветься красою» [147, с. 335]. Адже «бунтарі, що не бажають знати про природу й красу, присуджують себе до вигнання з історії, яку вони хотіли б зробити станом достоїнства праці й буття» [147, с. 335].

А. Камю переконаний, що соціальні реформатори та революціонери, усвідомлюючи або не усвідомлюючи це, реалізовували лише ті проекти краси, які були створені до них мислителями та митцями. Якби цих проектів не було, будь-яка революція була б суцільною руйнацією. «Всі великі реформатори прагнули втілити в історії те, що вже було створено у творах Шекспіра, Сервантеса, Мольєра й Толстого: світ, здатний угамувати свою спрагу до волі й достоїнства, невикорінну в кожному людському серці [147, с. 335»]. На цій основі природним є висновок мислителя: «Краса не робить революцій. Але приходить день, коли революції відчувають у ній потребу [147, с. 335».

Міркуючи над природою краси, свободи та боротьби з несправедливістю, А. Камю формулює одне з ключових питань свого філософського світорозуміння: «Чи можна без кінця відкидати несправедливість, не перестаючи при цьому захоплюватися природою людини й красою світу?» [147, с. 335]. І відповідає на нього позитивно. Поєднання боротьби з несправедливістю як потворністю світу та захоплення його красою породжує принципово нову мораль, яка очищує природу соціальних реформ та революцій і «може осяяти нам шлях до справді реалістичної революції» [147, с. 335].

При цьому філософ рішуче закликає у діалектиці боротьби та краси зробити акцент саме на красі. «Ставши на сторону краси, ми наближаємо той день відродження, коли цивілізація зробить суттю своїх турбот не формальні принципи й вироджені історичні цінності», – зазначає він, – а красу як «живу чесноту, що є загальною основою всесвіту й людини» [147, с. 335].

Тут надзвичайно важливо усвідомити, що А. Камю розуміє красу не просто як стан, або навіть гармонію, а як чесноту. Отже, він надає їй динамічно-морального значення, яке робить красу не лише каталізатором соціального буття людини, а й його першоосновою. Звідси закономірним стає резюме: «От чому краса навіть сьогодні, особливо сьогодні, не повинна служити ні одній партії, вона зобов'язана допомагати, на довгий або на короткий час, лише полегшенню болю та досягненню свободи людини» [147, с. 372]. Саме тоді урок, який людина і людство

виносить із краси, «буде уроком не егоїзму, а суворого братерства» [147, с. 373].

А тепер звернемося до вчення Еріха Фромма про біофілію та некрофілію, які є дуже плідними концептами для осмислення краси та потворності в соціальному бутті людини.

2.1.2.3. Біофільна та некрофільна орієнтації у вченні Е. Фромма як соціально-психологічні кореляти краси і потворності в бутті людини та суспільства

Вище ми вже зазначили, що Е. Фромм називає некрофілією у найширшому розумінні цього слова спрямованість на руйнацію, а не творення. Цьому поняттю, яке в сексопатології визначає збочення, він придає філософсько-екзистенціальний сенс. «Людина з некрофільною орієнтацією відчуває потяг до всього не-живого, до всього мертвого: до трупа, гниття, нечистот та бруду. Некрофільними є ті люди, які із задоволенням говорять про хвороби, поховання та смерть» [394, с. 31]. З точки зору Е. Фромма, некрофіли завжди відчужені від власних перспектив та дійсних перспектив свого суспільства. «Некрофіли живуть минулим і ніколи не живуть майбутнім» [394, с. 31]. Типовим представником особистості з некрофільною орієнтацією для Е. Фромма є Адольф Гітлер. Мислитель дає такий глибинний аналіз його внутрішнього світу: «Він був зачарований руйнуванням і

знаходив задоволення у запаху мертвого. Якщо в роки його успіху могло створитися враження, що він намагався знищити лише тих, кого вважав своїми ворогами, то останні дні «загибелі богів» показали, що він відчував глибоке задоволення при вигляді тотального й абсолютного *руйнування:* при знищенні німецького народу, людей свого оточення та самого себе» [394, с. 31].

Протилежним поняттю некрофілія є біофілія – це любов до життя, творення, розвиток. «Тенденція до збереження життя та боротьби проти смерті, – зазначає Е. Фромм, – є елементарною формою біофільної орієнтації й присутня будь-якій живій матерії. До тих пір, поки мова йде про тенденції зберігати життя й *боротися* проти смерті, вона являє собою лише один аспект прагнення до життя. Другий аспект, більш позитивний, полягає в тому, що жива субстанція має тенденцію до інтегрування та об'єднання; вона виявляє тенденцію об'єднуватися й зростати відносно структури. Об'єднання й спільне зростання характерне для всіх процесів життя, причому це має відношення не тільки до клітин, а також до мислення та почуттів» [394, с. 35].

Отже, за Е. Фроммом, соціальне буття може розвиватися як некрофільним шляхом – шляхом потворності, руйнування та деградації життя та відносин, так і біофільним – шляхом краси життя, вчинків та відносин. Перший сприятиме стагнації та руйнації будь-якого соціуму, другий – його розвитку.

Поняття «біофілія» та «некрофілія» Е. Фромма досить чітко корелюють з категоріями «краса» та

«потворність» в соціальному бутті людини. Важливо зазначити, що у Е. Фромма є багато й інших соціально-психологічних корелятів краси та потворності. Це контроверзи «плідна – неплідна орієнтація», «авторитаризм – гуманізм», «свобода – втеча від свободи», «бути – мати». Признаючи їх значущість для аналізу соціальних аспектів краси й потворності, слід констатувати, що серед цих контроверз саме контроверза «біофілія – некрофілія» є найбільш *екзистенціально гострою*, *межовою*, що й спонукає звернутися передусім до неї.

Контроверза «біофілія – некрофілія» в контексті нашого дослідження є важливими для осягнення контроверзи «краса – потворність», адже показує, що і краса, і потворність є результатом *глибинного екзистенціального вибору* і особистості, і суспільства. З іншого боку, категорії «краса» та «потворність» в контексті соціального буття людини не можуть бути замінені поняттями «некрофілія» та «біофілія», адже дають можливість вийти за межі психоаналізу та соціальної психології, наповнюючи дискурс про деструктивне та конструктивне в соціумі *екзистенціально-естетичним*, *аксіологічним* та *суспільно-моральним* змістом.

Тому краса як корелят біофілії і потворність як корелят некрофілії – це екзистенціально-естетичні та суспільно-моральні оцінки протилежних тенденцій соціуму – як зростання, потягу до майбутнього, радості від творчості, так і відсутності зростання, творчості, розвитку, спрямованості в минуле, небажання відчути майбутнє.

Розвиваючи ідеї Е. Фромма з позицій соціальної метаантропології, доцільно розгорнути діалектику біофілії та некрофілії (і, відповідно, краси та потворності) в буденному, граничному та метаграничному вимірах соціального буття людини.

Біофілія для людини буденного буття – це реалізація волі до самозбереження та продовження роду; при цьому творення культури, яка на думку носія буденного світогляду *відчужує від стихії життя*, стає, по суті, некрофільною. Це прояснює ідею багатьох представників психоаналізу про приховану ворожість «людини маси» до культури.

У граничному вимірі буття біофільна орієнтація як краса і вчинків, і *світогляду* простежується передусім в пізнанні та творчості, а непрофільна – у волі до влади, яка замкнена на собі, знаходить сенс в самій собі, в якій сила домінує над добром, а потворність соціального буття – над красою. Проте і пізнання, і творчість можуть наповнюватись некрофільним змістом і вести до потворності світогляду, вчинків та відносин, якщо несуть суспільству руйнівні та насильницькі ідеї; а воля до влади може бути біофільною, спрямовувати до краси та гармонії в суспільстві, якщо налаштована на розвиток культури, душевності та духовності в соціумі.

Таким чином, біофільна та некрофільна орієнтації, як орієнтації на красу та потворність в буденному та граничному бутті є доволі відносними; до краси-біофілії

постійно приєднується потворність-некрофілія – і *зсередини,* і *зовні*.

Лише в метаграничному вимірі буття людини та соціуму під впливом волі до любові, свободи і розуміння Іншого маємо подолання в них некрофільних тенденцій, а біофільність починає розвиватися на власній основі – цілісно, поєднуючи в собі *творчість культури* і *творення життя*, а тому постає як справжня краса вчинків та відносин у суспільстві. Саме в метаграничному бутті біофільна орієнтація як потяг до краси розвивається до свого абсолютного стану, того стану, в якому абсолютне не є повною завершеністю, а спрямуванням до цілісності гармонійних проявів соціального буття людини.

2.2. Краса як категорія філософського й культурологічного дискурсу

2.2.1. Краса як категорія етики, естетики, соціальної філософії, філософської антропології та філософії культури. Поглиблення методологічного підходу соціальної метаантропології

У найширшому сенсі красу можна розуміти як категорію, що виражає сприйняття й творення людиною гармонії власного буття і навколишнього світу. Краса містить у собі такі якості людини і навколишнього світу, як досконалість, виразність, завершеність. Краса людини – це вища гармонія внутрішнього і зовнішнього, духовного і душевного начал у людині та світі людини. З огляду на це, краса людини може бути усвідомлена як категорія не лише естетики і навіть етики, а й соціальної філософії та філософської антропології.

Краса людини як фундаментальна категорія естетики та етики виявляється насамперед у дійсному творі мистецтва. Критерієм дійсності твору мистецтва можна вважати катарсис – очищення й гармонізацію автора і сприймаючого через переживання можливості розв'язання трагічної колізії. Для сучасної людини сприйняття краси як

єдності естетичного та етичного можливе насамперед через архетипове почуття полегшення і радості, коли герої з'єднуються після розлучення та випробувань на межі життя і смерті (наприклад, Одисей і Пенелопа).

Як ми вже побачили вище, з цих позицій можна критикувати точку зору, відповідно до якої краса людини та суспільства є щось лише зовнішнє, тілесне, а прекрасне – внутрішнє. Краса людини теж може бути внутрішньою, причому це передусім краса моральна – краса вчинків і відносин. З іншого боку, внутрішній характер категорії «прекрасне» часто натякає на зовнішнє – прагматичність, функціональність, зручність у світі людини («прекрасний будинок», «прекрасна машина», «прекрасна навичка»).

Етику можна визначити як науку про внутрішню красу, про те, що їй сприяє і перешкоджає. Але зазвичай краса розуміється як естетична категорія, що лежить за межами добра і зла. Краса багатьом людям уявляється байдужою до моралі, ми говоримо про красу як доброї, так і злої людини. Однак чи існує краса тільки в зовнішніх і байдужих до моралі формах? Чи випадково в нашій мові знову і знову лунають фрази: «Ця людина зробила некрасиво» чи навпаки: «Красивий вчинок», «Красиві відносини»? Імовірно, ми повинні прийняти можливість і дійсність етичних вимірів краси.

Проте ми повинні говорити про красу і як філософсько-антропологічну, культурологічну й соціально-філософську категорію; ця категорія поєднує в собі різноманітні виміри буття людини, які охоплюють

відповідно тілесні, духовні, душевні та екзистенціально-комунікативні модуси буття людини. Відповідно краса як категорія соціального буття людини може бути поділена на зовнішню (тілесну) та внутрішню – моральну й соціальну, *суспільно-моральну*. Виходячи з того, що суспільно-моральний вимір людського буття виявляється у вчинках та відносинах, красу, яка проявляється в цьому вимірі, можна назвати красою вчинків та відносин.

Отже, краса в особистісному й соціальному бутті людини – це передусім краса вчинків та відносин. Можна припустити, що краса вчинків та відносин є предметом і етики, і філософської антропології, і філософії культури, і соціальної філософії, тут перетинаються поля досліджень цих наук.

В результаті можна зробити висновок, що будь-яке філософське дослідження краси у буде мати в собі етичну й культурологічну складову, натомість етичний аналіз внутрішньої краси як краси вчинків та відносин з необхідністю включає в себе розвідки інших філософських наук, в тому числі культурології.

Наше дослідження є міждисциплінарним. Важливо усвідомити, що воно містить *естетичну складову,* а також складову *філософії мистецтва* – адже, як ми побачили вище, внутрішня краса осягалася не тільки у наукових працях, а й у творах мистецтва, досягаючи свого вищого осмислення у *філософському мистецтві*.

Як ми побачили вище, дослідження краси в особистісному й соціальному бутті людини з необхідністю

передбачає звернення до філософської антропології, яка може дати вагомі методологічні та теоретико-світоглядні ключі. Так, з позиції філософської антропології ми можемо зробити припущення, що внутрішня краса окрім краси вчинків та відносин є ще й *красою світогляду* – його цілісністю, завершеністю й, одночасно, відкритістю. Очевидно, що як красиві, так і потворні вчинки та відносини можуть бути спричинені красивим або *потворним світоглядом* – несамостійним, некритичним, нетворчим чи таким, в якому немає гармонії та цілісності, світоглядом бунтарським, але шизофренічно роздрібненим та дисгармонійним.

Тому філософський та культурологічний аналіз внутрішньої краси з неминучістю передбачає розгляд її на рівні світогляду, вчинків та відносин – із застосуванням категоріальних та методологічних напрацювань естетики, філософії мистецтва, етики та філософської антропології.

У першому розділі роботи ми довели, що специфіка дослідження зумовлює необхідність звернення передусім до екзистенціального і персоналістичного підходів та їх розвитку в методології метаантропології, яка постає одним з елементів сучасного філософсько-антропологічного та етичного знання; була обґрунтована доцільність використання методології метаантропології як теорії буденного, граничного та метаграничного буття людини і в царині соціальної взаємодії. В результаті цього був запропонований концепт *соціальної метаантропології* як теорії буденного, граничного, метаграничного буття не

лише людини, а й суспільства, що, на нашу думку, розширює методологічні обрії не лише сучасної соціальної філософії, а й філософської антропології та філософії культури.

Проведений історико-філософський аналіз краси та її корелятів в соціальному бутті людини дозволяє підтвердити гіпотезу, яка виникає в методологічних та світоглядних координатах метаантропології та соціальної метаантропології: в буденному та граничному бутті людини краса в її особистісних та соціальних вимірах дійсно є відносною і лише в метаграничному бутті набуває цілісності і повноти. При цьому підтверджується і припущення про те, що адекватний образ і концепт краси в особистісному та соціальному бутті людини можливий лише в діалектичному поєднанні її різноманітних виявів – від буденного до метаграничного.

Аналіз краси в бутті людини та її корелятів в європейській філософії та мистецтві дозволяє почасти підтвердити ще декілька припущень, зроблених в контексті метаантропології та соціальної метаантропології. В буденному бутті людини внутрішня краса деформована суєтністю та монотонністю, вона однобічна та передбачувана – і на рівні світогляду, і на рівні вчинку, і на рівні відносин. У граничному бутті цілеспрямованість владної людини, з одного боку, може перекреслювати красу своєю жорстокістю й однозначністю, з іншого боку, краса пізнаючої та творчої людини може бути відстороненою та бездушною, а отже – недостатньою та неповноцінною. В

метаграничному бутті цілісність чоловіка та жінки підсилює красу і світогляду, і вчинку, і відносин. Більше того, краса людини стає цілісністю її буття та світогляду.

Враховуючи те, що адекватний образ і концепт краси в особистісному та соціальному бутті людини може бути створений лише в діалектичному поєднанні її різноманітних виявів, іншими словами, що специфічні вияви краси існують і в буденному, і в граничному, і в метаграничному бутті, наведені вище гіпотези можна розгорнути таким чином: у буденному бутті людини краса значною мірою збігається з доцільністю, а тому робиться акцент на зовнішній красі: красивою в цьому вимірі буття є та людина, яка тілесно і морально служить самозбереженню й продовженню роду. У граничному бутті людини маємо своєрідну красу зовнішності і вчинків владної людини, яка може бути як деструктивною і вести до граничної самотності, так і сприяти розвиткові суспільства, а також особливу *красу інтелігентності* творчої людини. У метаграничному бутті краса людини поєднується з любов'ю і толерантністю, це гармонія зовнішності і внутрішнього світу людини, що творить не лише артефакти культури, а й саме буття.

2.2.2. Краса і доброта відношення до світу

Враховуючи те, що соціально-філософський аналіз як зовнішньої, так і внутрішньої краси включає в себе і

етичну складову, доцільно поставити питання: Чи є відмінність краси і доброти у вчинках та відносинах? Іншими словами, чи можна ототожнити поняття «внутрішня краса» та «доброта»?

На перший погляд здається, що це одне і те саме – хто по-доброму ставиться до світу, той ставиться до нього і красиво. Однак при більш глибокому усвідомленні проблеми стає ясно, що добре ставлення не завжди буває по-справжньому красивим. Часом воно занадто пасивне, а іноді зайво активне. Обидві крайнощі деформують доброту відносин зі світом, щирі прояви добра стають некрасивими. І це змушує людину опустити руки і заявити, що у світі править зло, а доброта ніколи не буде оцінена. Як не сумно, найчастіше ці слова говорять близьким людям. І роблять це в стані гострої жалості до себе, яка руйнує і красу, і добро.

У результаті виникає питання про *красу доброго відношення до світу.* Добре відношення до світу повинне бути красивим – збалансованим, гармонійним і ненав'язливим. Краса доброго відношення до світу – це мудрість, що звільняє від зайвих слів і вчинків. Лише тоді добре *відношення до світу* викликає до життя *добре відношення світу*; і зрештою з'являються взаємно *добрі відносини зі світом.* Доброта стає взаємною лише завдяки красі відносин. З іншого боку, красиве відношення до світу повинне бути добрим – тоді краса буде не просто холодною лаконічною гармонією, а живим і теплим потоком, що звільняє від самотності; саме ця краса і здатна врятувати світ. Можливо, вища мудрість полягає у набутті *доброти*

краси, що піднімає красу над зарозумілістю і гординею, і *красі доброти*, що робить добро сильним і ясним, відкриваючи шлях від хаосу жалості до космосу любові.

Виходячи з того, що естетичні виміри краси є самоочевидними, констатуємо менш очевидні – етичні, філософсько-антропологічні, культурологічні й соціально-філософські, пов'язані з осягненням внутрішньої краси як краси світогляду, вчинків та відносин, які зумовлюють такі фундаментальні екзистенціали людського буття, як свобода, дружба, любов й відповідні форми цілісності людини та соціального світу.

Отже, фундаментальними виявами внутрішньої краси є краса світогляду, краса вчинків та краса відносин, які, відповідно, відображають цілісність пізнання та мислення, цілісність свободи та цілісність любові. Ці виміри постають одночасно і екзистенціальними, і соціальними; саме вони й складають осереддя предмету нашого дослідження. Надалі ми будемо досліджувати їх з конкретною метою осягнення можливостей гармонізації особистісного і суспільного життя. Але чи не є ці виміри та їх кореляти, які ми тільки що окреслили, абстрактними та утопічними?

Хотілося б відповісти на це питання негативно, аргументуючи тим, що будь-які суспільні ідеали можуть здатися і абстрактними, і утопічними, але частка істини в цьому питанні є. Тому надалі ми спробуємо пошукати більш конкретні філософські й культурологічні категорії, які б

дозволили осмислити можливість реалізації цих вимірів у практиці як особистісного, так і суспільного життя.

Для цього нам слід спочатку усвідомити, що навіть зовнішня краса людини є обумовленою не лише природно, і не лише екзистенціально, а й соціокультурно, проаналізувати діалектичний зв'язок зовнішньої та внутрішньої краси, прояснити стереотипи та архетипи як зовнішньої, так і внутрішньої краси, а також осягнути, що у особистісному й суспільному житті може бути назване протилежністю краси – потворністю.

2.2.3. Зовнішня краса людини, її природна, екзистенціальна й соціокультурна обумовленість. Діалектичний зв'язок зовнішньої та внутрішньої краси

Для європейської філософії характерними є натуралістична, екзистенціалістська та персоналістична парадигми усвідомлення зовнішньої краси.

Як ми побачили вище, сенс натуралістичної парадигми зводиться до того, що краса є внутрішня властивість явищ природи, вона тотожна доцільності. Цей підхід, характерний для французьких матеріалістів кінця XVIII століття, достатньо послідовно формулюється радянським палеонтологом та письменником І. Єфремовим, який пише: «Краса – це найвищий ступінь доцільності, ступінь гармонійної відповідності і співвідношення суперечливих елементів у будь-якому пристрої, у будь-якій

речі, будь-якому організмі. Наприклад, великі очі і притому широко розставлені, не надто опуклі і не надто впалі. Чим більше око, тим краще зір. Чим ширше розставлені очі, тим більше стереоскопічність зору, глибина планів. Красиві рівні, щільно посаджені зуби, вигнуті правильною дугою, – така зубна дуга відрізняється найбільшою механічною міцністю при розгризанні твердої рослинної їжі чи сирого м'яса. Красиві довгі вії краще захищають очі. Нам здаються вони гарними, якщо вигнуті догори, – відчуття вірне, тому що відігнуті нагору кінчики не дають віям злипатися чи змерзатися. Прямий ніс – прямий хід для вдихуваного повітря. Для нас, європейців, північних людей, характерні високе перенісся і високе піднебіння – повітря проходить у горло по крутій дузі і краще обігрівається.» [134, с. 97].

Концепція І. Єфремова дає фізично-прагматичне розуміння краси, лише частково враховуючи екзистенціальний та соціальний світ людини і його вплив на тілесність. Хоча, з іншого боку, у Єфремова ми можемо зустріти багато образів героїв, які роблять красиві вчинки і прагнуть створити красиві відносини; гармонійне суспільство майбутнього, яке він змальовує у романі «Туманність Андромеди», по суті, є суспільством краси вчинків та відносин.

З позицій екзистенціалістської та персоналістичної парадигм зовнішня краса завжди так чи інакше пов'язана із внутрішньою. Стоячи на цих позиціях, сучасна українська дослідниця Л. Газнюк справедливо зазначає, що «.тіло і дух, який в ньому живе, можуть і повинні складати єдине ціле.

Адже, насамперед, враження про людину складається в першу чергу за її зовнішнім проявом, за візуальними рисами людина вбачає дещо, що, як нам здається, складає характер, ціннісні установки, певне духовне начало, яке керує людиною в житті. Мабуть, щось подібне мала на увазі А. Ахматова, говорячи про відповідальність людини за власну зовнішність» [83, с. 59].

Проте іноді зустрічаємо парадокс: зовнішність одна, характер і особистість – інші. Так було з Сократом, який на перший погляд здавався некрасивим, – маленький зріст, коротка шия, великий рот, витріщені очі. Більше того, «один відомий фізіогноміст, який вперше побачив Сократа, прочитав на його обличчі знаки чуттєвої та порочної натури. Коли він висловив цю думку, то співрозмовники стали сміятися з нього. Сократ заступився за фізіогноміста, визнаючи, що в нього дійсно дуже сильно розвинуте чуттєве начало, але він його приборкав.» [117, с. 111].

Коли Сократ починав філософувати, його сприймали по-іншому, – відкривалося духовне начало, і його зовнішність перетворювалась. Під час філософування об'єднувалися духовне та душевне в особистості Сократа, і оточуючі сприймали мислителя найкрасивішим в його цілісності. Не ставимо за мету канонізувати Сократа – він є достатньо суперечливою постаттю. Використовуючи термінологію, розроблену в першому розділі нашого дослідження, можна сказати, що Сократ в красі своїх вчинків та відносин виявляв як цілісність, так і цілеспрямованість, в якій домінуючим є владний елемент.

Сократ інколи був *занадто цілеспрямованим* у діалогах з афінянами, заплутуючи їх в суперечностях, жорстко пробуджуючи, «наче овід». З іншого боку, він демонстрував цілісність особистості і, відповідно, відносин і вчинків, коли допомагав змінити свій світогляд та буття, актуалізував здатність до філософування, внутрішнього звільнення.

2.2.4. Культурні стереотипи та архетипи зовнішньої та внутрішньої краси людини

На сприйняття та оцінку як зовнішньої, так і внутрішньої краси великий вплив мають культурні стереотипи. Два з них є досить поширені в сучасному буденному світогляді і в тих формах масової культури, яка його відображає та маніпулює ним. Це стереотип про те, що будь-яка зовнішньо красива людина є нерозумною, а також стереотип про її неминучий егоїзм. По суті, дані стереотипи відображають уявлення про те, що зовнішня та внутрішня краса абсолютно суперечать одна одній. Згідно з ними, внутрішньо красивою в більшості випадків може бути зовнішньо неприваблива людина, а красива людина часто-густо проявляє потворність у стосунках та вчинках.

Проаналізуємо дані стереотипи.

Перший з них можна сформулювати наступним чином: «Красива людина – нерозумна і поверхнева». Цю думку ми часто зустрічаємо і в буденних розмовах, і в

художній літературі, і в засобах мас-медіа. Але чи це дійсно так? Невже кожна красива людина є такою, чи все-таки є виключення з правила? І як пояснити феномен Клеопатри, Нефертіті, Аспасії? Цей стереотип дійсно може відображати буття красивої людини, яка знаходиться в буденному бутті з його волями до самозбереження та продовження роду. Це спрямовує її на екстраверсовану, зовнішню реалізацію. В зв'язку з цим, така людина не здатна заглянути в глибини свого Я, пізнати себе, її внутрішній світ є неглибоким, вона не розвиває внутрішню красу. Але чи тільки представником буденного світогляду та буденного буття може бути красива людина? Вона цілком здатна виходити на рівень граничного та метаграничного буття. Згадаємо слова Ф. Бекона про те, що багато зовнішньо красивих людей залишили помітний слід в історії: «Август Цезар, Тіт Веспасіан, Філіп Красивий Французький, Едуард IV Англійський, Алківіад Афінський, Ісмїл, шах персидський, – усі вони мали піднесений та величний дух» [68, с. 447].

Чому ж стереотип про нерозумність красивої людини є таким стійким? Може вся логіка життя красивої людини провокує турбуватися «скоріше про манери, ніж про чесноти?» [68, с. 447]. Доля істини в таких міркуваннях є. Красива людина, оточена увагою навколишнього середовища з дитинства, може бути нарцисичною, що призводить до поверхневості, до життя на буденному та «естетичному» (С. К'єркегор) вимірах буття. Однак детермінованість власною тілесністю та соціальним середовищем, яке її оцінює, не може бути абсолютною.

Особистість завжди здатна проявити екзистенціальне й моральне зусилля, виходячи за межі буденного нарцисизму, який провокує красива зовнішність.

Другий стереотип можна сформулювати так: «Красива людина завжди егоїстична». Даний стереотип розповсюджений в християнській культурі, адже відношення до зовнішньої краси в цій культурі є доволі суперечливим. З одного боку, визнається божественна зовнішня краса вічно юних янголів, з іншого, тіло спокушає людину і заважає розвиватися душі. Тому в християнській культурі (особливо в її католицькому та православному модусах) зовнішня краса – диявольська спокуса та випробування. Це призводить до того, що на певному етапі розвитку європейської художньої культури, в романтизмі, стверджується світоглядна установка про те, що зовнішня краса взагалі не від Бога, а від диявола. Цю точку зору ми зустрічаємо у багатьох романтиків та неоромантиків, – від Р.Ч. Мет'юріна до Б. Стокера.

Цей стереотип має під собою глибинні підстави, адже для багатьох краса – це екзистенціальні випробування. Щоб реалізувати й підтвердити свою красу, підтримувати її, людина прагне до багатства, слави, влади. А на цьому шляху, зазвичай, втрачає внутрішню красу. Людина, яка наділена зовнішньою красою, проходить випробування на мудрість та «мужність бути», і багато хто цього не витримує. Краса як виклик буденності притягує морально потворних людей та некрасиві ситуації; це може породжувати егоїзм красивої людини у відповідь – як

своєрідний захист. Звідси зрозумілим є архетиповий мотив багатьох міфологій, згідно з яким краса притягує нещастя (сирени, Єлена Троянська тощо).

У тоталітарному суспільстві стереотип про егоїзм красивої людини може бути породжений свідомим та підсвідомим бажанням влади контролювати поведінку особистості, адже красива людина – це виклик усьому буденному та монотонному, вона є носієм свободи. В радянську добу людина була гвинтиком великого механізму в побудові комуністичного суспільства. Цінувалося все усереднене та звичайне, культивувалося відсторонення від сексуальності та статі. Таке відсторонення веде за собою відсторонення від краси, адже красива людина думає про свої егоїстичні інтереси, а не про інтереси суспільства.

Окрім стереотипів про красу існують ще й архетипи краси, які на відміну від стереотипів ми могли б назвати вічними, інваріантними уявленнями про красу, які закладені в основу людської природи. Архетипи краси можна вважати одним із проявів *архетипів людського буття,* які є «онтологічними основами, на яких базуються ключові прояви людського буття, їх сприйняття та переживання, що забезпечує єдність людського роду» [376, с. 49]. Не можна не погодитися з тим, що «принципова різниця архетипу та стереотипу в тому, що стереотипи народжуються та помирають разом з епохою, а архетипи здатні до відродження» [376, с. 49]. В контексті підходів соціальної метаантропології, ми можемо припустити, що стереотипи, є

феноменом буденного буття людини та суспільства, а архетипи – граничного та метаграничного.

Спробуємо виділити два фундаментальних архетипи краси, які, на нашу думку, є спільними, принаймні, для західної культури. Це 1)архетип віри в красу та 2) архетип цілісності краси.

Архетип віри в красу в контексті християнської культури може бути проінтерпретований висловом з Святого письма: «І останні стануть першими». Тому цей архетип можна було б ще назвати «архетипом воскресіння краси». У християнській художній культурі є багато казкових сюжетів, які виражають його. Так, наприклад, Г.Х. Андерсен в казці «Гидке каченя» описав буття самотньої некрасивої істоти, яка завдяки своїй вірі та внутрішній красі – красі вчинків та відносин – долає образи та відчай. Дисгармонійне пташеня перетворюється на лебедя. Читач так глибоко співчуває герою цієї казки, тому що він заслуговує зовнішню красу не тільки стражданнями й приниженнями, а й своєю вірою та вчинками – він щиро сподівається на красу і тягнеться до неї. В основу казки «Попелюшка» теж покладений архетип віри в красу або архетип воскресіння краси, де душевно красива дівчина завдяки своєму працелюбству, доброті та вірі відкриває світу свою зовнішню красу.

Ці архетипові сюжети доводять, що внутрішньо красива людина здатна набути й зовнішню красу, до чого свідомо і позасвідомо прагне людство. Міфи та казки відображують це спрямування, яке означає, що на

глибинному рівні кожна людина вірить в красу, адже вона є обіцянням щастя, повноти життя і любові, саме тому й здатна «врятувати світ». Але для цього краса повинна бути і зовнішньою, і внутрішньою, цілісною.

Архетип віри в красу натякає на те, що краса будь-якої людини і суспільства є *унікальною*. Коли людина втрачає віру в унікальність своєї особистісної краси та краси свого суспільства, країни, вона втрачає віру в можливість подолання відчуження й самотності, а отже, втрачає сенс життя. Це породжує глибинний відчай – той екзистенціальний стан, в якому може відбуватися самознищення і особистості, і комунікації між особистостями. Але якщо в глибині відчаю не втрачається присутність духу, то народжується нова надія й нова віра; особистість набуває і унікальну красу, і унікальну любов – як до іншої особистості, так і до спільноти.

І тут ми заглиблюємося в другий архетип переживання краси і буття в красі – архетип цілісності краси, який, по суті, є розвитком архетипу віри в красу. Архетип цілісності краси співзвучний з античним поняттям «калокагатія», «яке виражає гармонію морально-етичного та естетичного вимірів людського буття» [376 с. 162]. Даний архетип показує, що на глибинному рівні люди прагнуть до поєднання зовнішньої та внутрішньої краси. Вказані вище архетипові казкові сюжети ілюструють не лише архетип віри в красу, але архетип її цілісності – адже в них герої набувають гідність прекрасного на зовнішньому та внутрішньому рівні. І тут архетип цілісності краси

принципово протистоїть проаналізованим вище стереотипам, які розривають зовнішню та внутрішню красу. Можна зробити припущення, що на поверхневому рівні індивідуальної та суспільної свідомості ми маємо стереотипи про красу, на глибинному ж рівні, з яким корелюють граничне та метаграничне буття і, відповідно, особистісний та філософський типи світогляду, ми з'єднуємося з архетипами краси.

Важливо зазначити, що розглянуті архетипи краси є саме архетипами *буття*, а не просто архетипами колективного позасвідомого, які концептуалізував К. Юнг, – вони проявляються не лише на рівні переживання і поведінки, а й на рівнях *світогляду* та *світовідношення* – цінностей, вчинків та відносин. Тут ми осягаємо ще один вимір внутрішньої краси – *красу цінностей*, яка значною мірою зумовлює красу вчинків та відносин, зумовлює так само, як світогляд зумовлює світовідношення. Таке теоретичне усвідомлення має великий практичний сенс, наприклад, в педагогічній сфері – для того, щоб сформувати гармонійну особистість, здатну на красиві вчинки та відносини в суспільстві, ми повинні актуалізувати її світогляд з красивими, гармонійними цінностями.

Якими можуть бути дані цінності? Як формувати їх? Як наповнити екзистенціальною значущістю та діяльно-практичним змістом? Тобто, як поєднати цінності з вчинками та відносинами в процесі становлення особистості?

Для того, щоб відповісти на всі ці запитання, треба більш докладно зрозуміти, що є протилежністю краси в і в особистісному, і в соціальному бутті людини.

2.3. Потворність особистісного і соціального буття людини: відчуження

2.3.1. Проблема критеріїв потворності особистісного і соціального буття людини

Вище ми осягнули, що красі в соціальному бутті людини протистоїть потворність. Отже, ми говоримо не лише про естетичну потворність і, навіть, не лише про моральну потворність, а про *соціальну потворність*. Соціальна потворність – це потворність як світогляду – потворність цінностей, так і світовідношення – вчинків та відносин.

Але що є критеріями потворності в соціальному бутті людини? Проблема не проста, адже з позицій різних вимірів людського буття, різних світоглядних орієнтацій, ідеологічних позицій, зумовлених різними суспільними інтересами, ми можемо говорити про різні образи соціально-потворного. Так, з позицій «лівої» ідеології лібералізм є соціально потворним, так само він може бути потворним з позицій «правої» ідеології. Зрозуміло, в «центристській» ідеології будуть називати суспільною потворністю принципово інше.

Але чи існують об'єктивні, загальні критерії потворності в соціальному бутті, які виходять за межі будь-яких ідеологічних і світоглядних установок? Спробуємо відповісти на це запитання схвально. Об'єктивними й загальними критеріями суспільної потворності можуть бути названі совість і сором, які в тій чи іншій мірі дані кожній людині, незалежно від її інтересів, орієнтацій та переконань. Проте і совість, і сором зазвичай прийнято вважати *суб'єктивними* станами. Чи можуть суб'єктивні стани виступити об'єктивним критеріями потворності в соціальному бутті людини? Так, якщо ми усвідомимо, що совість і сором є не лише суб'єктивними, а й *екзистенціальними* станами, які змінюють і цінності, і вчинки, і відносини.

Совість – це моральна категорія й екзистенціал, що позначає стан страждання, незручності і дискомфорту при відстороненні від відповідальності перед собою, іншою людиною чи суспільством. Цей стан породжується як внутрішніми причинами, так і зовнішніми обставинами.

Пробудження совісті означає глибинне невдоволення собою. У чому тоді відмінність совісті від досади? Совість відмінна від досади тим, що викликається не *втраченою можливістю*, а порушенням суспільно-моральної заборони, зрадою собі чи спільноті. Тому досада є, скоріше, суб'єктивно-екзистенціальний стан, тоді як совість є стан комунікативно-екзистенціальний, суспільно-екзистенціальний, такий, що веде до глибинних змін в особистості та суспільстві.

Чи є совість, як реакція на соціально потворне, різновидом страху? Ні, стан совісті на відміну від страху не припускає очікування зовнішнього покарання, це потенційне й актуальне *внутрішнє* покарання. Хоча при цьому внутрішнє покарання може парадоксально мати зовнішню природу. Це прекрасно показав Е. Фромм, який розділяє совість на авторитарну і гуманістичну. Авторитарна совість – це «голос зовнішнього авторитету», авторитету батьків, держави, будь-якої значимої особистості. Вона може бути ототожнена з фрейдівським поняттям «Над-Я». І тільки гуманістична совість, згідно з Е. Фроммом, це наш «власний голос, не залежний від зовнішніх санкцій і заохочень» [397, с. 153].

Розвиваючи ідеї Е. Фромма, гуманістичну совість ще можна назвати *особистісною совістю.* Доцільно виділити три її різновиди. Це: 1) «совість-тривога», 2) «совість-обвинувачення», 3) «совість-заспокоєння». У першому випадку стан совісті утримує людину від зради собі й спільноті, а отже, тих руйнівних вчинків, які можуть бути деструктивними для особистості та суспільства. У другому випадку совість карає за них, викликаючи *каяття*. Совість-заспокоєння названа в буденній мові «*чиста совість*», дуже відносний стан, що виникає після каяття; її відносність особливо гостро переживається в християнській культурі.

Виникає одне закономірне питання: у чому відмінність совісті від сорому? Порівнюючи совість у всіх її проявах і сором, можна припустити, що сором – реакція на вчинки і відносини, які *суспільство* визначає як морально

потворні, а тому накладає на них заборону, тоді як совість – це реакція на вчинки і відносини, що особистість *сама* оцінює як морально потворні. Нам соромно, коли заборону порушуємо не тільки ми, а й оточуючі, совість же відгукується тільки на власні вчинки й відносини.

Ми частіше говоримо «мені соромно за тебе», вираз мені совісно за тебе» є менш органічним. У стані сорому сучасна людина переживає порушення суспільних заборон, табу, які нав'язані ззовні, часом морально архаїчних настільки, що вони часто-густо описують суто естетичні явища. Наприклад, нас закликають соромитися певного одягу, тієї чи іншої естетики взаємодії з протилежною статтю.

Заклики до сорому в сучасному світі часто виникають при порушенні заборон, що йдуть з минулого. Але для людей, юність яких припала на *це минуле*, такі заборони складають основу їхньої суспільної моралі. Тому новому поколінню варто розуміти екзистенціальні причини закликів до сорому, що звучать від попереднього покоління. Повага їхніх моральних почуттів і принципів – основа краси відносин з ними. Разом з тим, старшому поколінню не можна морально консервуватися в соціальних заборонах та стереотипах своєї юності. Життя тече і змінюється, і без відчуття своєрідності нової епохи людина приречена на нескінченне бурчання щодо потворності вчинків і відносин молоді, а тому її чекає самотність. З іншого боку, завжди варто відчувати, які моральні заборони стали просто смішними, а які виходять із глибин людської природи і не

підвладні часу. Наприклад, заборона суспільної моралі на зраду другу чи коханій людині буде існувати, поки існує людство, адже це об'єктивно потворні вчинки, які викликають докори совісті, переживання провини й сорому у будь-якої нормальної людини.

Соціально потворними вчинками та відносинами, що протистоять їх красі, ми могли б назвати негацію архетипових загальнолюдських моральних та суспільних цінностей: зраду (собі, близькій людині, спільноті), агресію, фанатизм, ксенофобію, неадекватну помсту, яка на суспільно-політичному рівні проявляється в феномені тероризму і багато іншого. Що ж складає основу різноманітних проявів соціальної потворності? В контексті дослідження цілком закономірно припустити, що першоосновою потворності в соціальному бутті людини є відчуження.

2.3.2. Феномен відчуження в європейській філософії та культурі: критичний аналіз в координатах соціальної метаантропології

Дослідження феномену відчуження людини та суспільства в найбільш розгорнутому вигляді зустрічаємо в роботах К. Маркса та Е. Фромма. Тому аналіз відчуження як першооснови соціальної потворності в сучасній культурі ми розпочнемо з критичного аналізу вчень цих мислителів.

У праці «Економічно-філософські рукописи 1844 року» К. Маркс ставить проблему саме соціального відчуження і виокремлює наступні його вияви: відчуження людини від продукту праці; відчуження людини від процесу праці; відчуження людини від її сутності як духовної життєдіяльності; відчуження людини від природи; відчуження людини від роду; відчуження людини від людини.

Проаналізуємо ці вияви і в результаті спробуємо прояснити, який з них є найбільш яскравим проявом соціальної потворності.

Аналізуючи відчуження людини від продукту своєї праці, К. Маркс пише: «Предмет, вироблений працею, її продукт, протистоїть праці як якась *стороння істота*. Продукт праці є праця, закріплена в якомусь предметі. *опредмечування праці*. Опредмечування *виступає як втрата предмета* і *закабалення предметом*, освоєння предмета – як *відчуження, як само відчуження»* [240, с. 560–561].

Механізм відчуження людини від процесу праці, за К. Марксом, полягає в тому, що праця є лише «засіб для задоволення інших потреб. Відчуження від праці ясно позначається в тому, що як тільки припиняється фізичний або інший примус до праці, від праці тікають, як від чуми» [240, с. 563]. Процес праці, за Марксом, стає джерелом глибоких страждань: «Зовнішня праця, в процесі якої людина себе відчужує, є принесення себе у жертву, самокатування» [240, с. 114].

Відчуження людини від процесу праці відчужує її від природи, адже процес праці може з'єднувати або, навпаки, відсторонювати від неї. Людина, відчужена від процесу праці, все більше перетворює природу лише на засіб досягнення своїх цілей, бажань та пристрастей. У результаті для людини зникає *краса природи* і *краса відносин з природою*, вона «втрачає для людини свою цілісність, виступаючи сукупністю речей, які потрібно обробити» [413, с. 162]. Це з необхідністю приводить до занепаду як особистості, так і суспільства, адже «фізичне і духовне життя людини нерозривно пов'язані з природою» [413, с. 565].

Відчуження людини від природи поєднується з відчуженням людини від роду, яке К. Маркс розуміє і як відчуження від суспільства, і як відчуження від родової сутності. Остання, в свою чергу, є, «на думку Маркса, «єдністю природного і духовно-діяльного начал у людині» [413, с. 162]. Для означення цієї проблеми К. Маркс використовує концепт «чужа сутність»: «Родова сутність людини – як природа, так і її духовний родовий набуток – перетворюється на чужу для нього сутність» [413, с. 567]. Таке надзвичайне *спотворення* людської сутності змішує її із природою тварини. «Людина почуває себе вільно діючою тільки при виконанні своїх тваринних функцій, – пише К. Маркс, – під час їжі, коли п'є, під час статевих відносин, у кращому випадку, перебуваючи в себе дома, прикрашаючи себе і т. д., – а в своїх людських функціях вона почуває себе лише твариною. Те, що властиве тварині, стає властивим

людині, а людське перетворюється на те, що властиве тварині» [413, с. 564].

Ще одним виявом відчуження для К. Маркса є відчуження людини від своєї сутності як *духовної життєдіяльності*. Воно полягає в тому, що відбувається відсторонення особистості від свого призначення як творця. В результаті людина «перетворює. свою *сутність* лише як засіб для підтримки свого *існування»* [240, с. 566], що не може не призводити до відчуження у суспільних відносинах – відчуження людини від людини.

Говорячи про відчуження людини від людини, не можна не погодитися, «що цей аспект відчуження завершує, за Марксом, попередні і є їхнім закономірним результатом» [413, с. 163]. «Безпосереднім наслідком того, що людина відчужена від продукту своєї праці, від своєї життєдіяльності, від своєї родової сутності, є відчуження людини від людини» [240, с. 567].

Отже, за К. Марксом відчуження є зло й потворність, які треба подолати. Проте яка з форм відчуження є причиною й основою інших? Цілком можна погодитися з Н. Хамітовим, що «для Маркса такою основою є передусім відчуження людини від продукту праці, зумовлене приватною власністю на засоби виробництва. Звідси витікає закономірний висновок: ліквідація приватної власності на засоби виробництва повинна відкрити шлях до подолання всіх аспектів відчуження людини» [413, с. 163]. Можна погодитися і з тим, що «практика побудови суспільства з ліквідованою приватною власністю показала

неправомірність такого припущення. Відчуження людини не тільки не зникло, а й зросло» [413, с. 163]. Після цього автор ставить закономірне питання: «Чи не є відчуження людини від духовної життєдіяльності центральною ланкою в ланцюзі відчуження?» [413, с. 163], залишаючи його відкритим.

Це питання є дуже важливим, адже тут ми виходимо на можливість знайти інваріантну причину і соціального відчуження, і соціальної потворності, яка охоплює, висловлюючись мовою К. Маркса та його послідовників, і «антагоністичні», і «неантагоністичні» суспільно-економічні формації». Спробуємо відповісти на нього. В координатах соціальної метаантропології, заявленої на початку нашого дослідження в якості авторської методології дослідження краси та потворності в соціальному бутті людини, можна зробити висновок, що передусім відчуження людини від духовної життєдіяльності породжує інші форми відчуження, адже духовна життєдіяльність або творчість є фундаментальною основою природи людини.

Лише подолавши даний вияв відчуження, можна вийти на реальне подолання потворності в соціальному бутті людини. Інша справа, що перемога над відчуженням від духовної життєдіяльності повинна стосуватися також і *душевної* життєдіяльності, а творчість слід розуміти не лише як породження об’єктів культури чи суспільних структур, а й вчинків і відносин між людьми в суспільстві, які відбуваються за законами краси.

Отже, з позицій соціальної метаантропології, можна зробити висновок, що лише гармонійне поєднання духовної та душевної життєдіяльності може подолати різноманітні прояви відчуження як першооснову потворності в соціальному бутті людини. Якщо виходити з того, що відчуження людини від духовної життєдіяльності відбувається в буденному бутті людини, а в граничному бутті при його подоланні маємо наростання відчуження від душевної життєдіяльності, то лише в метаграничному бутті людини, де можливе з'єднання духовної й душевної творчості, відбувається дійсне подолання ключових компонентів відчуження.

Теорію відчуження ми зустрічаємо і в Еріха Фромма. Її аналіз показує, ця теорія укорінена у вченні про соціальне відчуження у молодого Маркса, однак є й суттєві відмінності. Досліджуючи вияви відчуження та можливості його подолання, Е. Фромм робить акцент на особистості, для нього «джерело відчуження – не лише в соціальних умовах*, а й у самій особистості»* [413, с. 163]. При цьому він на відміну від таких персоналістів, як М. Бердяєв та М. Мун'є залишається матеріалістом. Тому закономірним видається висновок, згідно з яким «теорію відчуження у Е. Фромма можна вважати персоналістично орієнтованим марксизмом» [413, с. 163].

Е. Фромм пояснює відчуження людини тим, що вона «перейшла межу природи – хоча вона при цьому ніколи її не залишає: вона – частина природи, але все ж таки, колись відірвавшись від неї, вже не може до неї повернутися; якби

вона, вигнана колись із раю – стану початкової єдності з природою, – спробувала туди повернутися, їй би стали на перешкоді херувими з вогненними мечами» [395, с. 114].

На відміну від К. Маркса, Е. Фромм вважає, що людину приводять до соціального відчуження не суспільно-економічні, а екзистенціальні, точніше, *суспільно-екзистенціальні* причини. Це «усвідомлення себе як окремої сутності, усвідомлення обмеженості свого життєвого шляху, усвідомлення того, що вона не від своєї волі народилася і проти своєї волі помре, що вона помре раніш за тих, кого любить, або вони помруть раніше за неї.» [395, с. 114]. Саме тому категорія «відчуження» у Е. Фромма корелює з екзистенціалом «самотність». «Людина будь-якої епохи і будь-якої культури, – пише він, – стикається з одним і тим же питанням: як подолати самотність, як досягти єднання.» [395, с. 115].

На думку Е. Фромма, звільнитися від відчуження і самотності можливо тільки в любові. Адже «любов допомагає людині подолати почуття самотності і відчуження і водночас дає змогу їй залишатися самою собою, зберегти свою цілісність. Парадокс любові в тому, що дві істоти складають одне ціле і все ж залишаються двома істотами» [395, с. 114].

Любов до однієї людини обов'язково повинна перерости в любов до всього сущого, до Всесвіту. «Якщо я кажу комусь: «Я тебе люблю», то це справді так, якщо я можу цим сказати: «В тобі я люблю всіх; люблячи тебе, я люблю весь світ, в тобі я люблю і самого себе» [395, с. 134].

У ХХ ст. низка мислителів виходить на проблему відчуження як протилежності краси в суспільному бутті на ґрунті протиставлення відкритості та замкненості людського буття, яка породжується егоїзмом та втратою сенсу існування.

Так, П. Тейяр де Шарден актуалізує проблематику відчуження на основі аналізу глибинної відмінності індивідуальності і особистості. Бути особистістю – означає бути здатним до спілкування і взаємодії, а не до відстороненості й агресії, які породжують різноманітні вияви егоїзму. «Егоїзм, індивідуальний чи расовий, – говорить П. Тейяр де Шарден, – надихається образом індивіда, який піднімається вгору відповідно до принципів життя, розвиваючи власний, унікальний і неперевершений зміст. Єдина помилка, що від початку веде його неправильним шляхом, полягає в змішуванні індивідуальності й особистості. Прагнучи якнайбільше відокремитись від інших елементів, він індивідуалізується, але, індивідуалізуючись, він падає. і хоче затягти світ назад, до множинності, до матерії. Насправді, він зменшується і губиться. Щоб бути повністю самими собою, нам потрібно йти у зворотному напрямі – в напрямі конвергенції з усім іншим, до іншого. Вершина нас самих, вінець нашої оригінальності — не наша індивідуальність, а наша особистість.» [358, с. 207].

Дотичним до цих міркувань є протиставлення М. Бубером особистісного відношення «Я – Ти» індивідуалістично-егоїстичному «Я – Воно [60, с. 15], яке

постає екзистенціальною та соціально-психологічною основою відчуження як фундаменту соціальної потворності. Подолання відчуження можливе лише через «вихід із замкненого в собі буття людини в безмежну відкритість особистісного спілкування» [413, с. 231].

В. Франкл розмірковує про «екзистенціальну фрустрацію» [386, с. 32] сучасної людини, яка, по суті, породжує й індивідуальний, і груповий егоїзм як замкненість буття людини й соціальної групи, і обґрунтовує можливість теорії та практики «логотерапії» – терапії сенсом.

Розвиваючи вказані ідеї в координатах соціальної метаантропології, можна зробити висновок, що відчуження як актуальний максимум потворності в особистісному та соціальному бутті людини постає феноменом і буденності, і граничного буття – двох виявів замкненості людського буття, які народжуються передусім волею до самозбереження й продовження роду та волею до влади. Можливість подолання відчуження виникає на шляху виходу в метаграничне буття, яке характеризується фундаментальною особистісною відкритістю при збереженні ідентичності та своєрідності. Ця відкритість зумовлюється волею до свободи, любові й толерантності. В метаграничному бутті людина наповнює життя сенсом, створеним в результаті власного творчого зусилля, і саме на цій основі приходить до зрілого спілкування з Іншим та актуалізує суспільство, в якому є місце для краси і відносин, і вчинків.

2.3.3. Відкрите і приховане відчуження в сучасній культурі

2.3.3.1. Епідемія шоу як симптом неістинності та потворності відносин

У сучасній культурі ми зустрічаємо дві фундаментальні форми відчуження, що протистоять красі в соціальному бутті людини: експлуатацію та маніпуляцію. В більшості випадків вони переплітаються і переходять одна в одну. Проте ми повинні і розділити ті сфери, які виражають поняття «експлуатація» та «маніпуляція». Під експлуатацією можна розуміти системне й *відкрите* використання іншої людини, під маніпуляцією – *приховане* використання, яке подеколи буває не менш системним. (У контексті дослідження ми використовуємо поняття «маніпуляція» в вузькому сенсі – як непрямий вплив на людину, вплив зазвичай на позасвідомому рівні. Зрозуміло, якщо ж брати це поняття в широкому сенсі, то експлуатація стає лише формою маніпуляції).

Яскравим прикладом маніпуляції є політична й економічна реклама. Але така реклама в чистому вигляді вже не сприймається споживачем, більше того, вона викликає відторгнення. Щоб мати можливість впливати через рекламу на глибинні структури свідомості та

позасвідомого людини, рекламу «причіпляють» до різноманітних сегментів масової культури, дуже часто – до телевізійних шоу. В демократичному суспільстві такі шоу стають особливо розповсюдженими, адже заповнюють «екзистенціальний вакуум» мільйонів споживачів.

Шоу як комерційне розважальне видовище – це домінанта форми над змістом, неістинного над справжнім, віртуальних відносин над справжніми. Телевізійні шоу пропонують позбавитися від самотності, яку породило ринкове суспільство з його індивідуалізмом та прагненням до успіху будь-якою ціною, але це позбавлення є ілюзорним і неістинним. На сьогоднішній день в західному світі й у пострадянських суспільствах, які увійшли в його ціннісний простір, маємо складну демографічну ситуацію: родини стають маленькими, народжується по одній-дві дитини. Людині не вистачає тієї душевності, яку колись давали великі сім'ї, де було по вісім-десять дітей і декілька генерацій. Для пострадянської людини шоу несуть ще й відчуття єдності та соборності, які раніше давали комсомольські та партійні збори, демонстрації, свята, що об'єднували і позбавляли від відчуження.

Тому, дивлячись шоу, людина свідомо чи позасвідомо прагне компенсувати недолік екзистенціальної єдності та соборності. Телевізійні шоу не просто провокують синдром підглядування за іншими долями, іншими характерами й поведінкою. Учасники шоу стають для самотньої людини віртуальними рідними – сестрами, братами, коханими. Якщо ж у глядача є близькі люди, тобто

його самотність є лише *внутрішньою*, то занурення у світ телевізійних шоу відчужує від них – зближення глядача та учасників шоу, створення віртуальних соціальних зв'язків з ними, в більшості випадків відсторонює від реального соціального середовища. При цьому «близькі» стосунки глядача та учасника шоу насправді є відчуженими – один любить, інший дозволяє себе любити, один на п'єдесталі, інший внизу, один в славі – інший без неї.

Отже, споживання телевізійних шоу є не просто витратою часу, воно може бути духовно і душевно небезпечним. Розважальні шоу-програми відволікають людину від духовного самовдосконалення та самозаглиблення, що відчужує її від самої себе, прив'язуючи до віртуальних, «зроблених» героїв, наповнених емоційними стероїдами. Замість роботи над собою – пізнання та творчості – людина споживає готовий продукт, картинки шоу спокушають сприймати життя як безкінечну розвагу. Це розбещує людину – націлює на насолоду, яку можна отримати без праці та зусиль, в результаті в реальному світі вона стає ще більш самотньою. Це призводить до спотворення вчинків і відносин і з близькими людьми і, взагалі, зі світом.

Людина, що дивиться телевізійні шоу, зазвичай ототожнює себе з головними героями, які є успішними та знаменитими. Переможці шоу стають для глядачів кумирами, зірки перетворюються на богів. Вживаючись в їх долю, більшість глядачів в результаті *екзистенціального*

переносу розслабляється і розчиняється в ній, не намагаючись створити свій власний життєвий проект.

Це робить хронічних глядачів шоу хронічними маргіналами. Закономірним результатом цього стає ресентимент – заздрість та ревнощі до більш успішної реалізації інших людей. В коло цих людей потрапляють і телезірки, виникає ненависть і навіть презирство до тих, кого раніше любили до нестями і сприймали як кумирів. Такий ресентимент стає каталізатором ще більшої потворності в житті людей і цілих соціальних груп, а тому гальмує розвиток всього суспільства, деформує красу відносин в ньому.

Шоу нав'язує стереотипи щодо насолоди, їх організатори наполягають на тому, що сенс життя – в задоволенні своїх матеріальних потреб та радості від ситого й заможного існування. В багатьох телевізійних шоу важливим є еротичний, навіть сексуальний елемент. Сучасна українська дослідниця Л. Газнюк зазначає: «призвичаюють очі до зовнішнього споглядання вигляду і рухів оголеного тіла, що є проривом в еротичну зону, яка є чи не найважливішою в переживаннях екзистенціалів соматичного буття, зокрема переживання насолоди, задоволення» [83, с. 329].

Значною частиною багатомільйонної аудиторії глядачів шоу є молодь. З кожним новим випуском телевізійних шоу вона все більше приймає в індивідуальне і колективне позасвідоме стереотип про те, що «життя повинно бути красивим, як у шоу», що гламурність є

нормою існування. І коли молоді люди зустрічаються з реальним життям, яке вимагає праці, пізнання, творчості і волі до конструктивного спілкування, вони розчаровуються і глибинно страждають від того, що не можуть отримати «красиве життя» просто так, легко, як у героїв шоу.

Негативно впливають шоу навіть на творчих людей – замість роботи в майстернях та за письмовими столами, вони починають «піаритися» на шоу-програмах. Магія слави через посередництво шоу настільки поглинає деяких творців, що вони відмовляються від творчості, обираючи шоу, які забирають їх час. Спочатку вони беруть участь в ньому, а потім нарцисично споглядають його. Чим гучніше їх вихід, тим більше насолоди вони отримають і тим менше прагнуть до креації та самозаглиблення. Це призводить до подальшого наростання відчуження між інтелектуалами країни та її народом, руйнує можливість справжньої солідарності між ним.

2.3.3.2. Відчуження та солідарність

У контексті дослідження відчуження в сучасному світі, доцільно б було співвіднести поняття «відчуження» та «солідарність». На перший погляд здається, що солідарність є протилежністю відчуження. Проте при більш глибокому міркуванні виявляється, що солідарність може бути корелятом відчуження і, відповідно, соціальною потворністю. Як таке є можливим?

Солідарність є об'єднанням людей, які націлені на досягнення спільної мети у боротьбі зі спільним ворогом. Тому в процесі солідарності одна соціальна група з необхідністю протистоїть іншій. Таке протистояння і зумовлює усвідомлення солідарності як вияву не лише єднання, а й відчуження.

Прикладом солідарності, яка веде не лише до єднання, а й до відчуження і соціальної потворності, є солідарність в умовах революційних змін, яка на основі граничного ресентименту породжує насильство та жорстокість, руйнуючи красу відносин в суспільстві заради «високої мети». Тут важливо усвідомити, що революційна солідарність рідко буває стихійною, в більшості випадків вона організується і модерується лідерами, для яких вона є вигідною. Зазвичай це люди граничного буття, яких рухає воля до влади. Вони організують солідарність людей буденного буття з буденною свідомістю і буденним світоглядом, і маніпулюють ними, ховаючи свої наміри за красивими словами та популістичними гаслами.

Псевдокраса відносин таких лідерів та «солідарних» мас протистоїть *реальній красі відносин* лідера і солідарної соціальної групи, який вийшов з глибин такої соціальної групи й є її органічним елементом.

Солідарності, в якій краса вчинків та відносин може бути відносною, протистоїть соборність, в якій краса і вчинків, і відносин стає всеохоплюючою. Солідарність, на відміну від соборності, є основою таких відносин людей, що об'єднуються в горі та відчаї, виступаючи проти ворога чи

ворогів; соборність – це екзистенціально-психологічний стан єднання з іншими людьми, який переживається в спільній творчій справі, а не боротьбі. Саме тому будь-яка солідарність має сенс лише тоді, коли веде до соборності, інакше вона породжує все більше соціальну потворність і соціальне відчуження, що наростає. Інша справа, що в сучасному соціальному бутті людини соборність породжується лише з солідарності. Процес руху від солідарності до соборності є набуттям реальної краси відносин в суспільстві, і він може бути осмислений як соціальне партнерство.

Ми звернемося до цього концепту пізніше, а зараз розглянемо ту ілюзорну форму краси, яка в сучасній культурі називається гламурністю.

2.4. Краса людини, відчужена від цілісності: феномен гламурності

2.4.1. Проблема гламурності. Естетична гламурність

Українське суспільство все більше відходить від соціоцентризму і налаштовується на людиноцентризм. Людина перестає бути гвинтиком тоталітарного механізму, стає суб'єктом демократичного суспільства з дійсністю свободи і можливістю творчості.

Оскільки в радянському суспільстві людина оцінювалася передусім як суб'єкт побудови комунізму (а глибинно – як *об'єкт* такої побудови), проблеми краси, особливо статевої, не вважалися важливими – більшість радянських громадян повинні були виглядати однаково аскетичними та позастатевими, – їх метою було формування нового суспільства, що вимагало сублімації всіх сил та енергій. Як і в будь-якому тоталітарному суспільстві, вважалося, що людина не повинна бути «естетично розбещеною», адже це негативно впливає на її моральні та вольові якості. Акцентування уваги на красі людини заборонялось, бо це заважало націленості на ідеальне суспільство.

Це призводило до невротичного напруження, адже проблеми краси та статі були актуальними в тоталітарному суспільстві лише в певних, *заданих владою контекстах*. Вільне публічне міркування про ці проблеми заборонялось. Але така заборона з необхідністю призводить до компенсації того, що забороняється. Незрілою формою компенсації заборони краси стає специфічна гламурність тоталітарного суспільства, яка мала *табуйований та маргінальний характер*, але була *хронічною*. Звідси безкінечна війна з «джазменами», «стилягами», «хіпі» тощо. З іншого боку, в будь-якому тоталітарному суспільстві є іманентна йому офіційна гламурність – передусім ідеологічна, але це може бути й *естетична* гламурність, яка, так само як і ідеологічна, є строго регламентованою, обмеженою та визначеною. Це добре показано в екранізації відомого роману братів А. і Б. Стругацьких «Залюднений острів», що була здійснена режисером Федором Бондарчуком. У цьому фільмі ми бачимо дивовижну естетизацію, точніше, *гламуризацію* тоталітарного зла, яка впливає і на свідомість, і на позасвідоме.

В ході становлення відкритого суспільства на пострадянському просторі змінилося ставлення до людини та її краси. Прийняття краси як індивідуальної та суспільної цінності стає важливим проявом соціального буття; проте краса в багатьох випадках починає сприйматися як суто *зовнішній* феномен. Це пов'язано з тим, що сучасне відкрите суспільство є *ринковим*, тому краса з необхідністю стає

товаром, що є головною причиною появи гламурності. Причому вона вже не є прихованою як у тоталітарному суспільстві, а є результатом вільного вибору людини.

Спробуємо прояснити, що є гламурність за своєю природою. Але передусім з'ясуємо, що таке гламур. Гламур – це соціокультурне явище, що означає установку на домінанту зовнішньої краси, яка відповідає стереотипам свого часу. Гламур як соціокультурне явище існує у будь-якому часі та в будь-якій культурі, але воно стає сутнісною ознакою соціуму і починає *свідомо* формуватися цілою індустрією лише в суспільстві масового споживання XX ст. Гламур у сучасному світі є явищем, яке пронизує всі сфери буття. Не можна не погодитися з сучасним українським дослідником А. Морозовим, який у книзі «Любов і смерть» пише: «Гламур віє там, де хоче. Його дух проникає всюди, де б ми не опинились: в пабі, на стадіоні, в молитовному будинку. Крізь рожеві окуляри брендів, реклами, пі-ар технологій слідкує за світом його «всевидяче око». Спокуси ринку дають відчуття причетності до чогось нібито вищого, справжнього, а гламурний дискурс диктує, якими ми повинні здаватись іншим у ліжку, офісі, на похоронах» [265, с. 6].

На відміну від гламуру, гламурність є не стільки соціокультурне, скільки *екзистенціальне* явище. Гламурність – це якість особистості, міра засвоєння нею гламуру, *індивідуальний вектор гламуру*. Взаємодія категорій «гламур» та «гламурність» може бути усвідомлена як взаємодія категорій «можливість» та

«дійсність», де дійсність характеризує передусім індивідуальне буття.

Якщо ми визначимо гламурність як здатність здаватися красивим та успішним, компенсацію недостатньої внутрішньої краси красою зовнішньою, то розуміння її специфіки в сучасності породжує два питання. Перше: чи є гламурність наслідком секуляризації суспільства, коли замість краси Абсолюту та духу пропонується краса тіла? Друге: чи є гламурність наслідком повстання мас, коли абсолютним вважається кожне Я, незалежно від його цінності та глибини? Ці два питання взаємопов'язані і дати коректні відповіді на них нам допоможе усвідомлення тенденцій осягнення природи людини в європейській філософії, які відображають і, одночасно, зумовлюють тенденції розвитку культури та суспільства в цілому.

Новий час проголошує гносеологізацію людської сутності, на відміну від Середньовіччя з його головною рисою – теоцентризмом, та Відродження з його антропоцентризмом. Гносеологізм концентрується в світоглядній настанові: теоретичне пізнання є вищим виявленням духовності та сенсом життя людини. Якщо виходити з того, що теоретичне пізнання, яке об'єктивує реальність, направлене передусім на пізнання та відтворення матеріального світу, то перенесення головного акценту на нього поступово породжує сумніви щодо існування трансцендентного світу та Абсолюту.

В результаті Абсолютом стає кожна людина. Ця тенденція некласичної та новокласичної філософії відображає і одночасно зумовлює фундаментальний злам у суспільному житті західного світу кінця XIX – поч. XX століття, який означає перехід від аристократизму до демократизму в організації життя соціуму, ту тенденцію, негативний бік якої Х. Ортега-і-Гассет назвав «повстанням мас».

З одного боку, усвідомлення та прийняття цінності кожної людини є вкрай важливим, і в цьому можна побачити гуманізм демократичного секулярного суспільства епохи «повстання мас». З іншого боку, абсолютизація кожного індивіда, який здатний споживати, незалежно від його екзистенціальної значущості та глибини, призводить до розвитку егоцентризму у людини, яка ще не пройшла шлях особистісно-духовного розвитку. Саме в результаті активізації егоцентризму споживача як «гвинтика» ринкового суспільства, людина починає акцентуватися на гламурності замість краси. Гламурна самовдоволена людина-споживач виходить на суспільну арену і визначає свої принципи, що спрямовують до збагачення заради успіху та краси і до успіху та краси заради ще більшого збагачення. Це призводить до відчуження краси від духовності та душевності людини, а отже, – до перетворення її на гламурність, яка не несе в собі потенціалу людської цілісності, а лише імітує її, застигаючи у зовнішніх вимірах краси.

Показовою ілюстрацією заміни краси на гламурність у ринковому суспільстві є конкурси краси. Це – масштабні події шоу-бізнесу, епіцентром яких стає зовнішня краса людини. Оцінюється передусім тіло, обличчя, хода та статура. Оскільки в сучасній західній культурі краса пов'язується передусім з жінкою, то ці конкурси є конкурсами *жіночої краси*. Претендуючи на цілісний підхід до краси, засновники таких конкурсів підключають аспект ерудиції, пропонуючи учасницям продемонструвати знання. В результаті бачимо «інтелектуальність» гламурних красунь, які самовдоволено радіють не тільки своїй зовнішності, а й ерудиції, яка зазвичай буває відірваною від духовності та душевності, постаючи відчуженою по відношенню до їх внутрішнього світу. Гламурну, зовнішню красу намагаються представити як цілісну, що включає і зовнішню, і внутрішню, але таке представлення краси викликає недовіру, бо красуні не демонструють красу вчинків та відносин. Підміна цілісності краси гламурністю зазвичай викликає закономірну іронію щодо подібними конкурсами.

Аналізуючи соціокультурні корені гламурності в сучасному світі на основі класичного підходу М. Вебера, висловленого в роботі «Протестантська етика і дух капіталізму» [73], можна припустити, що гламурність – явище передусім протестантської культури з красою та успіхом в соціумі як основоположними її цінностями. І краса, і успіх для людини з протестантським світоглядом є результатом вищої обраності; незважаючи на прагнення до

Абсолюту і до духовної трансформації, вона тут, тепер і зараз, хоче отримати повноту життя та успіху, і в цьому полягає її ідеал щастя.

На відміну від неї, людина православної культури бачить своє щастя в можливості отримати все в трансцендентному світі. Тому зовнішня краса для людини з православним світоглядом сприймається як гріховність, як те, що може гальмувати її розвиток на шляху до спасіння. «Право на гламурність» у православній культурі дозволяється лише представникам вищих ієрархій світської та церковної влади, «прості смертні» повинні проявляти скромність та аскетизм.

На перший погляд здається, що протестантський та православний типи світогляду демонструють дві крайні позиції: перший акцентує увагу на зовнішній красі, яку людина може отримати в земному житті, другий робить акцент на внутрішній, духовній красі, що вважає зовнішню красу спокусою, адже відволікає людину від духовного самовдосконалення. Однак насправді в протестантському та в православному світі ми бачимо два виміри гламурності – демократичний та ієрархічний. Суспільство з *демократичною гламурністю* дозволяє набувати красу та успіх кожному ініціативному індивіду. *Ієрархічна гламурність* в соціумі означає право на красу та успіх лише для тих обраних, які отримали це право завдяки *служінню спільноті*, а не завдяки особистій ініціативі, бізнесу, творчості тощо. Разом із тим, можна говорити, що на глибинному рівні колективного позасвідомого в

протестантській та православній культурі все ж робиться акцент передусім на зовнішній або внутрішній красі. З урахуванням висловлених вище зауважень, протестантську культуру ми можемо вважати гламурною, а православну – аскетичною, в якій присутня *провина з приводу краси та успіху*. Для людини з філософським світоглядом важливим є вибір синтетичного світогляду, який об'єднує позитивні моменти протестантського та православного підходів, акцентований на гармонію зовнішньої та внутрішньої краси і дає людині таку цілісність, яка діалектично долає суперечність між двома крайнощами і породжує справжню красу.

Осягнення природи гламурності можна поглибити відомою ідеєю С. К'єркегора, який концептуалізує естетичний, етичний та релігійний рівні пізнання світу та буття у світі. Естетичний рівень краси – первинний, коли людина шукає задоволень та втіх, вона не здатна самостійно обирати й робить це під тиском обставин та авторитетів; етичний рівень передбачає розвиток у людини моральних якостей, які дають їй можливість свідомо обирати між добром та злом і *чинити красиво*; і третій, найвищий, рівень, – релігійний, який досягається шляхом самопізнання та духовного зростання і дає можливість пережити *красу Абсолюту*.

Користуючись термінологією С. К'єркегора, можна припустити, що гламурність означає розрив етичного, естетичного та релігійного в бутті людини, більше того, домінанту естетичного над етичним та релігійним, коли

людина зациклюється на естетичному, споживацько-зовнішньому рівні існування, тоді як дійсна краса є поєднання естетичного, етичного та релігійного.

Гламурність як домінанта зовнішньої краси над внутрішньою в життєвому світі особистості робить її егоцентричною, такою, що прагне до успіху будь-якою ціною. Е. Фромм в роботі «Людина для себе» описує індивіда з ринковою орієнтацією: «Успіх залежить … від того, наскільки гарно людина вміє продати себе на ринку, наскільки привабливе її «упакування»; наскільки вона «міцна», «енергійна», «надійна», «честолюбна»; до того ж, який її сімейний стан, до якого клубу вона належить, чи знає вона людей потрібних» [397, с. 73]. Ринкова орієнтація, що описана Е. Фроммом, є передумовою буття сучасної гламурної людини, яка змушує здаватися, а не бути, носити маску успіху за будь-яких обставин.

Погоджуючись з ідеями Е. Фромма, можна зробити висновок, що прагнення до споживання, егоцентризм, культ успіху без фундаментальних творчих зусиль, – ось що робить красу гламурністю, і це стосується не лише ринково-демократичної, «відкритої» гламурності протестантської культури, а й ієрархічної гламурності православної і католицької культур.

У будь-якій культурі гламурна людина набуває своєрідного «комплексу нарцисизму», що означає граничну зацикленість на тілесній красі. Цей «комплекс нарцисизму», по суті, є «комплексом гламурності». Давньогрецький міф про Нарциса яскраво демонструє людину з «комплексом

гламурності», яка не здатна побачити в Іншому нічого, крім свого відображення. Закоханість у свою зовнішність зазвичай є нездатністю подивитися в глибину себе. Тому «комплекс гламурності» – це той вектор, який спрямовує увагу людини лише на фізично-тілесне. Невипадково в міфі плоть Нарциса перетворюється на квітку – рослину, наповнену красою, але не здатну до вибору та осмисленої комунікації.

Нездатність до вибору та комунікації, центрованість на собі розвиває в гламурної людини таку глибинну рису, як самовдоволеність, яка дає ілюзорну повноту життя, ілюзорну насиченість та яскравість буття. Х. Ортега-і-Гассет називає таку людину «людиною самовдоволеною». Філософ пише: «Вона з'явилася на світ, щоб робити тільки те, що їй забагнеться, – типова психологія «маминого сина» [281, с. 200].

Продовжуючи думку Х. Ортеги-і-Гассета, можна припустити, що гламурна людина в більшості випадків є людиною інфантильною – нездатною робити вибір, відповідати за свої вчинки і нести тягар своєї свободи, бо живе інстинктами та примхами і завжди знаходить дорослих, на яких перекладає відповідальність. Вона має психологію дитини і живе, насолоджуючись собою і своїм життям. Дорослими для гламурної людини можуть бути, з одного боку, заможні батьки, дружина та чоловік, які виконують безкінечні матеріальні бажання гламурної людини, з іншого боку, модельєри та кутюр'є, які диктують що одягати та в якому будинку жити.

Важливим аспектом в осягненні проблеми гламурності є феномен моди. Людина з комплексом гламурності є не просто модною, «вона доводить моду до служіння та обряду, і кінець кінцем – до естетичного абсурду» [424, с. 48].

Мода, яка стає головним мотивом життя, перетворюється на культ, замикає гламурну людину у світі речей, відчужує від культури. Внаслідок цього вона отримує самотність, яка стає вельми хворобливою, враховуючи непереборне «бажання оточити себе захопленням» [424, с. 48].

2.4.2. Буденна і гранична гламурність як гламурність неусвідомлена та усвідомлена

З позицій соціальної метаантропології закономірно припустити, що гламурність може бути як у буденному, так і в граничному бутті людини у суспільстві.

Буденна гламурність або гламурність буденного буття – це своєрідний «перший щабель» гламурності. Найчастіше це стихійна, неусвідомлена гламурність. Напевно, головним її мотивом є безпека. Це своєрідна *гламурність-у-натовпі,* своєрідний лоск на буденному бутті, буденній свідомості та буденному світогляді. При цьому не має значення, що стає їхнім змістом – релігійність чи атеїзм, націоналізм чи космополітизм – головне – лиск та глянець, що дає можливість триматися на плаву і крокувати

в ногу з усіма, а також отримувати певні дивіденди за прийняття *загального* вибору. Е. Тофлер у роботі «Шок майбутнього» прекрасно виразив екзистенціальні передумови неусвідомленої гламурності: «Почуття належності, відчуття себе частиною соціального осередку, який більше за нас, зазвичай настільки нагороджує нас, що ми відчуваємо глибоку прихильність, іноді таку, яка суперечить нашим власним судженням, до цінностей, позицій та стилю життя, якому надається перевага» [366, с. 337–338].

Буденна гламурність як гламурність неусвідомлена є наслідком вибору людини з буденним світоглядом – некритичним, нетворчим, не здатним до саморефлексії та несамостійним. Саме буденний світогляд робить людину «людиною маси». Хосе Ортега-і-Гассет говорить про «людину маси», яка не відрізняється від інших. «Маса – це велика кількість людей без особливих достоїнств… Маса – це середня, пересічна людина… Людина маси – така, що не відчуває в собі ніякого дару чи різниці від усіх» [281, с. 197]. Гламурна людина в межах буденного буття переживає амбівалентні почуття: з одного боку, вона прагне до того, щоб бути яскравою та унікальною, з іншого боку, прагне до безпеки і за необхідності стає «людиною маси», «такою як усі». І в цьому «виборі» зазвичай перемагає останнє.

Неусвідомлена гламурність буденного буття стає маскою, яка тисне на нашу особистість. Е. Тофлер так виражає це: «Ми сплачуємо за переваги, які отримуємо. Бо якщо ми психологічно належимо субкультурі, вона тисне на

нас. Ми починаємо бачити, що треба «іти вперед» разом з цією групою. Нам дають тепло, дружбу і визнання за наше погодження з її моделлю життєвого стилю» [366, с. 337–338].

Той, хто живе по-іншому, хто дозволяє собі бути не таким, як усі, відчуває страх відчуження від групи, відсторонення, самотність, бо група «…безжалісно катує нас насмішками, остракізмом, якщо ми віддаляємося від неї, – продовжує Е. Тофлер, зазначаючи, що в процесі цього оточуючі «безпосередньо впливають на нашу найуразливішу психологічну власність, на наш власний образ» [366, с. 337–338]. Х. Ортега-і-Гассет розвиває цю думку в роботі «Повстання мас»: «Хто виглядає не так, «як усі», хто думає не так, «як усі», у того є ризик стати ізгоєм» [281, с. 200].

Гранична гламурність спрямовує людину на такі тактичні та стратегічні дії, в яких вона розуміє сенс зовнішньої краси та стильності і використовує їх як інструменти і засоби для досягнення мети. Тому гламурність граничного буття – це зазвичай *усвідомлена* гламурність. Головним усвідомленим мотивом граничної гламурності виступає передусім влада. Гламурний поп-виконавець, який має усвідомлений мотив влади, викликає до себе інтерес у публіки, щоб мати славу та гроші, що забезпечать йому все більшу владу над свідомістю, підсвідомістю, а подеколи – й *тілесністю* фанатів та фанаток. Гламурність політика-популіста викликана його

прагненням до влади в її безпосередніх політико-економічних вимірах.

Проте є усвідомлені мотиви, які породжують граничну гламурність і, одночасно, *руйнують її*. Такими мотивами є свобода і любов; наприклад, коли мотивами гламурної кіноакторки стають свобода та любов, вони *настільки посилюють* її гламурність, що виштовхують її за межі гламурності.

Однак найчастіше усвідомлена гламурність у сучасному світі викликається тим, що людина, яка живе в кризовому суспільстві, інвестує кошти в зовнішність, яка дає не лише імідж, що посилює її владу та безпеку, а й насолоду та задоволення, на відміну від інвестування в нестабільну економіку чи бізнес, де можна втратити все. Та таке інвестування є плідним до певної межі. «Гранична гламурність стає вже естетичною маргінальністю, що межує з девіацією» [424, с. 47–48].

2.4.3. Гламурність як гедонізм

Гламурна людина досить часто бачить сенс життя в гедонізмі. Насолода компенсує такій людині відсутність справжньої повноти життя і дає ілюзію бути «не такою, як усі». Якщо людина не реалізувала свою мрію, не знайшла своє кохання, вона з необхідністю буде прагнути до емоційної та екзистенціальної компенсації того, чого не має. Гламурність захоплює своєю красою, яскравістю та

святковістю, а головне – швидкістю, з якою людина отримує насолоду від життя. Але дурман від насолоди гламурністю швидко проходить, і людина знову і знову відчуває себе самотньою та спустошеною.

Чи завжди гедонізм означає гламурність? Може ці поняття тотожні? На перший погляд здається, що так. Дійсно, гедонізм часто протиставляється аскетизму, а останній є антигламурним за своєю природою. Але чи так це насправді? Звернемося до визначення гедонізму. В найширшому смислі гедонізм (від грецьк. hedone – насолода) можна розуміти як моральний принцип, відповідно до якого сенс життя полягає в отриманні насолоди. Можна сказати, що гедонізм – це спроба виправдати насолодою складність життя. Задоволення і насолода в гедонізмі є критерієм моралі і способом обґрунтування добра. Більшість сучасних гедоністів ставлять проблему таким чином: «Якщо моральне життя не приносить насолоди, чи не аморальне воно?» З іншого боку, у класичному гедонізмі, що іде від Епікура і його учнів, добро, скоріше, є не наслідком задоволення, а його причиною [424, с. 40–41].

Отже, якщо ми говоримо про плідні форми гедонізму, в яких насолода є засобом самовдосконалення, а не метою, то вони протистоять гламурності. З іншого боку, аскетизм, який в глибині своїй породжений комплексом надцінності, бажанням слави і егоцентризмом, теж може мати гламурні прояви, які деформують його природу. Розумний аскетизм, що не зациклюється на боротьбі з

насолодою заради самої боротьби, виводить людину за межі гламурності, фанатичний аскетизм ще глибше занурює в неї. Розумний гедонізм «не відкидає аскетичне самообмеження, він перетворює його в трамплін, що морально піднімає насолоду, а тому робить її яскравішою і глибшою, звільняючи від почуття провини» [424, с. 47–48], а тому й від зацикленості лише на зовнішній красі.

Усвідомлення того, що «міра гедонізму й аскетизму – творчість; і одночасно це збільшення міри і гедонізму, і аскетизму» [424, с. 47–48], дає людині можливість звільнитися від гедоністичних і «аскетичних» виявів гламурності.

2.4.4. Гламурність як «естетичний стоїцизм»

Чи можемо ми побачити в гламурності щось позитивне? Якщо гламурність сприймати як своєрідний естетичний стоїцизм, «мужність бути красивим усупереч», незважаючи на матеріальні проблеми, відсутність успішності, здоров'я, на це питання можна відповісти схвально. Така «мужність бути красивим всупереч» дарує надію на самореалізацію – передусім в суспільстві з ринковою орієнтацією. Це можливість показати себе, продати дорожче, виглядати сучасно, і в результаті мати певні дивіденди – гарну роботу, матеріальне забезпечення, славу, успіх. Мужність бути красивим проявляється в

певному зусиллі, волі, що спрямована на підтримку краси тіла, аскетизм в певних потребах, бажання бути молодим.

Гламурність як естетичний стоїцизм притаманна передусім молодій людині, більше того, вона, можливо, є архетиповою ознакою молодості. Це цікаво відображено у кінофільмі режисера Валерія Тодоровського «Стиляги». Головний герой фільму в умовах домінанти тоталітарної гламурності і тоталітарного аскетизму, закохується в дівчину, що є однією зі стиляг – угрупування молоді, яка прагне жити за естетичними і моральними нормами західного суспільства, як вона їх собі уявляє. Шляхом відчуження від офіційного середовища, герою вдається стати своїм серед стиляг і завоювати прихильність коханої. Аж ось лідер цього угрупування стиляг соціалізується в «нормальне доросле життя», від'їжджаючи радянським дипломатом в Америку. І коли він повертається в Москву, то вже перестає бути стилягою, відкинувши естетичний стоїцизм заради респектабельності та стабільності. В фільмі показано, що юнацька гламурність – загроза для дорослої людини, бо робить її маргінальною та неуспішною; проте повна відмова від юнацької протестної гламурності, яка переростає в естетичний стоїцизм та моральне бунтарство, позбавляє людину пасіонарності та оригінальності.

2.4.5. «Моральна гламурність» як псевдокраса вчинку

Антиподом внутрішньої краси як краси вчинків і відносин є феномен так званої «моральної гламурності». Це метафора метаантропології та метаантропологічної етики, що означає ситуацію підміни краси вчинків та відносин зовнішньою красивістю. Моральна гламурність означає показні відносини та прагматичні вчинки, в яких відсутня щирість, є бажання здаватися, а не бути собою. Прикладом «моральної гламурності» може бути благочинність зірки Голівуду, яка перед телекамерами робить свій внесок в будинок для сиріт чи усиновлює дитину, використовуючи це як засіб для свого піару. Такий вчинок зазвичай є прагматичною акцією, що спрямована на підняття інтересу до своєї особи, а не щирий потяг душі.

Отже, фундаментальною рисою моральної гламурності є підміна етики етикетом, замість красивого вчинку здійснюється прагматична дія, спрямована на успіх та інтерес до своєї персони.

За певною межею моральна гламурність може приводити до естетизації зла. Передусім можна пригадати славнозвісну «Філософію в будуарі» маркіза де Сада, де моральна гламурність і естетизація зла поєдналися у літературному та життєвому симбіозі, створюючи своєрідну демонічну гармонію. Проте гранична моральна гламурність особистості, яка доводиться до естетизації зла, може породжувати невідбутну трагедію. Це чудово показав

Б. Стокер в романі «Скорбота Сатани». Сатана зображений в цьому романі як дуже красивий чоловік на ім'я Лючіо; краса його виражається не лише в зовнішності, а й у зовні красивих вчинках – він мужній, сильний, галантний, впевнений у собі. Проте це лише моральна гламурність, і зрозуміти це читач може тому, що краса Лючіо спокушає людей робити низькі вчинки.

Лючіо притягує своєю красою різноманітних за своїм соціальним та моральним статусом людей. Автор зумів показати глибинний трагізм цього персонажу – якщо спокушувані підкоряються йому, він все більше віддаляється від Бога, якщо ж протистоять і не піддаються спокусі, то він, навпаки, робить крок до Бога. Проте його гламурна краса, яка виражається і в обличчі, і в статурі, і в умінні одягатися і говорити, і навіть у начебто красивих вчинках, працює *проти нього* – люди спокушаються, а він, все більше віддаляючись від Бога, занурюється у безодню скорботи. Трагізм Лючіо в тому, що він, зображуючи красу вчинків, не здатний створити красу відносин, яка в вищих своїх проявах є любов'ю, а тому приречений на *абсолютну самотність*.

Чи можемо ми в сюжеті Б. Стокера побачити проблематику, актуальну для нашого сучасника? Так, образ Лючіо нагадує нам інтелектуального і красивого політика-популіста, який спокушає електорат, можливо, підсвідомо бажаючи бути підсвідомо бажаючи бути неприйнятим, а, відтак, вільним, але електорат знову і знову спокушається,

демонізуючи моральний світ цього політика (можновладця, олігарха тощо).

2.4.6. «Інтелектуальна гламурність» як маскування буденного світогляду

Моральна гламурність пов'язана з інтелектуальною гламурністю – маніпуляцією концептами і метафорами, що означає вигадливість стилю і призводить до перекручування чи повної втрати смислу. Найчастіше мотивом такої маніпуляції є прагнення до безпеки і влади.

Інтелектуальна гламурність виражається в тому, що витіюватість мови поєднується з використанням «модних» понять, «модних» концептів і прізвищ їхніх авторів. Характерною рисою гламурного інтелектуала є прагнення передати прочитане чи почуте, а не те, що екзистенціально пережите; це можна передати метафорою «інтелектуальне пліткарство».

За зовнішньою словесною красою і вишуканістю гламурного інтелектуала часто-густо ховається творче безсилля, недолік душевності і людяності. Щирість в бутті такого інтелектуала підмінюється безстрасністю і точністю матеріалу, що переказується, і залишає його у межах буденного буття і буденного світогляду.

У чому ж причина інтелектуальної гламурності в ситуації постмодерну? Можливо в тому, що в сучасності, коли продовжує поширюватись «недовіра до

метанаративів», значущість справжніх духовних цінностей та духовних авторитетів стає примарною. Це веде до тієї світоглядної розгубленості, в якій духовні лідери замінюються шоуменами – і в релігійній, і в ідеологічній сферах.

Сучасний український автор А. Морозов висловлює з цього приводу цікаві думки: «Авторитет священства остаточно підривається, а справжні духовні лідери приховують себе від натовпу, залишаючись непоміченими. Мабуть, брахмани занадто негламурні для нашої епохи… Однак, екзистенціально вкорінена потреба в пастирстві залишається. Так з'являються постаті психоаналітика (сурогатного священика-шамана), рок-зірки, що дає поради, як треба жити, ведучого нічного шоу, що промовляє банальні сентенції з екранів телевізорів» [265, с. 216].

З одного боку, можна погодитись з дослідником, що на початку XXI століття в багатьох випадках відбувається деформація самої суті духовного лідерства, а з іншого, не можна не констатувати, що сучасність вимагає нових форм духовного лідерства – й інтелектуального телеведучого, який не завжди промовляє «банальні сентенції», і психоаналітика, який здатний підніматися над екзистенціальною роллю новітнього шамана, реально допомагаючи людям розв'язувати сенсожиттєві проблеми і звільнятися від руйнівних екзистенціально-психологічних комплексів. Необхідно зазначити, що в діяльності новітніх духовних та світоглядних авторитетів – рок-зірки, і телеведучого, і психоаналітика – все ж таки знаходиться

місце для щирості, а не лише для інтелектуальної та емоційної гламурності, яка маскує бажання отримати надприбутки.

2.4.7. Гламурність як псевдоповнота життя

Гламурний спосіб життя спокушає людину проживати не свою справжню долю, а чужу. Х. Ортега-і-Гассет з цього приводу пише: «Усі зусилля спрямовані до одного – вислизнути від справжньої долі, не помічати її, не чути її заклику, сховатися від зустрічі з тим, що повинно бути…» [281, с. 256]. Гламурне життя спрямовує людину на матеріальні цінності, на задоволення своїх бажань. Така людина націлена на споживання. Її життя перетворюється на своєрідний ланцюг бажань та страждань – коли бажання виконується, людина починає страждати, бо з'являється нове бажання, і знов страждання. Цей ланцюг бажань та страждань відштовхує людину від справжнього духовного призначення. Їй легше сховатися від викликів долі, краще йти за течією, ніж боротися та будувати свій власний сценарій долі. «Вони – «мамини сини», – продовжує Х. Ортега-і-Гассет, – їм непотрібно виходити з храму, де приховують їх забаганки, слухати поради дорослих, тим більше – стикатися з таємною глибиною долі» [281, с. 254].

Підсумовуючи думку Х. Ортеги-і-Гассета, можна зробити висновок, що «таємна глибина долі» лякає гламурну людину, яка звикла до яскравих та святкових

переживань на поверхні свого буття. Необхідність будувати своє життя незалежно від стереотипів часу здається їй великим тягарем, бо необхідно проявити мужність та наполегливість, волю та натхнення. Тому вона переживає псевдоповноту життя, а якщо, хоч на хвилину, відчуває самотність, одразу ж жене від себе переживання, які приносять дискомфорт.

2.4.8. Цинізм як антигламурність та її парадоксальне відновлення

У контексті дослідження доречним буде протиставити гламурній людині та гламурному способу життя цинічну людину та спосіб її існування в суспільстві. Гламурна людина зазвичай пафосна. Цей пафос проявляється в гордій ході, одязі, макіяжі, у снобізмі, який випромінюється в усіх суспільних зв'язках, у серйозному відношенні до життя. В пафосі, як не дивно, демонструється певна щирість, яка проявляється в бажанні досягти своєї мети – жити красиво.

На противагу гламурній людині, цинічна людина – іронічна. Вона сміється над усім серйозним та пафосним, вона іронізує над красою, зневажливо оцінює найвищі людські цінності – любов, щастя, добро.

Така позиція цинічної людини може бути названа деконструкцією гламурності в суспільстві, яка сама є пафосною деконструкцією-спрощенням і любові, і щастя, і

добра, і краси. Цинізм є своєрідними ліками проти самовдоволення та гордині гламурної людини. Проте цинізм, доведений до самовдоволення і гордині, сам стає різновидом гламурності, деконструюючи не гламурність, а *саму красу*.

Не зважаючи на те, що іронія циніків пішла ще з Давньої Греції, вона не змінилася за своєю сутністю і донині. Ортега-і-Гассет так міркує щодо циніків: «Вони були нігілістами еллінізму. Вони не творили та не працювали. Їх роль зводилася до розкладення, точніше – до намагання все розкласти…» [281, с. 254]. Розвиваючи думки Х. Ортеги-і-Гассета, можна вважати, що гламурність і цинізм – це дві крайнощі людського існування: гламурна людина здатна проявити мінімальну щирість та примітивну цілеспрямованість, на відміну від циніка, який крім руйнування та іронізування не здатний ані на що. «Люди живуть, жартуючи, – пише Ортега-і-Гассет, – і чим трагічніша маска, тим більшого блазня вона приховує» [281, с. 254].

Можна припустити, що і цинізм, і гламурність – це наслідок високого рівня життя, де розквітає самовдоволення певної категорії людей, що породжує вищеназвані явища, які руйнують справжню красу, красу відносин. «Цинік, паразит цивілізації, – пише Х. Ортега-і-Гассет, – зайнятий тим, що заперечує її саме тому, що переконаний в її міцності. Що став би він робити в селищі дикунів, де кожний спокійно та серйозно веде себе саме так, як цинік поводить себе через баламутство?» [281, с. 254].

Підсумовуючи, можна припустити, що цинізм, як іронія над гламурністю та гламурність як пафос, з'являються на досить високому рівні розвитку цивілізації, в «ситому» суспільстві, де матеріальні цінності та споживання стають домінуючими. Поява ж гламурного цинізму та цинічної гламурності характеризує глибинну екзистенціальну кризу цивілізованого суспільства.

2.4.9. Феномен «позитивного мислення» як різновид світоглядної гламурності та вихід за її межі

На межі XX-XXI ст. надзвичайно популярним в інтелектуальних колах став феномен «позитивного мислення», який був доведений вже до світоглядного принципу. Згідно з цим принципом, усі негативні події людини є результатом негативних песимістичних думок. Досягнення і успіх породжуються виключно позитивним складом мислення, що передусім означає візуалізацію своєї мрії і віру в її реалізацію. Безумовно, даний принцип мобілізує людину на здійснення своєї мети та самореалізацію особистості з чітким вектором такої самореалізації. Якщо це доповнюється вірою, людина отримує можливість подолати будь-які перешкоди на шляху до омріяного і досягти неможливого. Акцент на вірі тут головний, не випадково ідея «позитивного мислення» народилася в межах протестантської культури з домінантою віри над покаянням і культом особистого успіху.

Однак за певною межею «позитивне мислення» здатне парадоксально руйнувати реалізацію особистості. Це відбувається тоді, коли мріяння замінює дії та вчинки, стаючи своєрідним макіяжем на поверхні життєвих проблем. Отже, позитивний на перший погляд світоглядний оптимізм, ця «пластична хірургія» щодо негативних думок, у багатьох випадках стає *світоглядною гламурністю* – внутрішнім станом, в якому людина ховається від проблем, зовнішньо поліруючи їх. «Позитивне мислення» як світоглядна гламурність є втеча від вчинків у своєму житті, перебування у віртуальному світі «позитивного».

Однак опоненти можуть заперечити, що позиція «немає проблем» є позицією зрілої людини, яка не хоче перекладати відповідальність на інших. Проте коли людина будь-які проблеми називає «негативними думками» і відсторонюється від них у «позитивну візуалізацію» мріяння, це означає більшу міру інфантилізму, який рано чи пізно призведе до втрати адекватності і дійсної відповідальності за власне життя, а також життя близьких людей.

Отже, виходом за межі позитивного мислення як світоглядної гламурності є поєднання мислення, що дає стратегію, та дії, що робить стратегію реальністю та результатом.

2.4.10. Політична гламурність: феномен популізму

Фундаментальною екзистенціальною і соціальною проблемою нашого часу є політична гламурність – стан суспільства, в якому політика обертається на шоу, а політики стають шоуменами. Сутність політики як шоу проявляється в тому, що політичні відносини стають епатажною дією, яку народ споглядає через телебачення й Інтернет, стаючи свідком сварок, образ і конфліктів представників різних політичних партій, рухів та кланів. Головними героями політичних шоу стають гламурні політики, які намагаються говорити і виглядати красиво, здаватися своїм виборцям добрими, відкритими та доброзичливими. При цьому кожний з них намагається сподобатись глядачеві, критикуючи своїх опонентів, які подаються носіями вселенського зла та ворогами народу.

Популізм – головний лейтмотив політичних шоу: політики обіцяють покращити соціально-економічне життя людей, клянуться зробити народ заможним і щасливим, дають слово чинити морально красиво. Але ці гламурні, охайно і заможно одягнені політики, що проголошують «красиві» промови і обіцяють «красиве» життя, більше схожі на гламурних маріонеток, ніж на душевно й духовно красивих людей. В Україні вони взагалі нагадують вовків в овечій шкурі: спочатку представляють себе як надзвичайно моральних людей з конкретними програмами дій, але як тільки жертва – народ – захоплений та обдурений, розслабляються і забувають про обіцянки, використовуючи суспільні ресурси на власну користь.

Політична гламурність стосується не лише гламурності політиків, вона передається всьому суспільству, руйнуючи його моральні, естетичні, екзистенціальні та світоглядні основи. В результаті виникає складна та болюча проблема суспільно-політичної гламурності в житті всієї країни, коли замість дій ми бачимо лише імітації, симулякри.

В чому причина цього? Головними причинами політичної гламурності в світі є секуляризація суспільства, що в умовах ситуації постмодерну породжує недовіру до вищих цінностей-метанаративів. Це призводить до невротичних пошуків сенсу життя, передусім через надмірне споживання.

Останнє звужує людське буття до прогресуючої реалізації буденних потреб, агресивного гедонізму повсякденності – відчайдушних спроб втекти від нудьги та логофрустрації. В Україні окрім перерахованих причин збереглися залишки імперського спадку, які проявляються передусім в надмірному індивідуалізмі, що колись був своєрідним екзистенціальним захистом від тиску системи, а потім втратив свою плідність, породжуючи егоцентризм та відчуження у суспільстві.

Виходом за межі соціально-політичної гламурності є знаходження цілісності в бутті особистості та суспільства шляхом реалізації своєї життєвої місії, набуття творчості та любові. Лише це веде до подолання екзистенціального вакууму, глибинного спустошення в умовах деформації цілей та цінностей політично гламурної людини.

2.4.11. Гламурність як порушення цілісності людини та суспільства

Гламурність як акцент на зовнішній красі є результатом порушення цілісності людини, а отже, гламурність є руйнацією *справжності краси*. На жаль, у сучасному світі гламурність все частіше підміняє справжню красу. Однак що ж зумовлює порушення цілісності людини, її розщеплення? Передусім це конфлікт сутності та існування людини, точніше *сутнісного існування* та *існування буденного, поверхневого.*

Можна погодитися з думкою А. Морозова, який вважає, що «цілісність сучасної людини розщеплена внаслідок гігантської прірви між стандартизованими вимогами суспільства (що унеможливлюють духовне зростання людини) і особистісними прагненнями людини до духовної трансформації (що є екзистенціально вкорінені). Очевидно, що репресивному світові соціального потрібна не людина з її духовними пошуками, а певні безособові функції, які вона може виконувати (сплачувати податки, ходити на вибори, дивитися рекламу, купувати товари)» [265, с. 131].

Щоб не стати як об’єктом, так і суб’єктом маніпуляцій в ринковому суспільстві і не підмінювати красу гламурністю, людина повинна прийти до особистісної цілісності, яка означає єдність духовного та душевного

начал. Така гармонія всередині особистості здатна привести до гармонії-цілісності в суспільстві.

Підсумовуючи сказане, можна зробити такий висновок: якщо цілісністю людини вважати єдність краси світогляду, краси вчинків та краси відносин, то гламурність є порушенням цієї цілісності, адже акцент у гламурної людини робиться лише на зовнішність та тілесність; світогляд, вчинки та стосунки не враховуються. Гламурна людина заради влади та безпеки може зрадити свого друга та кохання, заради гламурного життя вона здатна принести в жертву близьких і власну особистість. Отже, домінанта лише одного компоненту в людському бутті порушує цілісність та гармонію людини.

Таким чином, феномен гламурності є вельми неоднозначним в особистісно-екзистенціальному та соціальному бутті людини. Використовуючи методологічний потенціал соціальної метаантропології, можна зробити висновок, що в буденному бутті гламурність є лаком на монотонності та сірості існування, це підсвідоме бажання вийти за межі несправжнього життя; краса тут стає *красивістю*. У цьому контексті гламурність можна визначити метафорою «лакована буденність» («глянсова буденність»). У граничному бутті гламурність підсилює вплив владної людини, чи, навпаки, руйнує її можливості; з іншого боку, гламурність творчої та пізнаючої людини граничного буття має харизматичну забарвленість, що конструктивно чи деструктивно впливає на окремих особистостей і на суспільство в цілому. Отже, гламурність

– це не лише прикрашене буденне буття людини, що видає себе за граничне буття, а й *саме граничне буття*. Лише в метаграничному вимірі людського буття гламурність трансформується в справжню красу, що об'єднує красу світогляду, красу вчинків та красу відносин. Саме в цьому бутті людина набуває цілісної краси, яка протистоїть розірваності гламурності.

ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ

– Історико-філософський аналіз свідчить, що смислові контексти та епістемологічні кореляти розуміння краси в контексті особистісного та соціального буття людини у культурі є доволі різноманітними. Якщо у філософії Платона краса в людському бутті розгортається в контексті вчення про ідеї, то у А. Камю соціальним корелятом краси є свобода, у вченні ж Е. Фромма соціально-психологічними відповідниками краси та потворності в бутті людини і суспільства постають біофільна та некрофільна орієнтації, а також любов і відчуження.

– Своєрідність краси в бутті особистості та суспільства осягається не лише в межах теоретичної філософії, а й філософського мистецтва – філософії в її художніх виявах. У М. Гоголя маємо ідею «про повну красу» – красу, що об'єднує особистість і соціальний організм. У граничному бутті, в яке занурені герої Ф. Достоєвського, краса відносин не просто зберігається, а трансформується, проходячи болісні випробування; з позицій соціальної метаантропології можна вважати, що краса у світорозумінні Ф. Достоєвського очищує і виводить людину і суспільство за межі і буденного, і граничного буття у трансцендентний вимір любові. У Л. Толстого маємо кореляцію чоловічої та жіночої краси з такими феноменами екзистенціального та соціального вимірів

буття, як війна та мир. Л. Українка усвідомлює красу як виклик суспільній буденності, що може знищити людину, а може трансцендувати у нову якість.

– Краса як категорія поєднує в собі естетичні, етичні, філософсько-антропологічні та культурологічні її виміри, вони охоплюють відповідно тілесні, духовні, душевні та екзистенціально-комунікативні модуси буття людини. Відповідно краса як категорія буття людини у культурі може бути поділена на зовнішню (тілесну, *тілесно-естетичному*) та внутрішню – особистісну, (*особистісно-моральну*) й соціальну (*суспільно-моральну*). Виходячи з того, що особистісно-моральний і суспільно-моральний виміри людського буття виступають у вчинках та відносинах, красу, яка виявляється в цих вимірах, можна назвати красою вчинків та відносин.

– Краса вчинків та відносин є предметом і етики, і соціальної філософії, тут перетинаються поля досліджень цих двох наук. У результаті можна зробити висновок, що будь-яке дослідження краси у філософській антропології, філософії культури та соціальній філософії, буде мати в собі і *етичну складову*, натомість етичний аналіз внутрішньої краси як краси вчинків та відносин з необхідністю забарвлений філософськими розвідками інших дисциплін.

– Першоосновою потворності в особистісному та соціальному бутті людини є відчуження, яке виступає протилежністю суспільних вимірів краси. Потворними вчинками та відносинами, що протистоять їх красі, ми могли б назвати негацію архетипових загальнолюдських

моральних та суспільних цінностей: зраду (собі, близькій людині, спільноті), агресію, фанатизм, ксенофобію, неадекватну помсту, яка на суспільно-політичному рівні проявляється в феномені тероризму і багато іншого.

– З позицій соціальної та культурної метаантропології, закономірним є висновок, що лише гармонійне поєднання духовної та душевної життєдіяльності може подолати різноманітні прояви відчуження як першооснову потворності в соціальному бутті людини. Якщо виходити з того, що відчуження людини від *духовної життєдіяльності* відбувається в буденному бутті людини, а в граничному бутті при його подоланні маємо наростання відчуження від *душевної життєдіяльності*, то лише в метаграничному бутті людини, де можливе поєднання духовної й душевної творчості, відбувається справжнє подолання ключових компонентів відчуження через розгортання *життєвих практик культури в їх дійсному проявленні*.

– В сучасній культурі краса часто підміняється гламурністю – акцентуванням на зовнішньому аспекті краси, яка стає *симуляцією краси* в особистому та суспільному житті. На відміну від справжньої краси, яка відображає й актуалізує цілісність, гламурність не лише імітує, а й порушує цілісність буття людини. Якщо цілісною красою людини вважати єдність краси світогляду, краси вчинків та краси відносин, то гламурність є руйнуванням такої єдності.

– У буденному бутті людини в культурі гламурність є лаком на монотонності та сірості існування, це підсвідоме бажання вийти за межі несправжнього життя; краса тут стає *красивістю*. В граничному вимірі буття культури гламурність підсилює вплив владної людини, чи, навпаки, руйнує її можливості; з іншого боку, гламурність творчої та пізнаючої людини граничного буття має харизматичну забарвленість, яка конструктивно чи деструктивно впливає на окремих особистостей і на суспільство в цілому. Отже, гламурність – це не лише прикрашене буденне буття людини в культурі, що видає себе за граничне буття, а й *саме граничне буття*. Лише в метаграничному вимірі людського буття в культурі гламурність трансформується в справжню красу, що об'єднує красу світогляду, красу вчинків та красу відносин.

Розділ 3.

ЖІНОЧА КРАСА ЯК ЖИТТЄВА ПРАКТИКА КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ

3.1. Краса у вимірах чоловічого та жіночого: підходи філософії статі й андрогін-аналізу

Краса в усі віки невипадково пов'язувалася зі статтю – адже саме в контексті статі краса породжує людське життя, дарує йому повноту та силу. У тоталітарному суспільстві цей зв'язок є більш опосередкованим, він приховується, адже людина повинна бути гвинтиком великого соціального механізму і глибинне вживання в стать та її красу заважає і чоловікові, і жінці мати «активну життєву позицію», в демократичному суспільстві зв'язок краси та статі стає більш явним та очевидним. Тому не дивно, що після перебудови радянська людина зі здивуванням усвідомила, що стать глибинно зумовлює смисл людського життя, а будь-яка людина передусім прагне любові та особистого щастя. А цьому сприяють не лише певні якості характеру, а й природна і особистісна краса, краса вчинків і стосунків.

Ставлячи питання про красу в контексті статі, ми спочатку не відчуваємо його складності: здається, що мова тут повинна йти виключно про зовнішню красу, специфічну красу жінки та красу чоловіка. Проте подальші міркування показують, що без краси стосунків і вчинків, краси *особистості* та *взаємодії особистостей*, зовнішня краса втрачається. З іншого боку, зовнішня краса може

актуалізуватися, якщо людина проявляє внутрішню красу в суспільстві. Цю проблему добре окреслюють слова Є. Заболоцького:

«Так что есть красота?
И почему ее обожествляют люди?
Сосуд она, в котором пустота?
Или огонь, мерцающий в сосуде?»

Переживання краси в контексті статі в першу чергу стосується жінки, бо саме для неї краса – і неповторна тілесна краса, і краса відносин з коханою людиною – є найголовнішою цінністю.

Це прекрасно показав філософ Я.А. Мільнер-Іринін: «Якщо існує краса в світі людини, то це краса жінки. При цьому мова йде про справжню, живу, повнокровну красу – красу тілесну, душевну та духовну одночасно.» [256, с. 43].

Може виникнути питання: чи потрібно окремо аналізувати красу в життєвому світі чоловіка? Ні, адже краса не виступає для чоловіка такою ж фундаментальною цінністю, як і для жінки. Звісно, чоловік не може не цінувати красу вчинків та відносин з коханою людиною, з другом, з суспільством, але краса для нього не так пов'язана зі статтю та гендером, як для жінки. Не можна не погодитися з Я.А. Мільнером-Іриніним, який зазначає: «Для чоловіка достатньо не бути потворним – у фізичному плані, розуміється, а не моральнісному, для жінки ж одна моральнісна краса не вичерпує і не може вичерпати поняття жіночої краси» [256, с. 43].

З іншого боку, краса жінки – і тілесна, і душевна, і духовна – є важливою цінністю і для чоловіка, адже бути поруч з красивою жінкою, бути обраним нею, заслужити її повагу та кохання – важливе підтвердження не лише соціального статусу чоловіка, а його екзистенціальної значущості.

Це зумовлює не лише піднесене та шанобливе ставлення до жіночої краси, а й сприйняття красивої жінки як призу успішного чоловіка. Часто до красивої жінки ставляться як до об'єкта маніпуляції, намагаються її використати, скептично відносяться до її розумових здібностей і моральних якостей. У давнину саме красива жінка притягувала до себе загарбників та завойовників, ставала здобиччю чужаків, у добу Середньовіччя та Відродження саме вона була жертвою інквізиції. Краса ототожнювалася з трагічністю долі. Тому відсутність краси для жінки означала безпеку. Багато жінок приховували свою красу, обираючи спокій та буденне життя. При цьому краса вносить трагізм і екзистенціальну небезпеку і в буття чоловіка, що добре передається відомим японським прислів'ям: «Красуня – це меч, що розрубає життя».

Отже, ми можемо говорити про волю до краси в життєвому світі як жінки, так і чоловіка. Проте в гендерному контексті ми повинні говорити про волю саме до жіночої краси, тоді як воля до краси поза межами гендеру та еросу виводить нас за межі чоловіка та жінки – до особистості.

Цікавими є міркування М. Бердяєва про роль жіночої краси для становлення особистості чоловіка, набуття особистісної цілісності – андрогінності. «Чоловік шукає в жінці красу, красу в ній кохає, красу бажає обожнювати, бо втратив свою діву» [43, с. 97], – пише мислитель, маючи на увазі ту цілісність буття, яка є в божественному началі, адже воно є те Єдине, що породжує із своїх глибин і чоловіка, і жінку.

При цьому М. Бердяєв усвідомлює, що в межах буденного буття жіноча краса «залишається зовнішньою для чоловіка, поза ним, він не приймає її всередину себе, не долучає її до своєї природи» [43, с. 97]. На цій основі філософ робить важливий висновок, який пояснює трагічність закоханості та кохання в бутті більшості людей: «Жінку тому так важко любити вічною любов'ю, що в любові чоловік хоче схилитися перед красою, що лежить поза ним» [43, с. 97].

Фундаментальне завдання і чоловіка, і жінки, які зустрічаються зі стихією жіночої краси – в усвідомленні її внутрішнього характеру, в інтимно-особистісному поєднанні чоловічого і жіночого в красі з подальшим виходом за межі і чоловічого, і жіночого. «Боготворіння закладено в культі чоловічої любові. А жінка рідко являє собою той образ краси, перед якою можна прихилитися, який можна боготворити. Тому любов приносить чоловіку таке розчарування, так ранить незбіг образу жінки з красою вічної жіночності. Але вищий, містичний сенс любові не в поклонінні та боготворінні жінки, як краси, що лежить поза

ним, а в долучені до жіночності, в з'єднанні чоловічої та жіночої природи в образі та подобі Божому, в андрогіні. У творчому акті вищої любові чоловіча та жіноча природа перестають бути чужими та ворожими» [43, с. 97].

Чи є благоговіння перед жінкою та її красою архетипом буття чоловіка, чи воно є результатом тривалої духовної та соціальної революції людства? Напевно, це архетип, який розгортається і конкретизує в процесі людської історії. Показово, що відомий французький письменник Жозеф Анрі Роні (Старший), який в своїх романах на диво реалістично зображує життя палеолітичної людини, прагне показати, що і в ті далекі часи чоловік був сповнений не лише пристрастю, а й ніжністю по відношенню до жінки, був наповнений благоговінням перед її красою. В романі «Печерний лев» він пише: «Серце Уна було повне ніжності до темноокої Джейї. Він відчував дивну боязкість, коли бачив її тяжке густе волосся й чудове сяйво великих вдумливих очей» [319, с. 231]. Показовими тут є і слова М. Чернишевського: «Люди перестали бути тваринами, коли чоловік став цінувати в жінці красу» [441, с. 39].

На відміну від М. Бердяєва, який вбачає сенс краси жінки передусім в особистісній цілісності, матеріалістично налаштований І. Єфремов прагне розгадати таїну жіночої краси, виходячи зі своєї концепції краси як доцільності. «Струнка шия чимало додає до краси жінки. Жінка за своєю давньою природою – страж, а її довга шия дає велику гнучкість, швидкість рухів голови, – знову естетичне

відчуття збігається з доцільністю. Широкі стегна. потворні в чоловіка,. складають одну з найбільш красивих рис жіночого тіла. Для того, щоб нанести найменше ушкодження мозку дитини при пологах, мати повинна бути з широкими стегнами. Довге волосся закріпилося в нашому відчутті прекрасного тоді, коли люди в теплу міжльодовикову епоху ще не знали одягу. Можливість прикрити маленьку дитину від нічного холоду на своїх грудях, захистити від негоди – от смисл довгого волосся, їх значення для вибору кращої матері» [134, с. 98–105].

У своєму баченні краси І. Бунін, по суті, поєднує позицію Н. Бердяєва й І. Єфремова, розглядаючи жіночу красу як душевну легкість, яка підносить і чоловіка, і жінку над всім буденним і матеріальним. В оповіданні «Легке дихання» вустами своєї героїні Ольги Мещерської він дає такий опис жіночої краси: «.це чорні, киплячі смолою очі, . чорні, як ніч вії, рум'янець, що ніжно грає, тонкий стан., малесенька ніжка, в міру великі груди, правильно округлена ікра, коліна кольору мушлі, покаті плечі. – Але головне. – легке дихання!» [62, с. 14–15].

У контексті дослідження гендерних вимірів краси виникає необхідність розділити зовнішню та внутрішню жіночість і чоловічість. Для цього можна ввести в структуру роботи концепти «чоловічість» та «чоловічність», які взаємодіють з поняттями «жіночість» і «жіночність» – для означення *зовнішніх* та *внутрішніх* вимірів статі.

Чоловічість та жіночість – це зовнішні виміри статі, які проявляються передусім в фізично-тілесних

характеристиках та в поведінці. Чоловічність та жіночність виражають внутрішні виміри чоловічого та жіночого начал – екзистенціальні. Вищим проявом чоловічності є мужність, яка в свою чергу може підніматися до рівня духовності. І мужність, і духовність характеризують як буття чоловіка, так і жінки, піднімаючись над статтю. Так само над статтю піднімається вищий прояв жіночності – душевність, яка є характеристикою і чоловічого, і жіночого начал. Зрозуміло, що внутрішня краса людини виявляється на рівні духовності та душевності, більше того, в їх поєднанні.

З позицій ідеалістичного світогляду внутрішні вияви статі впливають на зовнішні; з позиції ж матеріалістичного світогляду, навпаки, зовнішні вияви статі зумовлюють внутрішні. З позицій же персоналістичного світорозуміння, на основі якого ми будуємо підхід соціальної метаантропології, ми можемо говорити про взаємообумовленість внутрішніх проявів статі та гендеру. Якщо міркувати про зовнішні виміри статі, можна застосовувати поняття маскулінності та фемінності, що корелюють з поняттями «чоловічість» та «жіночість». Отже, варто говорити про красу зовнішньої статі, використовуючи поняття маскулінності-чоловічості та фемінності-жіночості.

Досліджуючи екзистенцію жінки в контексті переживання краси як особистісної та соціальної цінності, авторка прагнула піднятися над власною статтю і вийти на мета-позицію – розглядати красу в життєвому світі жінки і з жіночої, і з чоловічої точок зору. Але справа не просто в

підсумовуванні цих точок зору, мова йде про спільне співтворче проникнення в глибину проблеми на рівні поєднання чоловічого та жіночого способів розуміння, що духовно і душевно актуалізують одне одного.

Усвідомлюючи це, в даному дослідженні доцільно використати методологію андрогін-аналізу, яку ми розробили у співавторстві з Н. Хамітовим [184; 434а, с. 9-11, 427а, с. 237-283]. Що означає в цьому контексті поняття «андрогін-аналіз»? Якщо розбити його на складові, виходить: аналіз чоловічого та жіночого (від давньогрецьких слів: андрос – чоловік і гін – жінка). Як ми побачили у першому розділі нашого дослідження, андрогінами Платон називав цілісних істот, що жили до сучасного людства; це істоти, яких боги розрубили навпіл і перетворили на чоловіків і жінок, з тієї пори половинки ходять по світу в трагічних пошуках одна одної.

У контексті сучасної філософської антропології та психоаналізу андрогін-аналіз усвідомлюється як метод дослідження і глибинної корекції відносин чоловіка і жінки [184, с. 11–12]. Разом із тим, андрогін-аналіз є стиль і метод творення тексту, що долає «монологізм» та «логоцентризм» класичної філософії. Андрогін-аналіз є принципово діалогічним. Ця ж особливість андрогін-аналізу зберігається в ньому як у практиці усвідомлення та актуалізації особистості на екзистенціальному і світоглядному рівні. Тут маємо принципову відмінність практики андрогін-аналізу і практики ортодоксального психоаналізу, в якому монолог-сповідь нескінченно

чергується з монологом-інтерпретацією; можливе полегшення на цьому шляху межує із самотністю. Владна монологічність – вираження чоловічого типу свідомості і буття – замінюється толерантністю і діалогом; замість взаємних монологічних імпульсів андрогін-аналіз пропонує співтворчість.

Це можливо лише тому, що маскулінності класичної філософії та ортодоксального психоаналізу протиставляється андрогінність – єдність чоловічого і жіночого не просто на тілесному, а й на екзистенціальному та суспільно-комунікативному рівнях. Як показав досвід створення цього дослідження, тільки така єдність стає ключем, що відчиняє досі замкнені проблеми осягнення краси в контексті статі та гендеру. Андрогін-аналіз дозволяє нам зовсім по-новому прочитати слова Ф. Достоєвського: «Краса врятує світ»: краса врятує світ лише тоді, коли веде до любові, а не до самотності.

Діалогічність андрогін-аналізу як діалогічність чоловічого і жіночого природно вростає в любов. Вона викликана до життя діалогічним характером людського буття, який є найважливішою передумовою і краси вчинків, і краси стосунків. Діалогічність, на відміну від монологічності, породжує не владу, а свободу, ту свободу, яка є єдиною з любов'ю. Андрогін-аналіз відображає реально існуючий любовний діалог чоловічості та жіночності у внутрішньому світі кожного, діалог духовності та душевності, що породжує особистість.

Таким чином, важливим методологічним принципом в осягненні краси в життєвому світі жінки стає усвідомлення того, що жіноча краса в своїй глибинній внутрішній основі є гармонія духовного та душевного начал, гармонія, яка з необхідністю відображається на тілесному рівні. Іншими словами, краса жінки – це передусім *особистісна краса*.

При цьому слід констатувати, що на питання про красу в життєвому світі жінки ми відповідаємо передусім почуттями, а вже потім розумом. Екзистенція жінки – це завжди таїна, пов'язана з таїною любові та народження. Екзистенція жінки в контексті краси є подвійною таїною. В усі часи й у всіх культурах саме таємничість дає жіночій красі дивну глибину і силу; не дивно, що в багатьох казках, легендах та міфах жінка, яка набула красу, постає чарівно-таємничою. Тому, торкаючись теми краси, розум стає безпомічним і найчастіше вирікає стереотипи на кшталт: «Не народися красивою, а народися щасливою», що насправді є лише спосіб затушувати проблему. Складність усвідомлення краси в бутті жінки – результат складності її визнання. Краса статі – це щось зовсім інше, ніж краса природи, вона завжди є виклик і заклик; вона активізує тривогу і бажання зробити з половини ціле. Краса жінки – це краса *половини*, що кидає виклик усьому мужньому у світі.

Тому будь-яка красива жінка позасвідомо жадає поєднання з розумом і силою чоловічого начала. Навіть при зовнішній упевненості в собі, вона на диво тендітна й

вразлива, і краса її постійно потребує зовнішнього підтвердження. Чим красивіша жінка, тим більш мужнього чоловіка вона хоче бачити поруч із собою; його чоловічість і свобода стають оправою її краси. Усе це часто штовхає жінку, яка вважає себе красивою, на шлях і хижачки, і жертви. Не дивно, що людство тривалий час сприймало красу жінки як спокусу. Краса жінки парадоксально відокремлює її від особистості чоловіка і часто робить неможливим дружбу з ним.

Як вже зазначалося вище, краса в людському бутті сприймається як жіноча властивість та якість. Це характерно для більшості культур світу, в тому числі – для української. Чоловік, що зробив свою красу важелем самоствердження, сприймається нами як образа чоловічості. Екзистенціальне протиріччя краси і чоловічості в життєвому світі справжнього чоловіка пояснює несвідому ворожість жіночних чоловіків до красивої жінки. Красива жінка недовершена тому, що у своїй красі максимально відрізняється від чоловіка. І разом з тим, по-справжньому красива жінка космічно довершена, це передусім завершеність *душевності*. Істинна краса жінки є внутрішнє сяйво, що може змінити зовнішність. Іноді це виражається у вітальності, що сяє полуденним світлом; іноді це меланхолічна, холодна і бліда замисленість. Але в усіх випадках внутрішнє сяйво жіночої краси притягує до себе чоловіків і мужніх жінок як метеликів, які летять на світло, не віддаючи собі звіту про наслідки.

Краса жінки завжди небезпечна, тому що породжує безжалісну конкуренцію чоловіків і мужніх жінок. У боротьбі за красиву жінку вони руйнують себе, але частіше вона сама одержує згубні травми. Спектр цих травм простягається від смертельних ран, що наносяться ревнощами, до особистісних потрясінь, що руйнують здатність любити. Згадаймо біль, який звільняє божевільну Ларису з п'єси Островського «Безприданниця» після карандишевського: «Так не діставайся ж ти нікому!», і нарцисичну спустошеність Наталі з оповідання В. Брюсова «Останні сторінки зі щоденника жінки».

«Красивою неможливо стати, але нею можна здаватися», – так знову і знову гадає безліч жінок. Хоча б раз у житті кожна жінка здається красивою. Одній для цього потрібні сутінки, іншій – ранок, а третій – вчинок. І, звичайно, потрібний чоловік, у глибині якого ця ілюзорність стає реальністю.

Проте істинна краса жінки не може бути результатом збігу випадкових обставин. Краса жінки означає гармонію зовнішньої й особистісної краси. Без такої гармонії зовнішня краса рано чи пізно заводить у лабіринт, де крім входу є лише тупики безвихідної самотності. Особистісна краса – це краса вчинків та стосунків. Вона первинна стосовно зовнішньої, створюючи тонус і стиль жінки, що притягує не нескінченну безліч сірих і жадібних чоловіків, а Єдиного Чоловіка. Люди платять за красу самотністю чи любов'ю. Плата самотністю – майже завжди розплата, плата любов'ю – божественний подарунок. Але іноді і самотність

буває божественним подарунком, однак лише в тому випадку, якщо веде до любові. Самотність буде подарунком і нагородою красивій жінці, коли вона усвідомлює в ній своє справжнє Я, особистість, яка теж гідна краси. Тоді вона знаходить достоїнство, що робить її достойною любові; не пристрасті, коли її тіло стає розкішною річчю, що належить чоловіку-володарю, не дружби, що постійно перероджується в користь, а саме любові.

У матеріальному світі краса поєднується з доцільністю. В особистісному світі краса збігається зі свободою. Дві особистості, що поєднуються, несуть красу-як-свободу, здатні полюбити одна одну. Одночасно вони проникають у стихію любові до себе. Справжня краса жінки і доцільна, і лежить за межами доцільності. Саме така повнокровна краса здатна подарувати жінці любов. Зовнішня краса жінки, що відчужена від особистісної, робить жінку нещасливою, веде її від любові в лабіринти садо-мазохістської пристрасті і маніпуляції.

У контексті дослідження краси у її гендерних вимірах варто говорити і про зовнішню, і про внутрішню красу жінки, красу вчинків та стосунків – про красу, що може призвести до самотності, і красу, що може подарувати любов. На шляху жінки, яка прагне і зовнішньої, і внутрішньої, *цілісної* краси, постають гендерні стереотипи та комплекси, під впливом яких жінки позасвідомо побоюються і внутрішньої, і зовнішньої краси, і на цій основі виникає екзистенціальне напруження, яке впливає на

чоловіків, породжуючи страх перед жінками та недовіру, результатом чого стають біль і самотність.

Як не допустити цього? Як подолати стереотипи та комплекси? Для відповіді на це питання спочатку слід усвідомити найтиповіші соцокультурні ролі в бутті жінки, які актуалізують красу в своєму життєвому світі та соціально-психологічні парадокси, що виникають на її шляху.

3.2. Соцокультурні ролі в контексті жіночої краси

Жінки по-різному ставляться до своєї краси: від пристрасті і жалості до себе – до любові. На основі методології соціальної метаантропології, обґрунтованої в першому розділі нашого дослідження, можна виділити три соцокультурні ролі їхнього життя: *Нарциски, Егоїстки, Егоальтруїстки*.

Перша роль жінки екзистенціально обумовлена тим, що вона *бажає себе*, друга роль жінки передбачає *жалість до себе*, третя роль – *любов до себе.* Ці три ролі значною мірою відповідають буденному, граничному та метаграничному буттю людини в соціумі. Підхід соціальної метаантропології є плідним тому, що в даному випадку враховуються три фундаментальні типи відношення до себе будь-якої людини: пристрасть, жалість і любов. Пристрасть та жалість до себе по відношенню до Іншого та суспільства в цілому породжують байдужість та жорстокість, любов у відношенні до себе продукує таку саме любов у відношенні до світу.

Отже, ті жінки, які переважно відчувають пристрасть до себе, живуть в соціальному просторі за сценарієм «Нарциски», ті, що жаліють себе й оточуючих, приймають роль «Егоїстки», ті, що здатні любити себе й близьких, обирають роль, яку можна було б назвати роллю «Егоальтруїстки». Якщо перші дві ролі інфантильні, то

третя демонструє зрілість. Концепт і метафора «Егоальтруїстка», на нашу думку, є досить вдалими для означення особистості жінки, яка відкрита іншим і дійсно любить себе та інших, а не жаліє. Даний концепт є розвитком поняття «егоальтруїзм», запропонованого Ю. Рюріковим, який зазначає, що егоальтруїзм є потягом до рівноваги свого і чужого «я» [324, с. 101]. Є стереотип, що будь-яка жінка, яка налаштована на актуалізацію краси, завжди *лише* нарциска або егоїстка. Однак це тільки стереотип, спричинений ресентиментом та комплексами. В дійсності є зовнішньо і внутрішньо красиві жінки, які ставляться і до себе, і до оточуючих і душевно, і духовно.

Проаналізуємо три запропоновані соцокультурні ролі красивих жінок, почавши з Нарциски. Тип Нарциса-чоловіка достатньо повно досліджено в межах патріархальної цивілізації та її наукового дискурсу, тоді як його «жіночий» відповідник проаналізований зовсім недостатньо. Але передусім згадаємо міф про Нарциса: прекрасний юнак, що відкинув любов німфи, був покараний Афродітою і пристрасно закохався в себе. Нескінченно споглядаючи свою красу, знесилений Нарцис покінчив життя самогубством; на місці, де він помер, виросла запашна квітка. Він став рослиною, прекрасною, але німою.

Глибинний сенс міфу про Нарциса полягає в тому, що людина, яка не здатна любити близьких, замикається в собі і перетворюється на рослину. Така людина залишається на поверхні свого Я, і саме це віддаляє її від людей. Не бажаючи проникати у свої глибини,

розвивати душевно-духовне, *особистісне* начало, людина втрачає можливість любити і бути любимою. Їй залишається тільки милуватися своєю зовнішністю, що і є рослинним існуванням.

Незважаючи на те, що давні греки зробили Нарциса юнаком, цей міф значною мірою стосується і жінок. Нарциси і нарциски не люблять себе, а лише *милуються собою*. Відношення до себе нарцисів і нарцисок застигає на рівні пристрасті, – вони думають лише про свою зовнішність, а не про особистість. Нарцис у міфі невипадково стає квіткою, його доля – у німій і болісній красі. В сучасному світі передусім *жінка*-нарцис живе під постійною загрозою стати «рослиною» й заніміти – це загроза замкнутися в милуванні собою, що, на її погляд, буде збуджувати увагу інших.

Як ми побачили вище, жінка-нарцис перебуває на стадії пристрасті, а не любові до себе, саме тому вона духовно засинає і може викликати у чоловіка лише короткочасну пристрасть, а не любов. І це не дивно, адже вона звернена лише до себе. Це добре показала Ш. Бронте, яка вустами своєї героїні в романі «Джейн Эйр» промовляє: «Я знайду собі такого чоловіка, що не буде суперничати зі мною в красі, а скоріше буде відтінювати її. Я не стерплю суперника біля свого трону, моя влада повинна бути безроздільна: я хочу, щоб він милувався тільки мною, а не власним відображенням у дзеркалі».

Пристрасть до себе принципово відрізняється від любові до себе. Пристрасть до себе – це зацикленість на

своїй *тілесності,* радість від її споглядання. Любов до себе – це передусім спрямованість на свою *особистість* – духовне і душевне начало у собі. При цьому пристрасть до себе *в розумних межах* може доповнювати любов до себе – адже потрібно любити і своє тіло. Але зазвичай пристрасть до себе – це хвороблива любов до свого тіла, яка виходить за межі розумного; саме вона і відрізняє Нарциску.

Як показує практика в галузі андрогін-аналізу, жінка з вираженими нарцисичними тенденціями завжди нещаслива – вона ставиться до себе як до красивої речі. Слова О. Вейнінгера: «зовнішність – це «Я» жінок» адресовані саме до жінки-нарциса. Вона ставиться до себе як до розкішного товару, а до суспільства – як до ринку. Не дивно, що виникає бажання дорожче продати себе. І хоча у Нарциски це зазвичай відбувається на підсвідомому рівні (свідомо ж вона лише жагуче бажає себе), при виході у простір соціальної реалізації часто саме нарциски стають прихованими чи явними повіями – їх прагнуть використовувати саме як товар. У будь-якому випадку вони стають жертвами сексуальних домагань, провокуючи ставлення до себе як до об'єкта, який має окремі принади і не являє собою чогось цілісного. Це добре відчув Ж. Бодріяр, який пише: «Ця жінка – вже не жінка, а лоно, груди, живіт, стегна, голос чи обличчя. Тим самим вона стає «предметом». елементи якого перебираються бажанням» [54, с. 85].

Не дивно, що Нарциска часто буває мазохісткою, яка підсвідомо притягує до себе садистичних чоловіків і жінок.

Вона страждає від їхніх образ, несправедливості, фізичного і психологічного насильства, але вони знову і знову з'являються в соціальному просторі навколо неї. Чоловіки і жінки маніпулюють нею, бажаючи помститися, вона починає так само ставитися до людей – змушує їх страждати. У такий спосіб мазохізм Нарциски часто переростає у садизм, який подеколи носить витончено-психологічний характер, а інколи межує з відвертою соціопатією. Приносячи біль іншим, Нарциска страждає сама і, навпаки, страждаючи, вона прагне зробити боляче оточуючим. Садо-мазохізм Нарциски є наслідком її ставлення до себе. Її кредо: «Я – прекрасна річ», ставлення оточуючих до неї: «вона – річ». До неї ставляться так, як вона ставиться до себе. Коли Нарциска виступає за межі певного віку, усі свої зусилля вона направляє на підтримку тіла. Щоб бути вічно молодою і привабливою, вона мучить себе годинними тренуваннями; культуризм, шейпінг чи йога – це не має для неї значення. Вид діяльності неважливий, головне – зберегти тонус м'язів і красу форм. Тут нарцисизм начебто «працює» на здоров'я й особистість. З одного боку, це непогано, але з іншого – страх втратити красу і сексапільність, якими Нарциска збуджує себе, знаходячи сенс життя в підтримці форм, штовхає її на нескінченні тренування, які виснажують настільки, що не залишається сил на духовний саморозвиток.

Лише тоді, коли Нарциска навчиться ставитися до себе не тільки естетично – як до красивої і доглянутої ляльки, – а й побачить у собі особистість, вона вийде за межі

замкненості свого буття, відкриваючись щастю й любові. Проте ринкове суспільство штовхає красиву жінку стати не лише Нарцискою, а й Егоїсткою. Розуміючи деструктивність цього шляху, вона не може нічого зробити: головною причиною вибору соціальної ролі Егоїстки є безмежна жалість до себе. Наповнена такою жалістю, жінка вважає себе гідною особливих умов життя, особливого відношення і, як правило, одержує відчуження і самотність.

Чим соціальна роль Егоїстки відрізняється від соціальної ролі Нарциски? Іншими словами, чим жалість до себе відрізняється від пристрасті до себе? Як ми побачили вище, пристрасть до себе означає зацикленість *на собі*, перетворення на «рослину», жалість до себе – це зацикленість *на інших*, на прагненні маніпулювати ними, підкорити своїй волі; у цьому і полягає різниця Нарциски й Егоїстки.

Все глибше вживаючись у свою соціальну роль, Егоїстка відчуває безмежну жалість до себе. Це з необхідністю штовхає її у деструктивні, потворні відносини з іншими – від жалості до ненависті всього один крок; і те, й інше радикально протистоїть любові, що добре показав Е. Фромм. «Егоїзм і любов до себе, – пише він, – аж ніяк не рівнозначні; більше того, – вони протилежні. Егоїст любить себе занадто мало чи занадто багато; у дійсності він себе ненавидить» [395, с. 142].

Жінка-егоїстка буває страшною своєю активністю, поєднаною з жалістю до себе, бо переконана в тому, що світ людей зобов'язаний їй, він повинен віддавати, а вона –

брати. Егоїстка будує свої стосунки з іншими людьми за моделлю: «Я – Воно» або «Я – Об'єкти», адже вважає себе найважливішою істотою; а оточуючі люди-об'єкти повинні служити їй. Жалість до себе завжди обертається безжалісністю до оточуючих.

Для Егоїстки характерне бажання підкоряти і контролювати людей, навіть якщо вони їй не потрібні. Підкорені люди стають речами, які вона колекціонує. Проте її цікавлять і звичайні красиві й коштовні речі – одяг, прикраси тощо, які вона акумулює в своїх руках, набуваючи влади не лише над ними, а й над людьми, які б хотіли ними володіти. Слова Ж. Бодріяра непогано ілюструють цю ситуацію: «В результаті свого регресивного розвитку пристрасть до речей виливається в чисті ревнощі, коли власника речі найбільш глибоко задовольняє та цінність, яку ця річ могла б мати для інших і якої він їх полишає. Тут діє могутня схема анального садизму, яка змушує приховувати красу і насолоджуватися нею на самоті» [54, с. 83].

Егоїстці потрібно довести суспільству, що вона найкраща і є сильною та всемогутньою. Але жалість до себе робить її вразливою і замкненою; ці вразливість і замкненість перетворюються в істерію й розлюченість, які створюють навколо Егоїстки стіну відчуження і руйнують саму можливість любові. Жінка-егоїстка може перетворитися на невротичну феміністку, яка бажає довести всім – насамперед чоловікам, – що вона краща за них, розумніша і духовніша, а головне, – самостійніша й

успішніша. Проте найчастіше вона перетворюється на жінку, яка не відстороняється від чоловіків, а активно використовує їх. Інколи з нею відбувається парадоксальна екзистенціальна й соціальна метаморфоза: вона перетворюється на матір, яка жертвує своєю особистістю і все віддає дітям, але і претендує на їхню свободу. У результаті вона стає не матір'ю, а самицею**,** і її самотність, коли діти виростають, – одна із найгірших. Жалість до себе змушує Егоїстку шукати владу. Вона прагне підкорити собі і близьких, і дальніх. Але насправді сама стає підлеглою. Вона безкінечно доводить оточуючим, а не собі свою значущість.

Жінка може вийти за межі сонливої байдужості Нарциски й активності Егоїстки тільки через любов до себе. У результаті вона стає Егоальтруїсткою, яка долає нарцисично-гламурні й егоїстичні тенденції в своєму Я та здобуває цілісність краси. Це розкриває можливості жіночої краси в усіх її вимірах. На відміну від Нарциски та Егоїстки, Егоальтруїстка налаштована на постійне особистісне та соціальне зростання. Тут цілком доречні слова О. Вейнігнера про те, що саме прагнення до досконалості створює красу в матеріальному світі.

Якщо Егоїстка доводить свою значущість тільки зовнішньою успішністю, то Егоальтруїстка – особистісним зростанням, яке зумовлює зростання соціуму. Тому любов до себе в бутті Егоальтруїстки – це любов не до буденних проявів свого Я, а до особистості – до духовної і душевної реалізації.

Любов до себе – це радісна творчість себе, звільнення від маніпуляції собою й іншими, а тому – це звільнення від самотності. По-справжньому любляча себе людина ставиться до Іншого як до себе. Самотність для неї неможлива, але у ставленні до Іншого, як до себе, прихована небезпека нової самотності. Той, хто *абсолютно* ставиться до Іншого, як до себе, зрештою бачить у навколишньому соціальному просторі лише своїх двійників; саме це і може стати ще одним образом самотності. Справжня любов означає ставлення до іншого не просто, як до себе, а як до унікальної особистості. Отже, соціальна роль Егоальтруїстки – це ставлення і до себе, і до інших як до особистостей – духовно і душевно.

Саме від Егоальтруїстки іде внутрішнє сяйво і світло, саме з нею хочеться бути поруч – чоловіку, щоб отримати чарівність і тепло, а жінці, щоб навчитися бути і зовнішньо, і внутрішньо красивою. Вона випромінює духовність і доброту. Спілкування з Егоальтруїсткою надихає оточуючих на успіх і розкриття себе. Проте вживання в соціальну роль Егоальтруїстки може бути достатньо драматичним. Доля жінки, яка прагне набути і зовнішньої, і внутрішньої краси, наповнена соціально-психологічними парадоксами, які стають тим значнішими, чим активніше вона прагне проявитися як особистість, живучи за принципом, що звучить в афоризмі: «Долю треба не проклинати, а творити» [428, с. 157].

3.3. Соціально-психологічні та соціокультурні парадокси актуалізації краси в життєвому світі жінки

Краса жінки завжди небуденна, тому вона породжує в оточуючих амбівалентні почуття: перед нею схиляються й водночас бояться, нею захоплюються і разом з тим заздрять, нею тішаться і в більшості випадків хочуть використовувати.

Двоїсті почуття приводять до двоїстого відношення. І це стосується не тільки оточення красивої жінки, але й її самої. Найчастіше трапляється так, що вона і поклоняється своїй красі, і боїться її. Поклоніння і страх – це ставлення до богині, чогось потойбічного. Але коли це двоїсте ставлення впливає на особистість, воно може гальмувати її зростання.

Своєрідність екзистенції красивої жінки проявляється в тому, що вона найбільш залежна від долі – як тільки її називають красивою, оточуючий світ окреслює для неї дорогу, якою вона повинна йти. У патріархальну епоху рід намагається контролювати долю будь-якої жінки. Красива жінка піддається особливому контролю: її свобода являє собою загрозу для безпеки безлічі людей. Батьки бачать в ній капітал, що може принести гарні дивіденди, чоловік вважає її «естетичним» додатком, що підкреслює його значущість і соціальний статус, керівники організацій

позасвідомо чи усвідомлено використовують її як приманку для клієнтів. Отже, патріархальне суспільство примушує жінку сприймати свою красу як товар, нескінченний продаж себе – це той напрям, який окреслює для неї соціальне середовище. На жаль, це шлях багатьох жінок, які, прагнучи реалізуватися в красі і завдяки красі, не розвивають свою особистість, а тому набувають внутрішньої самотності. Саме тому красива жінка найбільш залежна від долі; але красива жінка і найменш залежна від долі – вона має ті можливості її змінити, яких немає в інших жінок. У результаті отримуємо парадокс: якщо красива жінка віддається течії, її непокоїть думка про те, що в неї повинна бути незвичайна доля, а якщо вона починає інтенсивно змінювати свій екзистенціальний простір, проти неї можуть повстати багато людей, у тому числі і близькі. Причиною такого протистояння соціального середовища може бути заздрість, бо краса вже є гідним подарунком життя. Це своєрідний «*парадокс очікування»,* який проявляється в соціально-психологічній та соціокультурній площині, – оточуючі чекають від жінки, яка актуалізує красу в своєму життєвому світі, чогось незвичайного, досягнень в житті та культурі, і разом з тим сподіваються, що буденність зруйнує її.

Другий соціально-психологічний і, одночасно, соціокультурний парадокс красивої жінки – «*парадокс щастя».* Очевидним є те, що красива жінка повинна бути щасливою, і настільки ж очевидно, що щасливою вона буває не завжди. В багатьох випадках це відбувається через

очікування, що суспільство подарує їй щастя в обмін на красу. Отже, «парадокс щастя» – часто теж «парадокс очікування», але вже з боку жінок, які вважають себе красивими, а не соціального середовища, що їх оточує. Е. Берн чудово показав це: «деякі з них взагалі не діють, а очікують, що все краще саме прийде до них заради їхньої фізичної привабливості» [46, с. 401].

Екзистенціальні та комунікативні проблеми жінки, яка прагне актуалізувати красу в своєму життєвому світі, можуть бути дуже гострими, вона завжди помітна: заздрощі і жалість можуть ранити її з подвоєною силою. Така жінка змушена будувати для себе соціальний п'єдестал, який піднімає її над буденним життям: для неї – це засіб виживання, бо оточуючі не можуть вибачити їй краси. Коли жінка не в силах побудувати такий п'єдестал, вона буде прагнути сховати свою красу, щоб вижити в буденності чи використовувати її обмежено, стаючи іграшкою в руках владних батьків чи чоловіка, але при цьому вона буде руйнувати себе. Можна пригадати архетипові образи світової літератури: Тетяна Ларіна, Анна Карєніна, Нора з «Ляльківого будинку» Г. Ібсена, прекрасні і нещасливі героїні Г.Х. Андерсена, Паола з «Маленької господарки великого будинку» Джека Лондона. Сильний і владний чоловік може створити для жінки щось схоже на п'єдестал, але насправді це буде екзистенціальна і соціальна в'язниця для її краси.

Без соціального п'єдесталу, що створюється власними зусиллями, жінка, яка прагне до внутрішньої та

зовнішньої краси, не може бути ні вільною, ні коханою. Таким п'єдесталом стає краса і сила її особистості – уміння робити вибір і творити долю. У цьому сенсі цікаво проаналізувати казку Г.Х. Андерсена «Дюймовочка», яку з дитинства всі звикли сприймати буквально. Але життя Дюймовочки можна тлумачити і символічно: цей образ влучно відображує долю красивої жінки, яку намагаються використовувати: і буденна родина, що живе у вічному болоті стереотипів (жаба зі своїм сином), і «вишукана» спільнота снобів (жуки), і сліпі до душевності раціоналісти (кріт з мишею).

Історія Дюймовочки показує досвід втрат і болю красивої жінки на шляху до себе, своєї свободи та любові. Життєві випробування наростають, і у випадку з кротом і мишею – сліпими комплексами «життєвої мудрості», що живуть у душі кожної жінки, – їй приходиться використовувати всі сили свого Я. Спасіння Дюймовочкою ластівки символізує подолання страху перед власною особистістю і турботу про неї. На крилах особистості Дюймовочка летить з підземелля буденності в той світ, де вона зустрічає своє кохання.

У цьому контексті важливим є усвідомлення процесу становлення особистості жінки. З одного боку, можна ставати успішною, відчужуючись від власної статі і перетворюючись на маскулінну істоту, як це чудово показав Ельдар Рязанов у кінофільмі «Службовий роман», з іншого боку, можна поєднувати соціальну та особистісну реалізацію з любов'ю і залишатися жінкою. Але залишатися

жінкою недостатньо, потрібно *постійно ставати нею*. Якщо у красивої жінки, що активно розвивається в соціокультурному просторі, немає установки на розвиток жіночності (душевності, любові, м'якості), вона неминуче зіштовхнеться із ситуацією самотності. І тут дуже важливим є питання про те, як поєднати професійні досягнення, кар'єру, духовне зростання із розвитком жіночності.

Щоб дати відповідь на це питання, необхідно більш конкретно звернутися до парадоксів життєвого світу жінки, яка занурюється у буття в красі – «парадоксу очікування» і «парадоксу щастя».

Розвиваючи міркування, запропоновані вище, «парадокс очікування» можна конкретизувати так: з одного боку, від красивої жінки очікують, що вона проявиться не тільки зовні, але й внутрішньо, а з іншого боку, не дають їй цього зробити. Її красу помічають, бо вона багато обіцяє; від неї очікують несподіваних проявів в соціальному житті, оточуючі вважають, що її місія – бути незвичайною, яскравою, виразною, залишити свій слід у житті, культурі, історії. І чоловіки, і жінки сподіваються, що поруч з красивою жінкою їхнє життя зміниться на краще. Але якщо ми уважніше прислухаємося до голосу сподівань, то почуємо, що вони переповнені таємною невротичною напругою. Ця напруга породжена тим, що надія на особистісний прояв красивої жінки не є чистою, – до неї примішуються заздрощі жінок і ревнощі чоловіків. Безліч жінок хотіли б бути на її місці, а безліч чоловіків хотіли б скинути її з цього місця. Заздрощі жінок і ревнощі чоловіків

до жінки, що прагне до внутрішньої і зовнішньої краси, приносять біль їм самим, їх глибоко вражає факт природної першості красивої жінки.

Саме тому їхні очікування є такими суперечливими, але не все так фатально. Вихід є, проте розв'язати протиріччя, що наповнюють очікування оточуючих, може тільки сама красива жінка. Лише від неї залежить, яка частина протиріччя переможе: очікування її підйому чи падіння. Але, як ми побачили вище, для цього жінкам, які вважають себе зовнішньо красивими і отримують підтвердження цього зовні, слід позбутися *власного очікування.*

Екзистенція красивої жінки не є простим віддзеркаленням соціокультурного середовища – вже в силу своєї вродженої винятковості. Звичайно, вона може відсторонятися від цієї винятковості, ховати свою красу. Але суспільство відповість їй презирством, – скоріше за все, позасвідомо, але від цього не менш сильно, тому що вона не виправдала його очікування. Більше того, окремі люди можуть почати ставитися до неї як до жертви.

Отже, можна зробити такий висновок: для того, щоб жінка, яка вважає себе красивою, переборола «парадокс очікування», вона повинна особистісно зростати, поєднувати в собі, з одного боку, силу боротьби з обставинами, з іншого боку, мудрість по відношенню до людей у цих обставинах.

Як ми вже побачили вище, буденне буття руйнує жінку, яка актуалізує красу у своєму життєвому світі, тому

виникає необхідність самостійного створення соціального п'єдесталу, на який вона може стати і відчувати себе в безпеці. Зовнішньо красива жінка вже знаходиться на екзистенціальному п'єдесталі, не роблячи ніяких особливих особистісних зусиль, і тільки від неї залежить, упаде вона з нього чи підніметься ще вище, реалізуючись у суспільстві.

Проте проблема в тому, що з соціального п'єдесталу можна упасти, на ньому особливо гостро відчувається самотність. Тому варто використати іншу метафору для опису щасливої долі красивої жінки. Ця метафора повинна виражати щось динамічне, те, що викликає захоплення, а не самовдоволення. Життя красивої жінки повинно бути злетом над буденністю і сірістю життя у новий екзистенціальний та соціальний простір, як у фіналі архетипової казки про Дюймовочку, у якої з'явилися крила. Жінка, яка хоче актуалізувати і зовнішню, і внутрішню красу в своєму бутті, повинна бути відкритою, але разом із тим, налаштованою на автономність. І відкриватися варто не будь-якому спілкуванню і відносинам, а лише плідним для особистісної та соціальної реалізації.

Коли людина з буденним світоглядом заявляє, що потребує захисту від негативного, то вважає: все зло приходить ззовні і необхідна лише психологічна та соціальна «броня», щоб закритися від нього. Але це інфантильна позиція: ніякий зовнішній психологічний та соціальний захист від негативного не допоможе, якщо негативне присутнє всередині Я людини. Це стосується і заздрощів, і образливості, і запальності, і мстивості. Коли ж

людина говорить *про свободу і захист* від усього негативного, вона налаштовує себе і на захищеність від негативу ззовні, і внутрішню гармонію, що й є найдієвішим захистом. Будь-яка красива жінка, в яких би жахливих обставинах життя вона не знаходилася, має можливість змінити життя на краще, набувши краси стосунків із соціальним середовищем і на мікро- та макрорівнях. Реальність цього набуття переживається як щастя.

«Краса – це обіцянка щастя», – ця фраза Т. Гоббса є вельми показовою: більшість людей в будь-якому суспільстві вважають, що краса є передумовою щастя. Але тут ми і зустрічаємо соціально-психологічний парадокс, який ми вище назвали «парадоксом щастя». Він означає, що в житті красивої жінки саме краса обіцяє щастя, і саме краса віддаляє від нього. Суть цього парадоксу в тому, що, даючи деякі можливості, краса жінки притягує і соціальну небезпеку. «Прекрасний принц» у білому мерседесі може виявитися бандитом чи садистом, а нова цікава подруга – раціональним та жорстким сутенером. Але навіть якщо красуні вдається уникнути граничних ситуацій, її очікують не менш трагічні проблеми: зайва увага протилежної статі призводить до агресії з боку чоловіка чи його алкоголізму; стаючи прикрасою колективу, красива жінка перетворюється на об’єкт причіпок керівника; одержуючи нову посаду, вона раптом розуміє, що за це доведеться розплачуватися своєю несвободою.

У зв’язку з міркуваннями, описаними вище, виникають питання: чи обов’язково красива жінка є

потенційною жертвою протилежної статі, і якщо це так, як їй будувати своє життя в соціумі, щоб цього не відбулося? Може сучасній жінці слід скерувати своє життя так, щоб реалізовуватися передусім *поза статтю*?

Хотілося б зазначити, що для сучасної жінки щастя передусім означає любов. І не просто любов, а еротичну любов; без неї усі вчинки жінки стають інфантильними, а незалежність ілюзорною. Сказане ще більшою мірою стосується красивої жінки – навколо неї постійно вирують хвилі еротичної уваги. Тому мова може йти лише про плідну взаємодію з протилежною статтю, що дозволяє знайти любов, не зруйнуватися від нещасливих закоханостей, і відшукати соціальну реалізацію. Для цього жінка повинна ставитися до чоловіків як до особистостей і не сприймати їх як ворогів і як можливих претендентів. Проте для того, щоб жінка ставилася до чоловіка як до особистості, він повинен бути особистістю. Але на сьогоднішній день є тенденція інфантилізації чоловіків, що небезпечно для тієї красивої жінки, яка сприймає свою красу *як капітал*, який обіцяє їй щастя. Така жінка неадекватно сприймає ставлення чоловіків до себе, вона впевнена, що заслуговує значно більшого, ніж має, засліплює себе і стає об'єктом маніпуляції. Потім вона прозріває, наповнюється негативними думками з приводу чоловіків і болісно жаліє себе, перетворюючись на хронічну песимістку. А песимізм як стан свідомості й світогляду призводить до руйнування *самої можливості* плідних відносин у суспільстві. Отже, щастя красивої жінки часто

руйнується її *самовпевненістю*, яка не дозволяє правильно оцінювати людей, зневірюватися в них, що завдає їй болю.

Тут підключаються стереотипи, які переконують у тому, що всі чоловіки – погані. Така позиція робить нещасливими не тільки носія стереотипів, але й оточуючих. Усі вони заражаються негативною установкою, а щастя стає все більш примарним.

Отже, песимістично налаштовані жінки можуть притягувати до себе песимістичні життєві фінали і робити своє щастя недосяжним. Можна пригадати звичний штамп жіночих розмов, що «справжніх чоловіків немає». Але самовпевненість красивих жінок засліплює їх та дає можливість чоловікам маніпулювати їхніми душею і тілом.

Виникає ще одне запитання: чому чоловіки прагнуть маніпулювати красивими жінками? Що змушує їх робити це? Адже маніпуляція у відносинах чоловіка і жінки завжди призводить до взаємного страждання. Чи не говорить це про інфантильність чоловіків, породжену самою природою патріархальної цивілізації, в якій красива жінка сприймається як *нагорода* для найбільш сильного й успішного чоловіка?

Сам факт самовпевненості красивої жінки, що бачить в чоловіках «матеріал для використання», породжує чоловічу маніпуляцію як *захисну реакцію*. Ця захисна реакція часто є інфантильною і не робить щасливими ні чоловіків, ні жінок. Жінкам, що вважають себе красивими, а тому надцінними і створеними для щастя, не варто провокувати чоловіків на таку інфантильність. Тут слід

констатувати фундаментальну психологічну помилку, притаманну багатьом жінкам, які вважають, що краса – це достатня умова для того, щоб зробити чоловіків щасливими. Далеко не всі чоловіки вважають так само, і в результаті виникає природне протиріччя, що завершується руйнацією щастя жінки, навіть якщо вона *об'єктивно красива* зовні. Жінка не повинна забувати, що чоловік очікує від неї й особистісних проявів – любові, турботи і розуміння, що не є додатком до краси, а є найважливішою її частиною.

Але є багато чоловіків, які вважають, що краса дружини – це достатня умова для їхнього щастя. Тому для багатьох жінок, які вважають себе красивими, ідеальною є ситуація, коли вони знаходять саме таких чоловіків. Важливим є усвідомлення мотиву знаходження. Безумовно, кожній жінці для щастя потрібний чоловік з великої літери – такий, який здатний побачити в ній і неповторну зовнішню привабливість, і внутрішню красу. Але сама жінка повинна бути розвинута як особистість, стояти на власному екзистенціальному та соціальному п'єдесталі, прагнути до власного творчого зростання. Якщо ж цього немає, чоловіки будуть відсторонюватись від особистісно непроявленої «красуні-як-подарунка», або вона сама буде втікати від них, відчуваючи можливу потворність стосунків у майбутньому. Успіх відомого голлівудського фільму «Наречена, що втекла», з Джулією Робертс у головній ролі, підтверджує це. У відповідь на свою маніпуляцію красива жінка занадто часто одержує надманіпуляцію. Навіть якщо ця маніпуляція полягає тільки в пошуку

чоловіка, що зуміє по-справжньому оцінити її унікальні природні дані. Отже, лише особистісне і соціальне зростання може реально наблизити жінку до щастя у стосунках з протилежною статтю. У фільмі «Наречена, що втекла» чоловік з великої літери з'явився сам, – тоді, коли героїня екзистенціально й особистісно дозріла до його появи.

Цікаво, що архетипові соціокультурні образи «Красуня» і «Чудовисько» виражають не лише ситуацію особистісної й соціальної пасивності красивої жінки, а й її маніпулятивної активності. А сюжет цієї казки натякає на те, що будь-яка жінка здатна зробити Чудовисько Принцем, а Принца Чудовиськом. Націленість жінки на пошук чоловіка, що здатний віддати все (гроші, тіло і душу) за її красу, робить чоловіка чудовиськом – от ще один бік «парадоксу щастя».

Отже, жінка, яка хоче набути і зовнішньої, і внутрішньої краси, поєднання яких є дійсною умовою щастя, повинна актуалізувати свою особистість, рухаючись від розуміння, що зовнішня краса не є сама по собі умовою щастя, це його передумова, найважливіша, але не єдина. На цьому шляху принциповою є соціальна реалізація в професії, що дає самодостатність в творенні своєї долі. Тільки завдяки цьому красива жінка не стане жертвою в лапах Чудовиська, яке ніколи не перетвориться на Принца. Саме тоді з безлічі шанувальників вона притягне до себе Єдиного чоловіка.

Таким чином, для знаходження щастя красива жінка повинна бути вільна як особистість – і фінансово, і професійно, і духовно. Тоді вона не стане робити з чоловіка інструмент для досягнення свободи і провокувати його перетворитися на Чудовисько. Лише так вона здатна перебороти фатальний «парадокс щастя». Соціально-психологічні парадокси, які виникають на шляху актуалізації жінкою зовнішньої і внутрішньої краси, означають, що для її щастя потрібна особлива *світоглядна культура* та мудрість – здатність обрати плідні цінності та ідеали, зробити акценти на екзистенціалах, які не руйнують соціальну та особистісну реалізацію, а актуалізують їх. Така світоглядна культура – це рівновага та цілісність особистості, що дозволяє ефективно поєднати розум і волю й сприяє стратегічному успіху – досягненню гармонії в соціально-професійній реалізації і реалізації в любові.

У контексті нашого дослідження цікавим є аналіз екзистенціальних причин, що заважають жінці бути мудрою. Головна з них – це жалість до себе, яка є зацикленістю на нинішньому стані Его, нездатністю побачити власні перспективи, що породжує світоглядну установку на те, що всі проблеми викликані зовнішніми причинами. Мудрість жінки, яка актуалізує зовнішню та внутрішню красу в своєму життєвому світі, – насамперед у знаходженні справжньої любові до себе як антитези жалості. Така любов до себе означає віру у свої перспективи і прийняття екзистенціальної відповідальності за власні проблеми. Тільки завдяки любові до себе в життя жінки

може прийти і любов, яка створює щасливу сім'ю та успіх. Але для цього їй потрібно усвідомити власні комплекси, які виникають на стику екзистенціального та тілесного світів.

3.4. Краса та жіноча тілесність: екзистенціально-соматичні комплекси

Вище ми робили акцент передусім на внутрішній красі жінки. Проте краса в її бутті – це і реальність тілесності. В сучасній українській філософії тілесність все частіше постає як фундаментальний вияв людського буття, який значною мірою зумовлює його сутнісні характеристики. Сучасна українська дослідниця О. Гомілко справедливо зазначає, що тілесність є «філософський концепт, що обґрунтовує чуттєвий характер людського буття як його невід'ємну онтологічну ознаку та фіксує присутність людини у світі через сприйняття, просторовість, моторність, темпоральність: унаслідок цього тілесність постає як фундаментальне поняття у сфері дослідження людського буття, без якого осмислення останнього є неповним та таким, що відтворює епістемологічні обмеженості модерної філософії» [111, с. 6–7].

На нашу думку, в контексті дослідження краси в бутті жінки евристично плідним є використання не лише словосполучення «краса тілесності», а й поняття «екзистенціально-соматична краса». Воно ґрунтується на концепті «екзистенціально-соматичне буття», яке «виражає

переживання людиною власного тіла й присутності свого неповторного Я у тілі» [376, с. 429–430].

Автор цього дослідження солідаризується з концептами «екзистенціально-соматичне буття» та «персональне соматичне буття», які використовує сучасна дослідниця Л. Газнюк. Не можна не погодитись, що концепт персонального соматичного буття людини «дозволяє подолати сформовану в класичній антропології опозицію тіло/душа, природа/культура, біологічне/соціальне. За таких умов соматичне буття людини постає цілісністю, в якій названі опозиції реалізуються як процес проживання життя і переживання почуттів» [83, с. 7].

Л. Газнюк робить акцент на тому, що концепт «персональне соматичне буття» дозволяє зрозуміти своєрідну «онтологічну двоїстість» людини, яка перебуває між двома світами – родовим соціальним буттям та буттям світу як універсуму.

«Персональне соматичне буття, – зазначає дослідниця, – створює нову онтологічну ситуацію, пов'язану з онтологічною двоїстістю людини, яка полягає в тому, що вона знаходиться між родом і універсумом і здійснює родові та універсумі орієнтації» [83, с. 7]. В контексті нашого дослідження ми можемо говорити про універсум не тільки як макрокосм, а й як *мікрокосм*, екзистенцію, яка в своїх гармонійних та завершених формах стає особистістю, а отже, концепт «персональне соматичне буття» конкретизує запропоноване вище поняття «екзистенціально-соматичне буття». На цій основі логічно

запропонувати концепт «*персонально-соматична краса*», який є конкретизацією поняття «екзистенціально-соматична краса» і дозволяє нам говорити про завершену, цілісну красу в її зовнішніх проявах, які з необхідністю можуть і повинні бути доповнені внутрішніми – красою вчинків та відносин. Проте така цілісність і завершеність краси в людському бутті гальмується певними станами, які ми могли б назвати *екзистенціально-соматичними комплексами* – тими станами, які виникають на стику екзистенції та тілесності і зумовлюють неплідні стереотипи поведінки. На відміну від соціальних ролей, екзистенціально-соматичні комплекси значною мірою зумовлюються тілесністю, а тому існують і реалізуються на *підсвідомому рівні* як моделі поведінки та відносин, які в буденному, а подеколи і в граничному бутті здійснюються *поза вибором* особистості. Певною мірою можна стверджувати, що екзистенціально-соматичні комплекси є важливими компонентами соціального буття людини у суспільстві, своєрідні «підводні рифи» цього буття; їх деструктивний характер зумовлюється складністю відносин свідомості та позасвідомого і в індивідуальному, і в колективному бутті людей.

Отже, ми говоримо про екзистенціальні переживання та тілесні стани, які породжують своєрідні екзистенціально-соматичні комплекси жінки в координатах соціального буття. З одного боку, ці стани та переживання ми могли б назвати емоційними процесами, погоджуючись, що вони «є достатньо фізіологічно вираженими, і разом з

тим. суб'єктивними явищами» [83, с. 187]. З іншого боку, це все ж таки *душевні процеси*, що знаходяться вже за межами емоцій – в екзистенціальній глибині людини. Саме тому поняття «екзистенціально-соматичні комплекси» в контексті дослідження, на нашу думку, є більш коректним, ніж поняття «психологічні комплекси» або «емоційні комплекси».

У понятті «екзистенціально-соматичні комплекси» в *знятому вигляді* перебуває і соціальний зміст, адже будь-які екзистенціальні переживання не лише зумовлюють особистісні та соціальні відносини, а й зумовлюються ними. Те ж саме ми можемо говорити про людську тілесність. Враховуючи те, що в традиції персоналізму, до якої тяжіє автор, маємо розуміння особистості як гармонійного буття на відміну від екзистенції, яка є граничним та трагічним буттям, поняття «екзистенціально-соматичні комплекси» видається нам більш вдалим, ніж «персонально-соматичні комплекси». Ще одним аргументом на користь саме цього концепту є те, що він виражає не лише персональні (індивідуальні) форми поведінки та відносин, а типові, більше того, *архетипові*.

Звернемося тепер до екзистенціально-соматичних комплексів в житті жінки, яка прагне актуалізувати красу. Думка про те, що така жінка має комплекси, досить парадоксальна. Звичним є те, що закомплексованими є некрасиві, знедолені люди. Але у красивої жінки може бути ще більше комплексів, ніж у інших. Краса – це завжди виклик нормальності й усередненості, проте цей виклик

може бути як плідним, так і руйнівним. Виклик красивої жінки буває руйнівним саме тому, що вона має психологічні та екзистенціальні комплекси, а отже, лише ранить своєю красою – і себе, і оточуючих.

Для багатьох закомплексована красива жінка – це, насамперед, сором'язлива жінка. В буденній свідомості сором'язливість та закомплексованість є синонімами, тому багато сучасних жінок прагнуть позбутися саме сором'язливості, – вважається, що ця якість заважає досягненню жінкою успіху і щасливого сімейного життя. Проте прагнення маніпулювати чоловіком не вважається закомплексованістю, тому що допомагає красивій жінці вижити в «жорстокому світі», досягти свого за будь-яку ціну. Більше того, для багатьох – це розкомплексованість, але насправді – це ще один прояв закомплексованості, і мудрий чоловік відразу відчуває це.

Багато жінок називають розкомплексованістю здатність маніпулювати протилежною статтю, проявляти специфічну жіночу агресивність. У даному випадку маємо не пасивну закомплексованість, а агресивну. І вона викликає ще більшу самотність. Ототожнення закомплексованості і сором'язливості – це теж свого роду комплекс. Більше того, у світі, в якому вищою цінністю вважається соціальний успіх – це *універсальний* комплекс і чоловіків, і жінок. Таким самим універсальним комплексом сьогодення є ототожнення розкомплексованості зі здатністю маніпулювати особистістю.

На цьому тлі важливим є усвідомлення *специфічних* комплексів жінки, що прагне до зовнішньої та внутрішньої краси, і причин їх виникнення. Щоб зрозуміти їх специфіку, треба розглянути логіку формування внутрішнього світу такої жінки, передусім проаналізувавши вплив на нього батьківської родини і найближчого соціального середовища.

Мати красивої дівчинки, з одного боку, радіє за неї, бажає їй щастя, з іншого боку, позасвідомо заздрить як майбутній суперниці і, починаючи з підліткового віку, прагне її принизити й образити. Це травмує дівчинку і породжує в неї комплекс неповноцінності. Вчителька, яка бачить привабливу учениці, милується нею та, одночасно, змушує максимально сховати ознаки статі, і внаслідок цього травмує дівчину. В дорослому житті занадто багато людей, що оточують красиву жінку, наповнюються заздрістю, ревнощами й пристрастю, намагаються її усереднити, зробити такою, як усі. Вона зіштовхується із ситуацією психологічного насильства, точніше, потрапляє в атмосферу жагучої уваги, що іноді обертається насильством.

Звідси в красивої дівчинки, дівчини, жінки зароджуються екзистенціально-соматичні комплекси як захист від минулих, теперішніх і майбутніх травм. Отже, красива жінка підсвідомо «захищає» себе комплексами від нападок і причіпок заздрих людей, вони зароджуються в ній без її усвідомленого бажання.

Але щоб проаналізувати причини появи комплексів у красивих жінок, необхідно з'ясувати, що таке комплекс. У буденній мові ми часто вживаємо слово «комплекси», але більшість людей не усвідомлюють значення цього поняття. А в кращому випадку говорять: «Це те усередині нас, що заважає насолоджуватися життям». Комплекс – це неплідний стереотип поведінки, який виникає на основі екзистенціальної травми, що закріпилася у позасвідомому. Це надводна частина айсбергу цієї травми; він настільки ж несвідомий, як і травма, що його породила. Але він знаходиться ближче до свідомості і тому постійно впливає на буденне життя. Комплекс – це лише маска на обличчі травми, це спроба позбутися травми, яка перетворює на травму все життя. Закомплексована людина – це людина, що постійно спричиняє біль собі й оточуючим, отже, комплекс – це свого роду адаптація, це захисна реакція на ситуацію травми. Вона допомагає адаптуватися до неї і жити разом з нею, це своєрідна «маска» на обличчі травми. Комплекс не звільняє від травми, він просто ховає її. Комплекс – це спроба позбутися проблем через втечу від їх вирішення.

Спробуємо виділити і проаналізувати декілька екзистенціально-соматичних комплексів красивих жінок. Це «комплекс страху краси», «комплекс тортур красою», «комплекс захоплення красою», «комплекс відсторонення від краси» та «комплекс жертвування красою».

3.4.1. «Комплекс страху краси» («комплекс Вічної Попелюшки»)

«Комплекс страху краси» породжується тим, що, з одного боку, красивій жінці хочеться проявитися, з іншого боку, – щось усередині не дає їй цього зробити, змушуючи пливти за течією. Внутрішнє «щось» досить часто є образом зайво турботливої матері, яка за допомогою заборон намагалася відгородити доньку від небезпек краси. На ґрунті неадекватної материнської тривоги і турботи в глибині позасвідомого дівчинки, а потім і дівчини, що прагне до зовнішньої та внутрішньої краси, формується «комплекс страху краси».

Поняття «комплекс страху краси» можна назвати ще «комплексом Вічної Попелюшки»; це словосполучення є парадоксально доречним, тому що надмірно турботлива мати може не гірше злої мачухи викликати страх перед красою, створюючи їй комплекси на все життя. Казку «Попелюшка» можна тлумачити буквально: некрасива мачуха болісно заздрить красивій пасербиці, якщо проявляється краса характеру дівчини – внутрішнє світло і душевність, що приваблює чоловіків, мачуха так дратується, що намагається приховати й принизити красу пасербиці. Але цю казку можна інтерпретувати і таким парадоксальним чином: мачуха – це надтурботлива мати, а дві старші доньки – образи долі самої Попелюшки в позасвідомому матері. Занадто нескромні й нав’язливі, вони

лякають наречених і впливають на материнську уяву своїми перспективами залишитися «старими дівами».

Зайво турботлива мати, побоюючись трагічних ситуацій і пов'язаних з ними душевних і фізичних травм, прагне зробити доньку вічно зайнятою. Максимальна суєтність покликана відвернути дівчинку від усвідомлення краси й її сили. Напевно, немає нічого більш несумісного, ніж заклопотаність і краса. Краса вимагає свободи – і вільного часу, і вільного розуму, і вільних почуттів. Надмірна заклопотаність жінки, що прагне до зовнішньої та внутрішньої краси, яка свідомо культивується матір'ю, стає для неї екзистенціальною травмою, що породжує комплекси, які тягнуть у стихію заклопотаності до кінця життя. Заклопотаність – кращий засіб руйнування щастя красивої жінки, адже вона породжує безкінечний стрес. У стані цього стресу вона не здатна ні кохати, ні бути коханою. Тому від жінки, що прагне краси, чоловіку варто чекати не дріб'язкової турботливості, а натхнення. Попелюшці в казці вдається звернутися до сил свого позасвідомого, котрі з'являються в образі чарівниці і перетворюють її. Але в нашій реальності дуже багато красивих жінок, які з найкращих спонукань заклопотані матерями в дитинстві, так і не можуть прорватися до глибинних енергій позасвідомого. Часто саме матері, немов за естафетою, передають страх перед красою своїм донькам. Важливим є усвідомлення того, що страх перед красою доньки, ворожість і роздратування нею – це прояв власного «комплексу страху краси». Проте чи може «комплекс

страху краси» розвинутися у жінки без впливу матері? Так, він може бути сформований заздрісним соціальним середовищем: подругами або невротичною вчителькою з невлаштованим особистим життям. Якщо рівень заздрощів і ревнощів виходять за певні межі, жінці, що актуалізує в собі красу, легше бути тихою і сором'язною, щоб не привертати до себе особливої уваги. Це відбувається на інстинктивному рівні – воля до самозбереження починає домінувати над іншими волями та потребами.

Буденне соціальне середовище не вибачає красивій жінці вихід у простір внутрішньої свободи, адже вона болісно підсилює комплекси інших. Але своєю розкомплексованістю красива жінка може і рятувати від комплексів. Усе залежить від зрілості тієї особистості, з якою вона спілкується. Жінка, що прагне до зовнішньої і внутрішньої краси, буває самотньою, але не назавжди: за щирість та істинність, за сміливість бути собою, вона рано чи пізно знаходить свою любов і справжніх друзів. Показовими тут є слова О. Гріна, який дає таку екзистенціальну характеристику своїй Ассоль: «як жінка, вона була непопулярна, однак багато хто підозрював, що їй дано більше за інших – лише *на іншій мові*».

Отже, «комплекс страху краси» паралізує свободу; відсутність свободи унеможливлює любов й професійну реалізацію. Для досягнення щастя жінка, що прагне до краси, повинна перебороти комплекс страху власної краси – сприйняти голос з позасвідомого, який закликає ховати

свою особистість, як голос минулого, що не має сили ні в сьогоденні, ні в майбутньому.

3.4.2. «Комплекс тортур красою» («комплекс Снігової Королеви»)

Природа «комплексу тортур красою» полягає у тому, що жінка, відчувши впевненість у своїй красі, свідомо причиняє біль своєю красою, зокрема створюючи ситуації любовних трикутників, стаючи – при емоційній холодності – активною і домінуючою стороною.

«Комплекс тортур красою» можна назвати ще «комплексом Снігової Королеви». Казка про Снігову Королеву розповідає про те, що прекрасна жінка відвозить у свою далеку крижану країну хлопчика, щоб там заморозити його чуттєвість; проте смисловий епіцентр казки полягає в тому, що вона відвозить не просто самотнього хлопчика, а хлопчика, у якого є подруга, єдність з якою розривається Сніговою Королевою. Це – важливий стереотип поведінки всіх жінок з «комплексом тортур красою». Можна сказати, що жінка з «комплексом тортур красою» – режисер любовних трикутників. Їй вдається це так, як ніякій іншій жінці, це сенс і суть її існування.

Жінка з «комплексом тортур красою» є впевненою, енергійною, сильною, емоційно холодною і стриманою, а тому досить мужньою. Її мужність у сполученні з красою створює ауру холодної шляхетності, що гіпнотично діє на

чоловіків. Це ми можемо спостерігати в усіх знаменитих моделей кінця XX –початку XXI століття: і в Сінді Кроуфорд, і в Клаудії Шифер.

Під впливом цього комплексу красива жінка позбавляє свою красу душевності. Вона стає холодною, владною, розважливою. Бездушний холод проникає не тільки в її зовнішність, й у її вчинки. Але якщо жінка бездушна, вона рано чи пізно притягує до себе бездушного чоловіка. Це робить її нескінченно самотньою, адже завойований чоловік не представляє цінності для красуні з «комплексом тортур красою». Це просто об'єкт маніпуляції, за допомогою якого вона переживає ситуацію над-цінності власного Его. І тоді її справжня жіночність або назавжди засинає, демонізуючи красуню, або, подібно маленькій Герді, вступає в боротьбу зі «Сніговою Королевою» у власній душі та перемагає її.

По суті, «комплекс тортур красою» відображає, насамперед, ситуацію глибинної емоційної, точніше, *екзистенціальної* холодності красивої жінки, що і робить її красу тортурами. Вона приносить страждання оточуючим і переживає сама. Що ж стосується душевної холодності жінок з цим комплексом, то вона не завжди виражається відкрито. Душевна холодність може ховатися за маскою пристрасті і тепла. Жінки з таким комплексом маніпулюють чоловіками і в результаті одержують відповідну маніпуляцію, після чого страждають на самоті. Сам факт систематичної маніпуляції демонструє їхню душевну холодність і закомплексованість. І, зрештою, краса

приносить муки їм самим, точніше, не краса, а глибинна деформація особистості: екзистенціальний страх перед любов'ю, що породжує холод нарцисизму й егоїзму.

Отже, ми по-новому вийшли на причини «комплексу тортур красою»: він породжується страхом перед любов'ю, що в дитинстві приносила біль, і була замінена на маніпуляцію. Нарцисизм і егоїзм стають захисними механізмами, що притупляють один біль, але породжують інший.

Дія «комплексу тортур красою» є подвійною – з одного боку, він будить у жінки впевненість у винятковості своєї зовнішності, що штовхає до інтенсивної соціальної реалізації, а з іншого, – виключає зі сфери *дійсно зрілих* особистісних проявів. Це означає, що жінка з «комплексом тортур красою» настільки інфантильна, що не готова до справжньої любові. Проте, для того, щоб набути відкритість любові, недостатньо просто позбутися цього комплексу, потрібно викликати до життя творчу особистість, яка гідна і любові, і поваги.

3.4.3. «Комплекс захоплення красою» («комплекс Мерилін Моноро»)

Звертаючись до «комплексу захоплення красою», доцільно було б пошукати його архетипові відповідники у літературі та житті. Запитаємо, яка відома літературна героїня прагнула усіх закохати в себе і була при цьому

досить красивою та душевною? Пригадується Наталі з оповідання Валерія Брюсова «Останні сторінки зі щоденника жінки». Вона жила в ситуації любовного трикутника, намагаючись перебороти її та одночасно захоплюючись нею. Адекватним є назва «комплексу захоплення красою» – «комплекс Наталі». Тим більше, що можна пригадати історичну особу – дружину О. Пушкіна Наталі Гончарову, у якої був безумовний «комплекс захоплення красою».

Але ці приклади є недостатньо виразними. Напевно, класичний приклад захоплення красою – це сексуальний і еротичний символ Америки середини минулого століття – актриса Мерилін Монро. Вона продемонструвала світові дивовижне захоплення власною красою, що піднесло її на вершину успіху і слави. Отже, «комплекс захоплення красою» цілком доречно назвати і «комплексом Мерилін Монро». Мерилін, можливо, була не найкрасивішою жінкою в історії Заходу XX століття, але вона була *найбільш захоплююча*.

В чому причина появи «комплексу захоплення красою»? У випадку Мерилін Монро такою причиною передусім стало те, що вона фактично росла сиротою. Її батько загинув так рано, що вона навіть не встигла запам'ятати його, а мати не могла бути поруч із нею. От власні слова Мерилін: «Розповідали, що мій батько був норвежцем. і що він загинув у мотоциклетній аварії незабаром після мого народження. Я дійсно ніколи не жила зі своєю матір'ю, хоча багато хто і стверджував інакше. Як

би я не напружувала пам'ять, пригадую лише одне: я завжди жила на повному пансіоні у чужих людей. Моя мати працювала монтажером на кіностудії. Робота була важкою, а здоров'я в неї було слабким. Тому вона змушена була віддавати мене на пансіон: сама мною займатися просто не могла.» [307, с. 222].

Напевно, фундаментальною причиною «комплексу Мерилін Монро» є відсутність у ранньому віці уваги і ласки батька. Саме тому вона і прагнула закохати в себе якнайбільше чоловіків. Тут ми зіштовхуємося з типовою суперкомпенсацією. З іншого боку, «комплекс Мерилін» народжується в результаті відсутності уваги і ласки з боку як батька, так і матері. Дозволимо собі привести ще одне зізнання Мерилін: «Одного разу ранком – . мені було тоді не більше трьох років – мене купали, і я назвала «мамою» жінку, яка займалася мною в той час. Вона відповіла: «Я тобі не мама, клич мене «тітка». – «Але він же мій батько?» – запитала я, показуючи на її чоловіка. «Ні, – відповіла вона, – ми тобі не батьки. Та жінка з рудим волоссям, що приходить до тебе іноді, – вона твоя мати». Ця звістка мене жахливо потрясла; але оскільки вона приходила дуже рідко, то так і залишилася для мене головним чином «жінкою з рудими волоссям.» [307, с. 222].

На основі таких свідчень можна зробити висновок: присутність люблячого батька сприяла б тому, що Мерилін виросла б без «комплексу захоплення красою», але при цьому вона ніколи б не стала найбажанішою і найчарівнішою жінкою свого покоління. Отже,

ми приходимо до того, що наявність комплексів іноді дозволяє людям досягти неможливого. Саме під впливом «комплексу захоплення красою» Мерилін Монро стала улюбленицею мільйонів і реалізувалася так, як і не мріяли інші акторки. Проте, ця соціальна реалізація, така приємна на початку, згодом заподіювала їй усе більшого білю. Усе життя Мерилін хотіла зіграти серйозну роль, вибратися нарешті з ліжок і ванних кімнат, куди її вкладали режисери з продюсерами. Вона дійсно багато чого досягла, ставши винятково яскравою індивідуальністю. Але якби вона позбулася «комплексу захоплення красою», то реалізувалася б як особистість значно більше, а кінець її життя став би не таким трагічним. Саме під впливом цього комплексу наприкінці життєвого шляху Мерилін потрапляє в згубний любовний трикутник із братами Кеннеді, які сприймали її лише як сексуальну іграшку.

Як чарівну сексуальну іграшку її сприймали і режисери, так у глибині душі її сприймали й захоплені її красою та жіночністю глядачі. В епоху руйнування сексуальних стереотипів і табу така іграшка була необхідна. І вона з неминучістю повинна була стати жертвою. Але Мерилін сама спровокувала це, засліплена фатальним захопленням власною красою.

Таким чином, соціальна реалізація особистості під впливом «комплексу захоплення красою» має болісні наслідки – ціна успіху стає занадто високою. Напевно, саме «комплекс захоплення красою» не дав Мерилін Монро реалізуватися як справжній драматичній акторці. Вона

настільки зациклилася на своїй зовнішності і душевності, що вони стали для нею в'язницею. Зацикленість на душевності завжди призводить до відсторонення від духовності. Тому бажання Мерилін одержати серйозні ролі залишалося тільки абстрактною мрією. Внутрішній голос, що кликав її до цього, був занадто слабкий.

Виникає цікаве питання: чи є «комплекс Мерилін» різновидом одного з найвідоміших у психоаналізі комплексів – «комплексу Електри»? У певному сенсі так; однак, якщо при «комплексі Електри» жінка сприймає образ свого батька як смисл і мету існування, то жінка з «комплексом Мерилін» ставиться до цього образу як до засобу.

Жінка з «комплексом Електри» шукає образ батька *серед* чоловіків, жінка з «комплексом Мерилін» шукає цей образ *у* чоловіках. Іншими словами, якщо жінка з «комплексом Електри» шукає батька серед безлічі чоловіків, позасвідомо прагнучи знайти єдиного, найбільш схожого на нього і відстороняючись від завдання підкорення світу, то жінка з «комплексом Мерилін», навпаки, прагне підкорити світ, перетворивши кожного чоловіка на свого батька. Вона віддаляється від образу свого конкретного батька і робить батьком, який зворушується її красою, весь світ. На позасвідомому рівні увесь світ бачиться їй розколотим на незліченні копії батька. Риси реального батька для неї несуттєві, вона уявляє батьком кожного, хто захоплюється і схиляється перед її красою. Це дає жінці з «комплексом Мерилін» дивовижну впевненість

у собі і, одночасно, дитячість. Згадаємо саму Мерилін – її неповторна чарівність була результатом парадоксального з'єднання спокушеності і дитячості.

Жінці з «комплексом Мерилін» хочеться бути яскравою завжди і скрізь. Вона глибинно відчуває пильну увагу до себе, яка іде від навколишнього соціального середовища. Це підштовхує її виділитися, бути не такою, як усі. Вона сумно відчуває, що для створення свого справжнього образу недостатньо яскравості зовнішності, необхідно щось більш глибоке. Але середовище, яке звикло отримувати від неї яскравість, жадає *лише* її яскравості – і коли говорять, і коли мовчать про це. Ця зовнішня яскравість придушує глибину особистості.

Не дивно, що жінку, яка упивається своєю красою, завжди очікує самотність. Це може бути самотність удвох чи утрьох, тому що вона занадто яскрава, щоб залишитися однією, але це все одно самотність, більше того, така самотність стає ще хворобливішою. Не здатна поглиблюватися в себе, жінка з «комплексом захоплення красою» не здатна по-справжньому любити. Вона занадто зайнята доведенням собі й усьому світові винятковості своєї краси.

3.4.4. «Комплекс відсторонення від краси» («комплекс Афіни»)

Звернемося до «комплексу відсторонення від краси», сутність якого полягає в тому, що красива жінка, соромлячись своєї зовнішності, відстороняється від жіночності. Враховуючи те, що жіноча краса невіддільна від жіночності, жінка з цим комплексом відстороняється від краси. Відсторонення від жіночності і краси, навіть заради свободи, особистісної та соціальної реалізації, означає відсторонення від любові та сім'ї і своєрідне «очоловічення» красивої жінки. Адже якщо жінка, навіть надзвичайно приваблива зовні, «прагне до свободи без чоловіка, вона рано чи пізно стане чоловіком» [428, с. 28].

Важливо зрозуміти, який архетиповий персонаж – літературний, міфологічний чи історичний щонайбільше виражає цей комплекс? Напевно, це антична богиня Афіна, адже міф про народження Афіни, богині перемоги і мудрості, говорить: вона вийшла з голови Зевса в повному бойовому озброєнні, у шоломі і панцирі. Її тілесна жіночність була схована під військовим спорядженням, і у своїй поведінці Афіна прагнула максимально приховати жіночі риси.

Міф про народження Афіни досить ясно описує долю жінок, що відчужуються від своєї жіночої краси – заради соціальної реалізації та кар'єри. У чому причини цього явища, яке ми умовно назвемо «комплексом Афіни»? «Комплекс Афіни» може бути наслідком виховання

дівчинки за чоловічим сценарієм в такому первинному соціальному середовищі, як сім'я. Якщо батьки очікували хлопчика, а народилася дівчинка, то усі свої плани і надії на виховання чоловіка вони підсвідомо спрямовують на неї. Батько займається з нею бодібілдінгом і боротьбою, а мати купує одяг спортивного стилю і постійно остригає довге волосся, культивуючи чоловічий тип поведінки. Внаслідок цієї ситуації жінка може згодом домогтися дивовижного успіху, але це, як правило, руйнує її особисте життя.

Жінка з «комплексом Афіни» народжується саме з *голови батька* – з його волі і раціональності; міф про народження Афіни архетипово схоплює цю обставину. «Комплекс Афіни» формується під впливом найбільш сильної та владної особистості в родині – її голови. Але «Зевсом», що породжує «Афіну» у родині, не обов'язково може бути чоловік, головою родини, її «Зевсом» може бути мужня жінка, яка сама має відповідний комплекс. У цьому випадку саме вона виховує доньку сильною і вольовою, на глибинно-екзистенціальному рівні передаючи їй свої особливості. Цей вплив підсилюється підсвідомим ототожненням з мужньою матір'ю. Аналіз спадщини багатьох психоаналітиків та соціальних психологів дозволяє стверджувати, що красива жінка з «комплексом Афіни» відчуває нестачу *душевного відношення батьків*, і це згодом призводить її до заперечення душевності і сердечності як екзистенціально-особистісних, так і соціальних цінностей. Таким чином, маючи недолік душевності як *найбільш глибокого прояву жіночності,*

жінка з «комплексом відсторонення від краси» буде глибинно самотньою, і поки не подолає цей комплекс, не зможе ні любити, ні отримати любов у відповідь.

Виростаючи в описаному вище мікросоціальному середовищі, дівчинка з «комплексом Афіни» з необхідністю ототожнює себе з хлопчиком. Вона починає *стидатися* своєї краси. Краса нагадує їй про жіночність, а це суперечить свідомим (і/або підсвідомим) установкам батьків. Чим більше їй нагадують про красу, тим сильніше вона витісняє переживання краси в глибину позасвідомого. Вона вдягає одяг, що підкреслює її волю та мужність, майже не використовує косметику, обрізає волосся тощо. Отже, жінка з «комплексом Афіни» – мужня жінка, її мужність – це броня, що ховає сором з приводу своєї соматичної привабливості. Екзистенціально-соматичні ознаки жіночності – амфороподібна фігура, жіночі груди, власне позасвідоме кокетування в присутності чоловіків – усе це вводить її у стан фрустрації, а часом і гніву.

Чи є виховання в родині за чоловічим типом, яке екзистенціально травмує жінку, єдиною причиною розвитку в неї «комплексу відсторонення від краси»? Ні, причиною такого комплексу може стати не лише *травма неадекватного виховання*, а й *травма неадекватного відношення*, наприклад, зрада чи зґвалтування. У цьому випадку краса однозначно сприймається жінкою як щось небезпечне, а вже внаслідок цього – ганебне, те, що принижує особистість жінки. Виникає установка, що за красою не бачать особистості і тому відносяться лише як до

об'єкта сексуальних домагань. Таким чином, «комплекс Афіни» виникає не тільки в родині і не тільки в дитинстві, багато жінок були травмовані через свою красу в юності чи зрілі роки, і саме ці травми переростають у «комплекс Афіни». Бути і виглядати мужніми для таких жінок набагато безпечніше, ніж своєю жіночністю провокувати заздрість, ревнощі, насильство.

Важливо усвідомити, що на відміну від красивих жінок з «комплексом Вічної Попелюшки», жінки з «комплексом Афіни» позасвідомо переводять страх краси в *сором перед красою*. І. Єфремов в своїй книзі «Лезо бритви» так міркує про історичні корені сорому перед власною красою у слов'ян: «Напевно, від монголів-завойовників прийшла до нас ця нездорова соромливість, коли жінка потворно згинає плечі і намагається сховати груди. А може бути, соромливість ця була необхідністю під час татарської неволі, коли прекрасні дівчата ховали свою красу, виходячи з будинку, щоб не потрапити в наложниці переможців» [134, с. 35].

В історичних умовах постійних воєн жінка боялася краси, що могла перетворити її на рабиню. Цей страх переростав у сором, що її можуть використовувати як сексуальний об'єкт. А вже на цій основі розвивалося відсторонення від краси і – як суперкомпенсація – войовниче ставлення до завойовників і взагалі чоловіків. Деякі з сучасних жінок, які мають «комплекс відсторонення від краси» відверто нехтують нею. Їм здається, що люди бачать у них лише зовнішність, яка заступає внутрішній

світ. Такі жінки неуважні до своєї зовнішності і відверто недбалі, немов відчувають постійну провину перед оточуючими через свою красу.

Виникає важливе питання, що ж породжує у сучасної жінки «комплекс Афіни»: екзистенціальне переживання сорому чи провини? Імовірно, і провина, і сором, багаторазово повторені і посилені близькими людьми. Взагалі це досить близькі екзистенціальні почуття і стани. Провина є сором на рівні свідомості, сором – це провина, що досягла серця. Сором глибше провини. Порівняймо два висловлювання: «я винний» і «мені соромно». Справжній сором не дозволяє залишитися таким, як був раніше, він вимагає не лише екзистенціальних, а й онтологічних і соціальних змін. Якщо від провини можна звільнитися прощенням, то від сорому – тільки каяттям. «Комплекс Афіни» часто виникає в ситуації спровокованого близькими хронічного сорому, що зациклюється на собі і придушує природний розвиток жіночності, а отже, саму можливість нормального життя. Невротичне пригнічення красивої дівчинки – дівчини – жінки з використанням слова «сором» буде мати згубні екзистенціальні і життєві наслідки.

Жінки з «комплексом відсторонення від краси» – це раціоналістки, у яких інтелектуальна дорослість сполучається з інфантильністю переживань, впевненість *у собі* парадоксально доповнюється невпевненістю *у спілкуванні*. У зрілому віці вони часто поводяться як підлітки.

Чи можна знайти універсальну причину співіснування інтелектуальної зрілості й емоційної інфантильності в красивої жінки з «комплексом Афіни»? Так, це домінанта екзистенціальної мужності, що придушує жіночність і душевність. Як ми побачили вище, ця причина, у свою чергу, є наслідком інших причин і не лише екзистенціальних чи соціальних. Це можуть бути ендокринні порушення (домінанта в організмі чоловічих гормонів), травми неадекватного виховання і неадекватного відношення в дитячому, підлітковому, юнацькому і зрілому віці. Інколи на цій основі викликає бажання ідентифікувати себе не тільки з *фізичним* батьком, а з батьком *ідеологічним* – лідером домінуючої у суспільстві ідеологічної та соціально-політичної системи. При цьому важливо усвідомити, що жінка з «комплексом Афіни» зіштовхується не просто з *емоційною* інфантильністю, а з інфантильністю *екзистенціальних переживань, інфантильністю в галузі душевності* – глибинної жіночності, яка найбільш сильно й органічно притягує чоловіків.

Наповнені інфантильною душевністю, красиві жінки з «комплексом Афіни» можуть стати невротичними феміністками, що відстороняються від чоловіків. В умовах патріархальної цивілізації, що сковує жінку як особистість, фемінізм природний і виправданий. Але, як і будь-яка інша ідеологічна й соціально-політична течія, фемінізм може бути зрілим, а також інфантильним або невротичним – породженим комплексами. У чому можна побачити прояви інфантильного фемінізму в жінок з «комплексом

відсторонення від краси»? Такі жінки хочуть перевершити чоловіків і, позасвідомо побоюючись їх як суперників, захищаються презирством до них. На перший погляд здається, що, відстороняючись від любові, вони одержують успіх у кар'єрі. Проте, як показує досвід багатьох психоаналітиків та соціальних психологів, у жінок з «комплексом Афіни» страждає і кар'єра, яка натикається на безліч незрозумілих перешкод. Відсторонюючись від власної жіночності і, відповідно, від чоловіків, вони одержують у відповідь презирство й опір, самі створюючи навколо себе вороже соціальне середовище.

Виникає закономірне запитання: якщо «комплекс відсторонення від краси» часто-густо виникає на екзистенціальному ґрунті сорому власної краси, то не було б правильніше назвати його «комплексом сорому краси»?

Спробуємо відповісти на нього. Так, сором відіграє велику роль у становленні і розвитку цього комплексу, але він не обов'язково бере участь у його проявах. Сама богиня Афіна відстороняється від жіночності і краси, але не соромиться їх; у своїй холодній відстороненості вона вище цього. Таким чином, хоча «комплекс відсторонення від краси» значною мірою і породжується соромом, проте не зводиться до нього.

Підводячи підсумок осягнення «комплексу відсторонення від краси», передусім слід усвідомити, що краса і жіночність не обов'язково придушують особистість, а розвиток особистості не зводиться лише до соціального успіху. Не слід зосереджуватись на цінності свободи, це

всього лише один бік щастя, тому особистісною та суспільною цінністю повинне стати *поєднання свободи і любові*, яке породжує насправді цілісну красу.

У наступному розділі ми поговоримо про це докладніше, а поки що звернемося до ще одного екзистенціально-соматичного комплексу красивої жінки – «комплексу жертвування красою».

3.4.5. «Комплекс жертвування красою» («комплекс Жанни д'Арк»)

У нашому суспільстві типовою є ситуація, коли жінка змушена самостійно заробляти на життя родини в кризовій ситуації, породженій загально-соціальними обставинами і/або пасивністю чоловіка. Вона розвиває в собі традиційно чоловічі риси – стратегічне мислення, волю, наполегливість – жертвує собою, своєю жіночністю і красою, найчастіше заради дітей.

У результаті виникає травма, що породжує ще один екзистенціально-соматичний комплекс красивої жінки, близький до «комплексу відсторонення від краси», але все-таки інший. Цей комплекс можна назвати «комплексом жертвування красою» чи «комплексом Жанни д'Арк», тому що Жанна д'Арк являє собою класичний приклад жіночої самопожертви. Дійсно, такий комплекс є досить очевидним. Жінок з «комплексом Жанни д'Арк» особливо багато в умовах посткомуністичних країн. Часто вони жертвують

собою, своїми мріями та інтересами поруч з внутрішньо чужим чоловіком, а інколи з відстороненням від чоловіків, набуваючи екзистенціальну маскулінність.

Проте очевидно, що жертвуючи собою, красива жінка не обов'язково маскулінізується. Яскравий приклад цього різновиду «комплексу Жанни д'Арк» – Сонечка Мармеладова зі «Злочину та покарання» Ф. Достоєвського. Тільки в цьому випадку красива жінка жертвує собою заради батьківської родини. Подібна ситуація відбувається й у оповіданні А. Чехова «Анна на шиї».

Проаналізуємо «фемінний» і «маскулінний» варіанти «комплексу Жанни д'Арк».

«Фемінний» варіант «комплексу жертвування красою» – архетиповий для всіх патріархальних суспільств. Красива жінка в патріархальній культурі – «здобич» успішного чоловіка. Тому їй часто доводиться жертвувати своєю красою для благополуччя близьких: батьківської чи власної родини. Якщо, жертвуючи красою в ім'я близьких, жінка жертвує і своєю особистістю, то така самопожертва стає цілком деструктивною. Адже «самопожертва має сенс лише тоді, коли веде до особистісного відродження» [428, с. 33]. Не дивно, що жіноча самопожертва в цих випадках закінчується трагічно – подеколи жінці доводиться жертвувати і життям. Класичний приклад – «Безприданниця» М. Островського. Лариса – це красива жінка, що стає жертвою патріархального суспільства. Побачивши в ній схильність віддати себе заради матері, її тягнуть у різні боки, що закінчується внутрішнім

конфліктом і трагедією. Вона перетворюється в *чарівну жертву*, усе сильніше провокуючи в оточуючих чоловіків садистичні настрої. І, нарешті, найбільш «люблячий» припиняє її страждання кулею. Любов і жертвування особистістю несумісні. Коли жінка жертвує своєю особистістю, вона руйнує не тільки себе, але і своїх близьких, провокуючи садо-мазохістичний симбіоз. Такий симбіоз ніколи не може бути любов'ю, і він завжди веде до трагічних наслідків.

Звернемося до «маскулінного» варіанту «комплексу Жанни д'Арк». Виникає припущення: якщо жінка, жертвуючи красою, маскулінізується і робить кар'єру, то це, на перший погляд, не так руйнує її, як при «фемінному» варіанті комплексу. Проте це не зовсім так – активна соціальна реалізація жінки, крім позитивних економічних наслідків для родини, може зруйнувати психологічну рівновагу у відносинах з чоловіком. Головна проблема у тому, що під впливом професійного успіху своєї красивої дружини чоловік стає або інфантильним, сприймаючи її як матір, або йде від неї, не маючи сил витримати успішну соціальну реалізацію. Отже, «маскулінний» варіант «комплексу жертвування красою» призводить до неадекватної соціальної реалізації за «чоловічим сценарієм». Жінки з цим комплексом, незважаючи на красу, успішність і турботу про родину, часто залишаються самотніми; в результаті отримують серйозні екзистенціальні травми. Виникають два запитання. Чому ми називаємо самостійну соціальну реалізацію красивої жінки

неадекватною? Більш того, чому ми говоримо про серйозні травми, адже якщо від жінки іде пасивний, слабкий чи закомплексований чоловік, то це, скоріше, щастя, ніж травма? З аргументами, які звучать у цих запитаннях можна погодитися, але не слід забувати, що багато жінок з «маскулінним» варіантом «комплексу жертвування красою» видають бажане за дійсне – вони живуть не з реальними чоловіками, а з їх ідеальними образами. Цей самообман змушує їх страждати, коли негідний їх уваги йде.

Відповідаючи на питання: чому самостійна реалізація красивої жінки є неадекватною, можна стверджувати, що будь-яка красива жінка позасвідомо чекає сильного чоловіка, з яким вступить у гармонійну єдність і реалізується як особистість *поруч* з ним. У тій мірі, в якій вона змушена займатися діяльністю, що перетворює її на конкурентку чоловіків, вона на глибинному рівні переживає це як неадекватність, адже така діяльність розвиває в ній домінанту цінності свободи над цінністю любові. А це, зрештою, робить її і внутрішньо, і зовнішньо самотньою.

Дійсно, у будь-якій патріархальній культурі існує установка, що успішна красива жінка – це жінка, що зуміла знайти чоловіка і сховатися за його «спиною». З дитинства ця установка впроваджується в позасвідоме красивої дівчинки, причому частіше матір'ю, ніж батьком. Тому, коли під тиском обставин красива жінка змушена самостійно соціально реалізовуватися в суспільстві, вона підсвідомо відчуває себе не *лідером*, а *жертвою*. У результаті з'являється ставлення до чоловіка, яке є або

інфантильно турботливим, або презирливим. Таке ж відношення може бути перенесено і на дітей, і взагалі за межі родини – на колег і друзів. Це сумні наслідки «маскулінного» варіанту «комплексу жертвування красою».

Звільняючись від цього, красива жінка повинна звільнитися, насамперед, від жалості до себе, породженої необхідністю самостійно соціально реалізуватися заради сім'ї. Поки жінка не зрозуміє, що професійна реалізація – *необхідна умова повноти* життя, а не жертва заради родини, вона буде почуватися нещасливою в будь-яких соціальних умовах.

Найбільш складне в цьому – поєднати соціальну реалізацію з реалізацією в сім'ї і любові. Інакше «маскулінний» варіант «комплексу жертвування красою» стає для жінки стіною між кар'єрою і любов'ю, розколюючи її життєвий світ. Для жінки важливо усвідомити, що «комплекс жертвування красою» часто провокує актуалізацію неплідних гендерних стереотипів і породжує хворобливе ставлення до власних соціальних успіхів. Вона реалізується в професії, але ця реалізація отруєна переживанням: «Я, така красива, змушена *сама* заробляти на родину». У її внутрішньому світі мужність конфліктує з інфантильною жіночністю. Саме це і стає причиною спочатку відчуження, а потім і розриву з чоловіком – йому постійно не вистачає її душевності, здатності розуміти і співчувати замість постійного коливання від жалості до роздратування.

Чи можна знайти шлях звільнення від «комплексу Жанни д'Арк» у всіх його варіантах? Звертаючись до досвіду у галузі психоаналізу та андрогін-аналізу, можна впевнено сказати, що звільнення жінки від «комплексу Жанни д'Арк» можливе лише при такій актуалізації особистості, коли екзистенціальна мужність і психологічна жіночність розвиваються паралельно, не ущемляючи одна одну. Тут ми знову приходимо до розуміння рівнозначності любові і свободи в житті красивої жінки як екзистенціальних та соціальних цінностей. Адже соціальна реалізація жінки – це не тільки реалізація в ім'я близьких, в ім'я любові до них, але і в ім'я себе, в ім'я своєї свободи.

Отже, подолання «комплексу жертвування красою» – це подолання позасвідомого прагнення приносити себе в жертву близьким та суспільству. Виходячи за розумні межі, таке прагнення інфантилізує оточуючих. Плодотворність «комплексу жертвування красою» – стереотип культури тоталітарного суспільства, яке завжди прагнуло соціально й ідеологічно «приспати» свободу жінки, яка актуалізує красу в своїх життєвих практиках. В результаті це не просто знеособлює *конкретну* жінку, а й призводить до деградації *всієї* культури.

ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ

– Краса у світі людей глибинно пов'язана зі статтю – адже саме в контексті статі краса породжує людське життя, дарує йому повноту та цілісність.

– Переживання краси в контексті статі в першу чергу стосується жінки, бо саме для неї краса – і неповторна тілесна краса, і краса відносин з коханою людиною, є найголовнішою цінністю. Жіноча краса у своїй глибинній внутрішній основі є гармонією духовного та душевного начал, яка з необхідністю відображається на тілесному рівні. Іншими словами, краса жінки – це передусім *особистісна краса.*

– Без краси стосунків і вчинків, краси *особистості* та *взаємодії особистостей*, зовнішня краса втрачається. З іншого боку, зовнішня краса може актуалізуватися, якщо людина проявляє внутрішню красу в суспільстві. Проте краса в бутті жінки – це і реальність тілесності; ця реальність завжди екзистенціально обумовлена. Тому в контексті дослідження краси в бутті жінки евристично плідним є використання не лише словосполучення «краса тілесності», а й поняття «екзистенціально-соматична краса». На цій основі логічно запропонувати концепт «*персонально-соматична краса*», який є конкретизацією поняття «екзистенціально-соматична краса» і дозволяє нам говорити про завершену,

цілісну красу в її зовнішніх проявах, які з необхідністю можуть і повинні бути доповнені внутрішніми – красою вчинків та відносин. Проте така цілісність і завершеність краси в людському бутті гальмується певними станами, які ми могли б назвати *екзистенціально-соматичними комплексами* – тими станами, які виникають на стику екзистенції та тілесності і зумовлюють неплідні стереотипи поведінки, що можуть впливати в цілому на культуру того чи іншого суспільства.

Розділ 4.

КРАСА ВЧИНКІВ ТА ВІДНОСИН ЯК ЖИТТЄВІ ПРАКТИКИ КУЛЬТУРИ СПІЛКУВАННЯ

4.1. Краса світогляду як передумова краси вчинків та відносин

4.1.1. Буденний, особистісний та філософський світогляд в контексті внутрішньої краси

Як ми побачили вище, пізнання в своїх найбільш завершених та гармонійних формах сприяє формуванню світогляду. Тепер нам слід більш конкретно поставити проблему краси світогляду. Що надає світогляду красу? Як краса світогляду впливає на красу вчинків та відносин? У цьому контексті доцільно знову пригадати фразу А.П. Чехова про єдність в людині зовнішнього і внутрішнього вимірів краси. В п'єсі «Дядя Ваня» автор вкладає у вуста доктора Астрова такі слова: «В людині все повинно бути прекрасним: і обличчя, і одяг, і душа, і думки». Зрозуміло, що мова тут іде про цілісність справжньої краси. Проте в контексті дослідження краси світогляду в даному вислові для нас найбільш цікавим є поняття краси думок та краси душі.

Можна припустити, що краса думок в широкому сенсі є гармонійність і *чистота* мислення – і в логічному, і в естетичному, і в етичному розумінні. Вона виявляється передусім у світогляді і завдяки світогляду людини, адже саме світогляд зумовлює красу або потворність осягнення світу, гармонію або дисгармонію такого осягнення, що, в

свою чергу, виявляється і в красі слова, і в красі стилю людини – одязі, манерах тощо, стилю *зовнішнього,* а також *внутрішньо-комунікативного*, який виявляє себе у вчинках та стосунках – у красі душі.

Отже, міркуючи про красу світогляду, треба говорити не лише про красу думки про світ, а й про красу *переживання* світу. Саме тому краса світогляду – це вираз цілісності пізнання людиною не лише світу, а й власної особистості; це *краса осягнення людиною не лише світу, а й самої себе* – гармонія руху свідомості до самосвідомості, а самосвідомості – до самотрансценденції і *антропо*-трансценденції [430, с. 11].

Який світогляд буде не красивим, а потворним? Для відповіді на це запитання необхідно з'ясувати, що таке світогляд. Світогляд – це погляд на світ крізь призму власної особистості або нав'язаних ззовні стереотипів; саме на цій основі розгортається огляд та аналіз того, що відбувається у світі.

У статті «Світогляд» В. Діденко та В. Табачковського у «Філософському енциклопедичному словнику» світогляд визначається через поняття самовизначення людини щодо місця у світі: «Світогляд – це самовизначення людини щодо її місця у світі та її взаємовідносин з ним [125, с. 569]. Автори зазначають, що світогляд – духовно-практичне утворення, засноване на співвіднесенні наявного, сущого та уявного, бажаного, належного, синтез досвіду, оцінки знання та переконань, зорієнтованих на ідеали, це форма самосвідомості людини і

суспільства [125, с. 569]. Пропонується структура світогляду, яка дозволяє зрозуміти його не лише як індивідуальний, а й соціально-комунікативний феномен, який визначає взаємодію людей у суспільстві, тобто світогляд означає не лише відношення людей до себе та абстрактного світу, а й до конкретного Іншого у соціумі. «Світогляд, – зазначають В. Діденко та В. Табачковський, – система принципів, знань, ідеалів, цінностей, надій, вірувань, поглядів на сенс і мету життя, які визначають діяльність індивіда або соціальної групи та органічно включаються у людські вчинки й норми поведінки» [125, с. 569].

Звідси логічною видається спроба розділити світогляд на рівні на основі *принципів, досвіду, знання та цінностей.* Автори зазначають: «Структура світогляду поділяється на такі рівні: світобачення – на основі принципів (антропоцентризм, гуманізм, монізм, плюралізм, скептицизм, догматизм тощо); світовідчуття – на основі досвіду (індивідуального, сімейного, групового, етнічного, класового, суспільного і загальнолюдського); світорозуміння – формується на основі знання; світоспоглядання – на основі мети, цілі, яка усвідомлюється через універсальні форми діяльності (нужда – потреба – інтерес – мета – засоби – результати – наслідки); світосприйняття – на основі цінностей (щастя, любові, істини, краси, добра, свободи, справедливості тощо) [125, с. 569].

Традиційно виділяються типи світогляду, які вказують на його соціально-історичну структуру. В. Діденко та В. Табачковський називають міфологічний, філософський, релігійний, науковий, мистецький світогляди. «Міфологічний світогляд ґрунтується на вірі в надприродні сили, абсолютизуючи досвід окремого роду, племені. Філософський світогляд узагальнює досвід, знання, цінності, волевиявлення особи і людства в їхньому ставленні до світу як цілого. Релігійний світогляд ґрунтується на обожненні надприродних сил.Науковий світогляд ґрунтується на експериментальних та теоретичних знаннях про світ у цілому. Мистецький світогляд ґрунтується на художніх образах та витворах мистецтва.» [125, с. 570]. З такою соціально-історичною та гносеологічною типологією світогляду можна погодитися, проте в ній не вистачає *екзистенціально-особистісного* виміру.

Для того, щоб звернутися до цього виміру, важливо усвідомити, що світогляд являє собою не лише розуміння тих чи інших предметів світу, а й осягнення *зв'язків* між ними. Ще Г.В.Ф Гегель в «Науці логіки» прекрасно показав, що «*пізнати* означає не що інше, як знати предмет відповідно його *певному* змісту. Певний зміст містить в собі багатоманітний *зв'язок* і є основою зв'язку з багатьма іншими предметами» [95, с. 163]. Зрозуміло, що в контексті світогляду це стосується не лише об'єктів, а й суб'єктів, людей; природа світогляду полягає у встановленні зв'язків між елементами природного, соціального та особистісного

буття, це знову виводить нас на розуміння світогляду як суперечливої єдності екзистенціально-особистісного та комунікативного в бутті людини.

У цьому контексті доцільно звернутися до екзистенціальних вимірів світогляду, які запропонував Н. Хамітов в своєму дослідженні «Філософія: буття, людина, світ» [430]. Але передусім зупинимося на визначенні світогляду, яке дає цей автор. З його точки зору, «світогляд – це система найбільш глобальних цінностей, цілей та ідеалів людини. Світогляд є не тільки щось замкнене у межах психічної реальності. Це – спосіб взаємодії зі світом, спосіб відкритості світу» [430, с. 21]. Осягаючи екзистенціальні різновиди світогляду, Н. Хамітов виділяє буденний, особистісний та філософський світогляд. Аналізуючи буденний світогляд, автор пише: «Буденний світогляд є передусім результат впливу родини та того соціального середовища, в яке людина включена в дитячі та підліткові роки життя. Буденний світогляд є сукупністю соціальних стереотипів свого часу» [430, с. 23–24]. Н. Хамітов акцентує увагу на несамостійному, некритичному, нетворчому характері буденного світогляду.

На відміну від буденного світогляду, особистісний виступає «*самостійним* і *вільним*… досягненням особистості, яка долає вплив середовища, що тисне на неї з дитинства [430, с. 26]. Він притаманний людині, яка прагне сама формувати думки, цінності та умови життя. «Це світогляд, що *самоусвідомлює* та *самопізнає*.» – зазначає автор [430, с. 26]. Людина з таким світоглядом налаштована

на постійну рефлексію, яка дозволяє долати власні межі, налаштовує на трансцендування. Тому особистісний світогляд – не лише критичний світогляд, а й творчий [430, с. 26].

Філософський світогляд, на думку Н. Хамітова, – не тільки самостійний, критичний, творчий, а й глибинно цілісний. Автор пише: «*Філософський світогляд є ступінь зрілості особистісного – це особистісний світогляд, що здобув системність та внутрішню цілісність»* [430, с. 27]. На відміну від людини з буденним світоглядом, людина з філософським світоглядом розвиває його все життя. «Філософський світогляд є складніша та невтомна робота духу, що долає власну обмеженість» [430, с. 28].

Спробуємо застосувати даний підхід до світогляду в нашому дослідженні. Якщо припустити, що буденний світогляд має людина, яка не прагне до розвитку та подолання своїх меж і завжди є об'єктом для маніпуляцій з боку політиків, реклами, керівників, то на перший погляд здається, що буденний світогляд є *потворним* та дисгармонійним. Адже буденний світогляд, який формується на ранніх етапах життя, в дорослому віці застигає, зупиняється в своєму розвитку. В результаті він розвивається під впливом переважно зовнішніх чинників; традиції та звичаї тієї країни та народу, де народилася людина з буденним світоглядом, так впливають на неї, що деактуалізують особистість – свободу мислення, дії, вчинки. Фундаментальною основою світогляду людини з

буденним світосприйняттям є ідеологія або релігія в залежності від соціального середовища.

Однак, з іншого боку, буденний світогляд можна вважати по-своєму красивим. Це проявляється в націленості на створенні атмосфери душевності в повсякденних стосунках (передусім сімейних), налаштованості на турботу, відповідальність, людяність і повагу до членів своєї родини. Буденний світогляд не має цілісності, але в ньому є *цільність*, певна завершеність та гармонійність, що дарує відчуття *душевної повноти життя*.

Зрозуміло, що буденний світогляд може бути лише *відносно* красивим, відображаючи *відносну* красу спрощених ідеологічних та релігійних принципів, які його зумовлюють. А от у кризових ситуаціях такий світогляд може ставати *гранично потворним*, штовхаючи людину до руйнівних дій, які особливо страшні в тоталітарних соціумах.

Особистісний світогляд долає обмеженість буденного; йому притаманні такі риси, як свобода думки та незалежність вчинків, проте свобода носія особистісного світогляду часто-густо стає свавіллям й призводить не лише до конфліктів особистості та світу, а й до криз *самої особистості*. У людини з особистісним світоглядом може не вистачати гнучкості та мудрості, тому вона вчиться переважно на своїх помилках і робить вчинки, що причиняють біль Іншому.

З іншого боку, критичність та самостійність особистісного світогляду дає можливість долати

стереотипи та кліше свого часу, відкриває здатність пізнавати та творити, пробуджує від моральнісного та особистісного сну, актуалізує усвідомлення своїх сил та енергій. Людина починає дивитися на світ творчо, в неї розкривається духовне начало, яке відрізняє її від всіх інших живих істот. Саме особистісний світогляд відкриває справжній сенс свободи як свободи творчості та самореалізації.

Якщо згадати, що особистісний світогляд є корелятом граничного буття людини [430, с. 221–284], то його краса проявляється в гранично самостійній *цілеспрямованості*, яка налаштовує на досягнення неповторних цілей та завдань свого життя. Це проявляється у волі до влади і волі до пізнання та творчості, які ведуть до подолання меж як особистості, так і суспільства. Проте таке подолання може бути вельми трагічним, адже веде людину до невідбутної самотності, тому і краса особистісного світогляду зазвичай також є трагічною. Усвідомлена в особистісному світогляді воля до влади і воля до пізнання й творчості актуалізує людину на дії, які трансформують світ не лише особистості, а й суспільства. Краса цілеспрямованості особистісного світогляду, на відміну від краси світогляду буденного, – це краса тріумфу особистісно зумовленої волі та руху до своєї *внутрішньо заданої* мети; проте така мета, як показує людська історія, може бути й соціально деструктивною, перетворюючи красу носія особистісного світогляду на потворність.

На відміну від особистісного, філософський світогляд породжує *красу світоглядної цілісності*, що веде до змін як в глибині особистості, так і в соціально-комунікативному просторі. Філософський світогляд об'єднує красу цільності буденного світогляду, що налаштований на душевність і турботливість родинних відносин, та красу цілеспрямованості особистісного світогляду, що спрямований на соціальний успіх, відтворюючи цілісність як єдність горизонталі-цільності буденного світогляду та вертикалі-цілеспрямованості особистісного світогляду. Для людини з філософським світоглядом глибинно органічні цінності любові, свободи й толерантності, що дає можливість любити себе та Іншого, принаймні бути толерантним і до себе, і до Іншого.

Краса філософського світогляду полягає у мудрому оптимізмі, який дозволяє людині не лише *позитивно мислити*, а й *позитивно діяти*; така діяльність означає не лише розвиток у заданих суспільними стереотипами межах, а й можливість долати ці межі. Розвиваючи ідеї М. Бердяєва, можна стверджувати, що філософський світогляд спрямовує людину до творчості, однак це не лише творчість продуктів культури, а й творчість вчинків і відносин, творчість самого буття.

Спробуємо співвіднести екзистенціальну типологію світогляду (буденний, особистісний та філософський) – зі згаданою вище соціально-історичною, згідно з якою світогляд зазвичай поділяється на міфологічний, релігійний та науковий. Зі сказаного вище очевидно, що і

міфологічний, і релігійний, і науковий типи світогляду є не просто його історичними щаблями, які *змінюють* один одного, вони також співіснують у кожній епосі, в тому числі і в сучасності. Це дозволяє припустити, що міфологічний, релігійний та науковий світогляди можуть мати і буденні, і особистісні, і філософські виміри.

Буденним міфологічний світогляд є тоді, коли людина некритично та фанатично сприймає запропоновану картину світу; саме в замкненості буденного міфологічного світогляду проявляється його потворність. Особистісним міфологічний світогляд стає в тому випадку, коли міфологеми сприймаються критично, більше того, творяться особистістю; проте тут можливий фанатизм і залежність від *власних* міфологем. Це зумовлює *граничну потворність* особистісних проявів міфологічного світогляду. Міфологічний світогляд набуває філософського виміру тоді, коли міфологія наповнюється не лише творчою цілісністю, а й відкритістю й раціональністю і набуває краси довершеності та буттєвості.

Релігійний світогляд має буденний вимір, якщо прийняття сакральних цінностей обертається на ритуальність, що породжує особливий *релігійний*, а не міфологічний фанатизм. У результаті релігійний світогляд набуває потворних форм, які кінець кінцем призводять до релігійної ворожнечі. Особистісний вимір релігійного світогляду, з одного боку, означає сумніви в постулатах тої чи іншої релігійної системи, а з іншого, може призводити до граничного релігійного фанатизму, який руйнує свободу та

життя величезних мас людей. Тут також маємо граничну потворність, яка є явною чи прихованою за тими чи іншими релігійними постулатами.

Релігійний світогляд набуває філософського виміру, розгортаючи критичність, самостійність та творчий характер, які долають ціннісну замкненість, креативну відстороненість і ритуальність релігійного світогляду. Яскравим представником релігійного світогляду в його філософському вимірі є Римський папа Іоан-Павло ІІ, який дав потужний імпульс до творчості і толерантності не тільки сучасному католицизму, а й усьому християнству. Отже, релігійний світогляд в його філософському вимірі набуває справжньої краси та істинності.

Науковий світогляд має буденний вимір у тому випадку, коли він є стереотипним, таким, що не несе нові знання, а отже, – обмеженим і некрасивим. Особистісного виміру він набуває тоді, коли породжує креативність.

Філософським вимір наукового світогляду спричинюється наповненням наукової творчості онтологічним та етико-гуманістичним смислом. Яскравими представниками наукового світогляду в його філософських виявах був А. Ейнштейн, який зробив парадигмальний переворот у фізиці та А. Сахаров, який поставив проблему моральної відповідальності науки і науковця перед суспільством. Отже, науковий світогляд в його філософському вимірі – це вищий прояв краси теоретичного пізнання і практики, заснованої на цьому пізнанні.

Філософський світогляд – це не лише краса ідеї, це і краса стилю, яким висловлюється ця ідея. Не можна не погодитися з думкою Ю. Габермаса, який, характеризуючи духовний прорив, що його зробила німецька класична філософія, писав: «Кант або Гегель не могли б відповідним чином висловити свої думки, не надаючи мові, якою вони викладали свій предмет, цілком нової форми» [81, с. 198].

Ю. Габермас міркує про те, що в гуманітарній сфері, на відміну від природничо-наукової, зміст теорії з необхідністю потребує метафор – тобто образно-символічного мислення й висловлювання. «У філософії, у науках про людину пропозиціональний зміст висловлювань все ж меншою мірою, ніж у фізиці, відділений від риторичних форм, у яких він викладений. І саме тут (як показала Мері Гесс) теорія не вільна від метафор, завдяки яким мають ставати зрозумілими (з інтуїтивним зверненням до ресурсу передрозумінь повсякденної мови) нові моделі, нові способи бачення, нові постановки проблеми» [81, с. 198].

Надзвичайно важливими є міркування Ю. Габермаса про те, що засновник психоаналізу З. Фрейд осягнув глибини людської природи значною мірою тому, що був не лише клініцистом та мислителем, а й письменником. Він міг красиво і гармонійно висловлювати думки, що дозволило збагнути хаос позасвідомого не тільки у застиглих абстрактних формах, а й за допомогою образів, які потребували звернення до міфології та мистецтва. Саме це зробило теорію З. Фрейда, як і будь-яку філософську

теорію, – не тільки теорією, а й *вченням*, яке може оцінюватися не лише в бінарній опозиції «істина – хиба», а й за законами *краси*. «Фрейд також був великим письменником. Кажучи це, ми, звісно, не вважаємо, що науковий геній виражається в мовотворчій силі своєї бездоганної прози. Не видатний письменницький потенціал, а, швидше, неупереджений клінічний погляд, спекулятивна сила, чутливість і безстрашність у скептичному ставленні до себе, стійкість, зацікавленість, отже, доброчесність продуктивного вченого дали йому змогу відкрити новий континент» [81, с. 198]. Отже, будь-яке філософське вчення є не лише естетичний, а й *художній* феномен; навіть якщо воно має суто теоретичну форму, ті чи інші теоретико-логічні конструкції скріплюються метафорами, які дають текстову особливу цілісність та життєвість.

Постановка питання про змістовну й стилістичну красу філософського світогляду дозволяє нам поєднати філософів-теоретиків та філософів-митців в єдиному феномені філософії. Не можна не погодитися з думкою Ю. Габермаса, який пише: «Ще пізній Гайдеггер розрізняв мислителів і поетів. Але з текстами Анаксимандра й Аристотеля він поводиться так само, як із текстами Гьольдерліна і Тракля. Поль де Ман читає Руссо, так само як Пруста і Рільке, Дерріда працює над текстами Гуссерля і Соссюра, так само як і над текстами Арто» [81, с. 198]. У цьому контексті важлива ідея про те, що філософія є не лише теорія, а й есеїстика та філософське мистецтво,

розрізнення та концептуалізація яких були проведені в роботі Н. Хамітова «Філософія: буття, людина, світ» [430].

Цікавим є співвіднесення буденного, особистісного та філософського світоглядів з концептами «іронія» та «пафос», які є фундаментальними світоглядними векторами розвитку і особистості, і суспільства. Спробуємо окреслити їх природу. Це дасть, на нашу думку, можливість описати красу або потворність світогляду. Пафос – це пристрасть, цілеспрямованість та безкомпромісність, іронія – це відсторонено-комічне сприйняття світу, деконструкція всього пафосного. Цілком можна погодитися з визначенням іронії як здатності людини «до комічного сприйняття пафосу у власній чи чужій життєвій стратегії» [414, с. 79–80].

Якщо пафос – це пристрасть, яка супроводжує креативність, направлену на трансформацію світу, то іронія – це також пристрасть, пов'язана з *особливою креативністю*, яка обмежує надмірну трансформацію світу. На перший погляд здається, що пафос є вираз пасіонарності людини, а іронія демонструє недостатню пасіонарність, проте більш глибоке проникнення в проблему показує, що іронія може мати власну пасіонарність, іншими словами, іронія сама може ставати пафосом. Типовим прикладом є іронія ситуації постмодерну. Отже, іронія можлива лише на основі пафосу; однак і справжній, а не показовий пафос набуває свою дійсність лише у взаємодії з іронією, яка гальмує в ньому прямолінійні й тоталітарні прояви.

Буденний світогляд може бути зіставлений передусім з пафосом, особистісний світогляд – з іронією, а філософський – з гармонійним поєднанням іронії та пафосу. Розвиток філософського світогляду, в якому гармонійно поєдналися іронія та пафос, дає можливість людині набути свободи й краси мислення, усвідомити свій справжній сенс життя, своє призначення.

Сказане дозволяє припустити, що прояснення сенсу життя є фундаментальним критерієм краси світогляду. Розглянемо це докладніше.

4.1.2. Прояснення сенсу життя як фундаментальний критерій краси світогляду

Питання про сенс життя, яке актуалізується в моменти екзистенціального вибору, є унікальним для кожної особистості. Тому однозначної відповіді на нього не може бути. Можна цілком погодитися зі словами М. Бердяєва: «Хоча я не знаю смислу життя, але пошук смислу вже дає смисл життя, і я присвячу своє життя цьому пошуку смислу» [37, с. 85]. Згідно з М. Бердяєвим, сама присвята життя пошуку смислу породжує суто людське життя – життя осмислене, наповнене смислом, а отже – *справжнє*. Смисложиттєвий пошук стає умовою ствердження *повноти життя.*

Проте можлива й інша точка зору. Сенс людського життя – у самому факті життя. Наприклад, А. Камю вважає,

що людина поєднана з життям не пошуком сенсу, а інстинктивно. Така позиція знецінює сенсожиттєве поривання, робить його зайвим, таким, що приносить лише страждання. Більше того, це знищує такий екзистенціал, як *надія*. На думку А. Камю, це звільняє людину від тиску часу, від постійної турботи будувати майбутнє. «Людина без надії, – пише А. Камю, – усвідомлюючи себе такою, більш не належить майбутньому» [148, с. 223]. Однак, якщо втрачається надія, втрачається і віра в життя, і тоді людину переповнює відчуття абсурдності власного існування. Образ «Стороннього», створений А. Камю в однойменній повісті, прекрасно ілюструє це. Таким чином, відсутність сенсу життя, за влучним висловом В. Франкла, породжує «екзистенціальний вакуум», адже саме «дійсне прагнення до сенсу є. «цінністю задля виживання» [386, с. 7].

Смисл життя повинен бути знайдений кожною людиною. В пошуках смислу особистість реалізує притаманні тільки для неї здібності та задатки, її світогляд розгортається, набуваючи краси та цілісності.

Виходячи з методологічних можливостей метаантропології, проаналізуємо осягнення сенсу життя у людей з буденним, особистісним та філософським світоглядом.

У людини з буденним світоглядом сенс життя полягає в задоволенні первинних потреб, турботі про здоров’я та продовження свого роду через народження та виховання дітей; саме це породжує глибинні сенсожиттєві цінності такого світогляду. Їх продуктивний сенс полягає у

творенні простору душевного спілкування, яке, по суті, є *висхідною цінністю* буденного світогляду. Проте душевне спілкування відчужене від *духовного,* а тому розчиняється у більш простих, *«базових»* цінностях.

У людини з особистісним світоглядом сенсожиттєві цінності набувають характеру *принципів*. Вони мають конструктивний характер, якщо спрямовані на актуалізацію та розвиток особистості й створення нею артефактів культури; але якщо дані принципи укорінені виключно у волі до влади, то знаходження смислу в її аксіологічних межах породжує деструктивний характер; у владному пориванні, яке трансцендує людину за межі буденності, сила досить часто домінує над добром, а тому спотворює внутрішню красу людини – і красу вчинків, і красу відносин.

Людина, що має філософський світогляд, набуває сенсожиттєвих цінностей та принципів свободи, любові і толерантності. Вони спрямовують людину та спільноту на вихід творчості за межі об'єктивації у творення самого життя, духовно-душевної та соціальної взаємодії.

Отже, сенсожиттєві цінності і принципи в цих трьох екзистенціальних вимірах світогляду суттєво відрізняються. Але є загальна риса, що пронизує ці три виміри, – самореалізація особистості у суспільстві, яку можна розуміти як розвиток всіх здібностей і потенційних можливостей особистості і спільноти особистостей.

4.2. Краса вчинків: феномен свободи

4.2.1. Краса вчинків як проблема

Що таке свобода в первинному, найбільш глибинному екзистенціальному значенні? Це, передусім, здатність робити вчинки і *реальність* цих вчинків. Вчинок викликає свободу до життя, відрізняючи людське буття від інстинктивної життєдіяльності тварини. Не можна не погодитися з Е.Фроммом, який зазначає, що людина як вільна істота – автор вчинків – володіє «здатністю пам'ятати минуле, передбачити майбутнє й визначати предмети та дії символами», саме це дає їй розум «для осягнення та розуміння світу» та уяву, «завдяки якій вона виходить далеко за межі своїх відчуттів» [397, с. 45].

У людському бутті є дивовижна суперечність між фізичною слабкістю, порівняно з іншими живими істотами, та духовною силою, яка здатна породжувати вчинки і, відповідно, свободу. «Людина є найбезпомічна з усіх тварин, але сама ця біологічна слабість служить основою її сили, першою причиною розвитку її специфічно людських властивостей» [397, с. 45].

Вчинок – це дія в критичній ситуації, що припускає вибір між добром і злом. Іншими словами, це вільно обрана моральна дія особистості, і ця дія може бути як красивою, так і потворною.

Чи можна назвати красивим добрий вчинок, а злий – потворним? З одного боку, це очевидно, але можлива й протилежна позиція: поняття «краса» і «потворність» у цьому контексті не зовсім доречні: їх можуть використовувати художники й естетики при створенні й оцінці форми творів і життя, а моральний зміст і творів, і життя вимагає інших слів. Проте в сучасному світі, як ми вже побачили вище, ми можемо прослідкувати виражену тенденцію пов'язувати поняття «краса» та «вчинок». Сьогодні ми частіше говоримо «красивий вчинок» та «некрасивий вчинок», ніж «добрий вчинок» та «недобрий вчинок». У сучасному світі відбувається стихійна естетизація етичного, точніше, морального та моральнісного і в індивідуальному, і в соціальному бутті людини. Така естетизація може означати розчинення морального в естетичному, але в ній може бути зовсім інший смисл: наповнення морального гармонійністю і свободою.

Доречно буде знову згадати вислів Ф.М. Достоєвського: «Краса врятує світ», що породжує екзистенціальний відгук у кожному з нас, а тому стає загальновідомим. Навряд чи хто буде сперечатися з тим, що мова тут іде саме про внутрішній, моральний бік краси, а не про красу форми і зовнішності. В даному контексті Ф. Достоєвський говорить насамперед про красу вчинків, що перетворюють світ, проте знову виникає декілька запитань. Чи всі здатні відчути красу вчинку? Якщо це так, то чому люди, що роблять красиві й шляхетні вчинки, так часто

стають ізгоями і маргіналами? Може, людська природа вимагає красивих вчинків в уяві, а в реальності вони просто заважають жити оточуючим? Красиві вчинки саме тому так діють на нашу уяву, що вони органічні для природи людини, вони є її основою, фундаментом справжньої гармонії та щастя, без них людське буття згасає в буденності. Звичайно, людина, що проявляє моральну красу вчинку в критичній ситуації, часом ризикує бути самотньою, знедоленою і незрозумілою. У справжньому вчинкові «людина наче виступає з ряду, відокремлюється від маси, втручається у відкриту подієвість буття, розв'язку якої заздалегідь передбачити неможливо…» [231, с. 231].

Але цього не потрібно боятися. Вже сама відмова від вчинку часто стає потворним вчинком. Понтій Пілат, що не сказав ані «так», ані «ні» з приводу страти Христа, відкрив дорогу смертельній сваволі людей, що маніпулюють натовпом в ім'я збереження влади над ним. Ситуація Пілата – класичний приклад небажання брати на себе відповідальність за вибір добра чи зла. Як не сумно, але це прояв людської природи, який мало змінився за останні дві тисячі років. З іншого боку, не слід і нарцисично занурюватися в красу свого вчинку, роблячи себе його жертвою і вимагаючи за це жертви з боку Іншого. Уявимо, наприклад, матір-одиначку, що позбавляє себе особистого життя в ім'я підлітка і зрештою вступає з ним у конфлікт, який може тривати до кінця життя. Не можна не погодитися з В. Малаховим, який зазначає: «Вчинок – зробити щось за рішенням власної совісті, на свій страх і ризик, без

сподівань на загальне схвалення власних моральних мотивів» [231, с. 231].

Краса вчинків як справжня свобода неможлива без щирості – тієї моральної та екзистенціальної цінності, яка є відкритістю світу, з одного боку, та внутрішньої цілісності, з іншого. Щирість дарує людині гармонію зі світом інших людей, об'єднує з ним, долаючи екзистенціальне та соціальне відчуження. Щирість – основа душевності та справжньої духовності, саме щирість робить людину мудрою.

Як сутнісна передумова краси вчинків щирість проявляється в зрілій формі, коли поєднується з духовним началом людини. Інфантильна щирість, яка не зливається з духовністю, стає нав'язливою. Для української класичної філософської традиції характерним є пов'язати справжню щирість як поєднання духовного та душевного начал з категорію «серце». П. Юркевич у роботі «Серце та його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого» пише про те, що «серце є осередком душевного і духовного життя людини. Так, у серці зачинається і народжується рішучість людини до тих або інших вчинків; у ньому виникають різноманітні наміри і бажання; воно є седалище волі та її бажань» [472, с. 69].

Розвиваючи ідеї П. Юркевича, можна додати, що «серце і сердечність як душевна й духовна діяльність – це внутрішня причина людського життя. Вона не виключає зовнішніх причин цього життя, але є головною. Серце і

душевність П. Юркевич протиставляє теоретичній та емпіричній достовірності» [413, с. 184].

Як «внутрішня причина людського життя» сердечність спрямовує людину на красиві вчинки, які зазвичай приводять до краси відносин. «Відносини людей через серце – сердечні відносини – це взаємодія у свободі, а не в необхідності. Усі високі істини, що об'єднують людей, стають справжніми, коли входять у їхні серця, перемагаючи безкінечні сумніви розумування.» [413, с. 184]. Отже, щирість, яку породжує сердечність, – це прояв цілісності людини, що здатна не лише на красиві думки, красу світогляду, а й на красу світовідношення – на красиві вчинки, що змінюють долю людей.

Повертаючись до питання про розплату знедоленістю або щастям за красу вчинку, можна висунути таке припущення: є різна міра знедоленості і різна якість як знедоленості, так і щастя, адже у світі людей існують *суб'єктивно й об'єктивно красиві вчинки*. На цьому важливо зупинитися особливо.

4.2.2. Суб'єктивна та об'єктивна краса вчинку

Чи можна сказати, що суб'єктивно красиві вчинки чиняться для себе, а об'єктивно красиві вчинки – для інших? На це питання можна відповісти позитивно. Поглиблюючи й конкретизуючи цю тезу, можна сказати інакше: об'єктивно красиві вчинки робляться на основі любові,

суб'єктивно красиві – на основі жалості. Мова йде про любов чи жалість і до себе, і до Іншого.

Об'єктивно красивий вчинок свідчить про глибину і силу духу людини, що не очікує нагороди й оцінки. Але рано чи пізно її вчинок зрозуміють і оцінять. Існує навіть такий етичний парадокс: чим менше об'єктивно красивий вчинок оцінений тут, тепер і зараз, тим більше від нього будуть залежати вчинки інших людей згодом. Сенс цього парадоксу такий: по-справжньому великі, значущі та морально красиві вчинки знаходяться за межами буденних уявлень, а тому не завжди можуть бути оцінені оточуючими, але згодом вони перетворюються в норму, зразок і ідеал.

Суб'єктивно красивий вчинок замкнений на самооцінці і самолюбуванні особистості, що його робить, тому він носить відносний характер, а потім неминуче переходить у свою протилежність. Наведений вище приклад про жінку, що жертвує особистим життям в ім'я сина, а в результаті замість подяки отримує відчуження і конфлікт, може бути пояснений тим, що більшість батьків, які так чинять, відчувають гостру жалість до себе і до дітей; заміна любові жалістю завжди переводить самопожертву як красу вчинку на його потворність.

Об'єктивно красивий вчинок здійснюється тоді, коли ми піднімаємося над власним «Его», коли не думаємо про себе і свої переживання. При цьому слід усвідомлювати, що в об'єктивно красивому вчинкові ми піднімаємося над своїм «Его», але не над своєю особистістю. Насправді красивий

вчинок робиться тільки особистістю, а не безособовою істотою, що повсякчас жертвує собою, а тому культивується тоталітарними режимами.

Те, що ми назвали об'єктивною і суб'єктивною красою вчинку, можна також назвати абсолютною і відносною його красою. Але чи можемо ми назвати абсолютну красу вчинку внутрішньою красою? Так, але внутрішня краса містить у собі не тільки красу вчинку, але й красу відносин. Про це ми поміркуємо нижче, а зараз хотілося б звернутися до теми красивого і некрасивого вчинку у відносинах чоловіка і жінки, – можливо, це дасть нам первинне розуміння краси відносин.

Показово, що характеризуючи буття дитини, ми частіше говоримо «гарний чи поганий вчинок», тоді як буття дорослого визначається поняттями «красивий і некрасивий вчинок», особливо це стосується відносин чоловіка і жінки. Напевно, вся справа в тому, що категорія «краса» у нас інстинктивно пов'язується зі статтю. І при цьому ми з неминучістю переходимо з зовнішнього рівня краси на внутрішній, тому що красу ми позасвідомо сприймаємо як гармонію зовнішньої і внутрішньої, що у давніх греків мало поняття – «калокагатія», яке описує єдність естетичного і морального в людині.

Доречним буде аналіз типового прикладу з сучасного подружнього життя: чоловік і жінка декілька років живуть в цивільному шлюбі в квартирі чоловіка, обидва працюють; через постійні конфлікти вирішують розлучитися. Коли жінка зазначає чоловікові, що за законом

їй належить половина майна, яке було придбано в цивільному шлюбі, то чоловік звинувачує її в аморальності, після чого жінка залишається з величезним почуттям провини і невизначеності. А потім вони ідуть у суд, призиваючи правову систему розбиратися в їхніх стосунках. Виникає питання, хто в цій ситуації вчинив некрасиво? І як можна було б морально красиво вийти з такої ситуації? З позиції одних світоглядних цінностей, некрасиво вчинив чоловік, з позицій інших – жінка; обидві ці позиції будуть суб'єктивні і відносні. Виникає моральна колізія, яка зазвичай розв'язується лише у суді.

Але самоочевидне, що краса вчинків передбачає пошук можливості вирішення будь-якої моральної та екзистенціальної колізії, не доводячи її до суду, особливо, якщо мова йде про відносини близьких людей. Краса вчинку означає необхідність перебороти свої амбіції, щиро поговорити, прояснити всі образи, навіть покаятися одне перед іншим.

Чи можна припустити, що чоловіка і жінку може пов'язувати лише прагматичний розрахунок і між ними так і не виникають душевні і моральні почуття? Скоріше за все, це неможливо. Якщо чоловік і жінка живуть разом певний час, між ними в будь-якому випадку виникає спільний морально-психологічний простір. Інша справа, що під впливом психологічних травм ми прагнемо зруйнувати його; однак уже сам факт такого руйнування – глибока травма для особистості. Якщо перефразувати класика, можна сказати: ми відповідальні за тих, з ким жили разом.

Ця відповідальність закликає нас чинити з близькими людьми красиво, навіть якщо ми розійшлися. Ми повинні чинити красиво, навіть якщо дуже ображені на людей, які колись були нам близькі, навіть якщо вважаємо, що це була не любов, а закоханість, інакше ми втрачаємо людське обличчя і перестаємо поважати себе. У багатьох випадках чинити красиво людині не дає заклопотаність, яка руйнує цілісність людини, розбиває свободу на маленькі фрагменти. Фрагменти свободи вже перестають бути свободою і перетворюються на свавілля. Заклопотана та несвобода людина не здатна проявити душевності до Іншого. Безліч дрібних справ, суєта вихолощують щирість та людяність, заклопотаність стає тягарем, що гальмує можливість робити красиві вчинки, більше того, вона руйнує можливість робити вчинки взагалі.

Суєта та вчинок взагалі можуть бути осягнені як протилежні поняття. Суєта – це факт буденного буття людини, вчинок – граничного. Якщо вчинок – це вихід за межі буденності та монотонності в людському бутті, який передбачає свободу духу та мужність, то заклопотаність – це буденна повторюваність подій, зумовлена волями до самозбереження та продовження роду і спрямована на егоїстичну користь; якщо вчинок – це мужність бути, то заклопотаність – боягузтво бути.

Об’єктивно красивий вчинок може мати різноманітні прояви, але він завжди пов’язаний з вільним вибором людини, головними цінностями якого є добро та істина, а не влада й безпека і пов’язані із ними маніпуляції. В контексті

метаантропологічної методології ми можемо сказати, що об'єктивно красиві вчинки люди роблять не під впливом волі до самозбереження і продовження роду, і не під впливом волі до влади, а в результаті дії волі до пізнання та творчості і волі до свободи, любові та толерантності. Відомий німецький філософ XX ст. К. Ясперс визначає їхні позиції як позиції *віри* і *знання*. «Джордано Бруно вірив, Галілей знав, – пише він. – Обидва вони були в однаковому становищі. Суд інквізиції вимагав від них під загрозою смерті зречення від своїх переконань. Бруно. помер смертю мученика. Галілей зрікся твердження, що Земля обертається навколо Сонця. У цьому відмінність: є істина, що страждає від зречення, та істина, яку не зачіпає зречення» [477, с. 422].

Істину Бруно, на думку К. Ясперса, не можна довести, вона зрослася з ним, вона є його життям. Істина Галілея може бути доведена й існує поза ним. Власне кажучи, це не істина, а правильність. «Померти за правильність, яка може бути доведена, безглуздо» [477, с. 420–508], – пише К. Ясперс. Таким чином, він цілком виправдовує позицію кожного з мислителів, показуючи, що вони вчинили так, як тільки могли вчинити. Але проблема залишається, і концентрується вона у наступному питанні: Чи тотожна віра людини особистості людини?

4.2.3. Краса вчинків як справжня свобода

Для здійснення морально красивого вчинку потрібна справжня свобода. З іншого боку, саме морально красиві вчинки породжують дійсну свободу – краса вчинку піднімає свободу над свавіллям.

Усе це дозволяє припустити, що справжня свобода – це краса вчинків, втеча від краси вчинків – це втеча від можливості бути вільним. Але чому люди прагнуть уникнути краси вчинку, стають невільними і чужими по відношенню до самих себе? Вище вже було сказано, що це походить від страху порушити буденний спокій життя – свого і оточуючих, страху здаватися дивним, не таким як усі. Тепер ми можемо зробити висновок: страх краси вчинку, страх своєї внутрішньої свободи – це страх відповідальності. Без перемоги над цим страхом неможливо знайти той ступінь свободи, що породжує і повагу до себе, і повагу оточуючих.

Для ілюстрації перемоги над страхом внутрішньої свободи як страхом відповідальності, перемоги, яка веде до краси вчинків і, відповідно, до звільнення від самотності, хотілося б згадати відомий голлівудський фільм «День бабака» режисера Гарольда Раміса. Головний герой фільму телеведучий Філ – самовдоволена, самозакохана людина – потрапляє в «американську глибинку», щоб показати давню комічну традицію, коли бабак пророкує «кінець зими». Але виїхати вчасно з містечка не може, бо починається жахливий снігопад, і Філ вимушений залишитися там.

Кожного ранку він знову і знову повертається у друге лютого, в якому відбуваються ті самі події. Коли герой фільму намагається покінчити життя самогубством, займається крадіжками та іншими злочинами і т.п., він знову і знову потрапляє у друге лютого. Лише тоді, коли Філ починає робити красиві вчинки, – допомагати жінкам, дітям, самотнім людям похилого віку, розвиває свої здібності та таланти, – тоді він завойовує серце коханої дівчини і разом з нею звільняється від вічного повернення буденності та відсутності смислу. Отже, лише творення красивих вчинків дає можливість людині не тільки стати внутрішньо вільною, але і знайти любов.

Проте щоб зрозуміти, що означає можливість поєднати свободу та любов, треба усвідомити чим свобода відрізняється від необхідності, незалежності та свавілля.

У широкому сенсі свободу можна визначити як здатність людини бути відкритою змінам, залишаючись при цьому собою. Іншими словами, свобода – це розвиток на власній основі. Свобода – це єдність сутності й існування особистості, духовності і душевності, цілепокладання та цілереалізації, мислення і буття [376, с. 321]. А отже, свобода – це єдність сутнісних ознак особистості. Ця єдність не дана людині, як інстинкт, вона стає можливою в процесі вільної дії, самореалізації. Це добре показав Е. Фромм: «Позитивна свобода передбачає повну реалізацію здібностей індивідуума, веде до активного життя, повного спонтанних виявів» [393, с. 332].

Свобода в просторі світу особистості може бути усвідомлена як внутрішня свобода, втілюючись у відносинах людей, вона стає зовнішньою свободою. Внутрішня та зовнішня свобода однаково необхідні в людському бутті – перша формує особистість зсередини, друга – простір комунікації між особистостями, зумовлюючи цілісність, органічність та невимушеність цієї комунікації. Про єдність внутрішньої та зовнішньої свободи, яка долає самотність, добре пише Е. Фромм: «Якщо людина зможе реалізувати свій внутрішній потенціал у спонтанній активності й таким чином об'єднає себе зі світом, то вона позбавиться самотності: індивідуум та оточуючий його світ зіллються в єдності, людина займе своє місце під сонцем і тому більше не буде відчувати сумнівів відносно сенсу життя та себе самої» [393, с. 323].

Отже, якщо внутрішня свобода є екзистенціальним феноменом, то свобода зовнішня – феноменом соціальним; проте зовнішня свобода не менше визначає внутрішню, ніж внутрішня – зовнішню. Особистість, яка перебуває у свободі як творчості, потребує єднання з іншою особистістю для реалізації свободи як співтворчості. Краса вчинку можлива лише в цілісності свободи – внутрішньої та зовнішньої – красивий вчинок зовнішньо виглядає гідно та прекрасно, і внутрішньо співпадає з принципами істини, добра та справедливості, чиниться на основі свободи, а не зовнішнього примусу.

Але у чому відмінність свободи і незалежності? Незалежність може бути усвідомлена як необхідна, але

недостатня умова свободи. Незалежність – це буття особистості чи співтовариства особистостей, які існують поза придушення їх внутрішнього світу, свобода – це творче розкриття всіх можливостей свого внутрішнього світу та світу інших особистостей. Як пов'язані свобода і необхідність? В історії європейської філософії, починаючи з Нового часу, виникає ціла традиція, що визначає свободу через необхідність. У філософії Б. Спінози маємо визначення свободи як усвідомленої необхідності. У марксистській філософії це визначення доповнюється розумінням свободи як необхідності перетвореної, зміненої практичною діяльністю людини. В ідеалістичній і персоналістичній традиціях філософії свобода тлумачиться як особливе буття особистості, що протистоїть необхідності як принципу буття природи. Найбільш послідовно ця позиція розгорнута в персоналізмі М. Бердяєва. Е. Фромм пропонує розділити свободу на два види – «свобода від» і «свобода для». Перший вид свободи означає здобуття незалежності, звільнення від перешкод на шляху особистісного росту, «свобода для» – це реалізація у творчості, у конструюванні унікального проекту свого життя. Е. Фромм детально аналізує феномен «втечі від свободи» в буденності, причиною якої є страх вибору та відповідальності.

У метаантропології свобода усвідомлюється як екзистенціал метаграничного буття людини: свобода – це така єдність духовності і душевності, що дозволяє любити і бути любимим. Саме це відрізняє справжню свободу від

сваволі, що відчужує особистість від любові, призводячи до стану внутрішньої самотності. Свавілля, на відміну від справжньої свободи, заперечує саму можливість подолання внутрішньої самотності як самотності екзистенціальної.

Із заявлених вище позицій соціальної метаантропології, у буденному бутті людини свобода і любов суперечать одна одній. Якщо людина вільна, вважають, що в неї поки немає любові, якщо в людини є любов, це означає, що вона вже не вільна. Словосполучення «вільна любов» у буденності означає ледве не проституцію і може нести на собі печатку морального осуду – іноді іронічного, а іноді і нестерпно-пафосного. Чи суперечать одна одній свобода і любов? Чи є їхнє поєднання завжди аморальним? Спробуємо пошукати відповіді.

Самоочевидним було б уявити любов і свободу основними цінностями будь-якої людини. Кожна людина прагне до розділеної любові і справжньої свободи. Інша справа, що дійсна свобода часто розуміється як можливість випустити на волю пригнічені пристрасті, а розділена любов – як взаємність пристрастей. Більше того, іноді під свободою людина розуміє свободу своїх комплексів, а любов уявляє як взаємність комплексів. Якщо комплекси взаємно прийняті, більше того, збігаються, багато хто назве це щасливою любов'ю, що не суперечить свободі.

Однак насправді це не так, тому що така «щаслива любов» призводить до особистісної деградації, що породжує садо-мазохістичні відносини. Багато людей розуміють під любов'ю садо-мазохістичний симбіоз. У

такому союзі відбувається остаточне перекручування цінностей любові і свободи. Люди замикаються на собі і відчужуються від світу, немов знаходяться за товстим матовим склом; рано чи пізно це призводить до конфліктів зі світом. Як не допустити цього? Спробуємо відповісти на це питання. Але спочатку окреслимо проблему взаємності у свободі та любові.

Для кожної людини особливо важлива взаємність у любові. Але чомусь мало говориться про взаємність у свободі. Якщо спробувати застосувати поняття «взаємність» до проблеми свободи, то прийдемо до цікавих висновків. Взаємності у любові зазвичай не відбувається саме тому, що немає взаємності у свободі. Отже, взаємність у любові руйнується тим, що кожен по-різному розуміє свободу, і ці розуміння суперечать одне одному.

Справа і в розумінні, і в дії. Можна уявити чоловіка і жінку, які об'єднані пристрастю і називають її любов'ю. Якщо для першого свобода – у зміні сексуальних партнерів, а для іншого – у творчій самореалізації, то в таких людей не може бути взаємності в любові, якою б сильною не була їхня пристрасть.

Взаємність – це поняття, що виходить за межі відносин чоловіка і жінки. На питання учня: «Чи можна все життя керуватися одним словом?» Конфуцій відповів: «Це слово – взаємність. Не роби іншим того, чого не бажаєш собі». Це висловлення в багатьох етичних системах стало категоричним імперативом – тобто обов'язковою моральною умовою плідної взаємодії людей. Отже,

взаємність у свободі породжує взаємність у любові. «Не роби іншим того, чого не бажаєш собі» означає, що моя свобода неминуче обмежується свободою того, хто поруч зі мною. Якщо я заперечую свободу близької людини, то заперечую любов до неї, а тому перекреслюю взаємність. Але це стосується не лише близьких і ближніх, але й далеких. Отже, ми знову виходимо в простір надеротичної любові.

Моральний принцип: «Не роби іншим того, чого не бажаєш собі» у християнстві перетворюється в заповідь: «Полюби ближнього, як самого себе». Від заборони на пригнічення свободи Іншого ми переходимо до проголошення обов'язковості любові до Іншого. Це було важливо на певному етапі розвитку людства, і сьогодні заповідь «Полюби ближнього, як самого себе» повинна бути розвинута в принцип: «Полюби свободу ближнього, як свободу самого себе». Але принцип «Полюби ближнього, як самого себе» може придушувати свободу ближнього. Однак чи не призведе принцип «Полюби свободу ближнього, як свою власну» до наростання відчуження людей – до взаємності, у якій немає душевної взаємодії? Чи не виштовхне взаємність поваги взаємність любові? Чи не потрапить кожний у замкнений простір своєї свободи?

Можливо, для багатьох ближчим є інший моральний принцип: «Стався до Іншого як до особистості, а не об'єкта». У такому принципі більше робиться акцент на взаємному єднанні вільних людей, а не на абстрактній повазі меж їхньої свободи. Близькі принципи

проголошуються в системах І. Канта («Стався до іншого як до мети, а не засобу») і Ф.В.Й. Шеллінга («Стався до іншого як до суб'єкта, а не об'єкта»), але для нашого сучасника більш актуальним і значимим є слово «особистість».

Міркуючи над феноменами любові і свободи як основними цінностями людини, неважко побачити, що жінки більш схильні цінувати любов, а чоловіки – свободу. Мова тут іде не просто про фізичну стать людини, але й її внутрішню, екзистенціальну стать. Так, наприклад, мужня жінка може віддавати перевагу свободі, а не любові. Однак подальші міркування приводять нас до того, що тільки любов і тільки свобода як основні цінності і стратегії руйнують долю і чоловіка, і жінки.

Кожний з нас, незалежно від своєї статі, повинен усвідомити єдність любові і свободи як фундаментальну стратегію, що може підняти над самотністю і подарувати повноту життя.

Чи можна визначити щастя як єдність любові і свободи? Так, але завжди може знайтися людина, яка вибере або любов, або свободу чи заявити, що для неї щастям є влада над іншими людьми, над собою, над обставинам. Іншими словами, чи не нав'язуємо ми усім один образ щастя? Нав'язати образ щастя дуже складно, якщо це можливо взагалі. З іншого боку, кожна нормальна людина мріє про те, щоб любити, бути коханою і реалізувати свої здібності. Звідси – природна єдність любові і свободи. Причому така єдність не заперечує цінності любові і свободи окремо, а також цінності влади чи безпеки. Інша

справа, що єдність свободи і любові є метою і основою як для влади, так і для безпеки, а безпека і влада – це лише засіб для досягнення любові і свободи в їхній єдності. Однак будь-який проект щастя кожний обирає самостійно.

Таким чином, для здійснення красивих вчинків необхідна свобода як динамічна єдність сутності й існування особистості, що відкриває можливість любити і бути коханими. Але кожний з нас, незалежно від своєї статі, повинен прийняти єдність любові і свободи як стратегію, що може підняти над самотністю і подарувати повноту життя. Єдність любові і свободи є красивим вчинком, який можна усвідомити як щастя, що в своїх розгорнутих формах є справжня краса відносин.

Зрозуміло, що проявлення краси відносин у кожного відбувається по-різному, ми можемо говорити про плюральність любові, з'єднаної зі свободою, що є цінністю, яка здатна принципово змінити соціальну атмосферу в суспільстві. Розглянемо це докладніше.

4.3. Краса відносин та феномен любові

4.3.1. Постановка проблеми краси відносин. Когнітивна метафора «ланцюжок красивих вчинків» та її епістемологічні можливості

Починаючи аналіз проблеми краси відносин, хотілося б усвідомити, чим вона відрізняється від краси вчинку. Краса відносин – це не просто красивий вчинок, а цілий «ланцюжок» красивих вчинків. Метафора «ланцюжок» в цьому контексті є красивою, але недостатньою, адже вона може описувати дії однієї людини, а у відносинах беруть участь як мінімум двоє. Тому краса відносин – це *обмін красивими вчинками*, красиві вчинки в комунікації, більше того, у діалозі.

Для осягнення природи краси відносин хотілося б перейти з абстрактного рівня на конкретний, наприклад, на рівень відносин чоловіка і жінки. Що таке краса відносин чоловіка і жінки? Використовуючи попередню метафору, можна припустити, що це два ланцюжки красивих вчинків, якими обмінюються чоловік і жінка. Дана метафора дозволяє уявити, як чоловік і жінка «вішають» одне одному на шию ланцюжки з красивих вчинків, прикрашаючи своє життя в моральнісному вимірі. Але іноді в ланцюжку бувають своєрідні «зіпсовані ланки», і тоді чоловік і жінка

час від часу змушені обмінюватися некрасивими вчинками. Діють комплекси й образи – психологічний шлак, що *неминуче* накопичується в душах тих, хто не звільнюється від нього. Виникає питання: що ж робити? Звільнюватися від «екзистенціально-психологічного шлаку», займаючись регулярним аналізом своїх станів і відносин з оточуючими, знаходячи причини всього негативного. Вже одне це буде приводити до очищення особистості від некрасивих вчинків і *самої можливості* їхньої появи.

Виходячи з світоглядних та методологічних засад метаантропології, ми можемо припустити, що краса відносин є феноменом метаграничного буття людини, а отже, може бути означена через такі концепти цього виміру буття, як любов, що не суперечить свободі, і толерантність. Спробуємо довести цю гіпотезу. Але передусім розрізнимо поняття «відносини» та «спілкування» і відповідно «краса відносин» та «краса спілкування».

4.3.2. Поняття «відносини» та «спілкування». Краса відносин та краса спілкування

Аналізуючи феномен краси відносин, слід визначити поняття «відносини», відділяючи його від близького за обсягом поняття «спілкування». Відносини відбуваються тоді, коли завдяки діям, словам чи навіть думкам та почуттям, вираженим у текстах, відбувається зміна долі

інших людей, а отже, як ми побачили вище, здійснюються вчинки.

Під спілкуванням можна розуміти обмін інформацією і навіть почуттями, який зазвичай не піднімається на рівень вчинків. Звісно, спілкування може теж впливає на нас; спілкування з однією людиною – монотонне та буденне, а з іншою – веде до особистісного зростання, примушує розвиватися, актуалізує на творчі дії.

У чому ж різниця небуденного спілкування та відносин? Навіть небуденне спілкування може лише зацікавлювати нас, але не вести до екзистенціального єднання, яке є *обміном вчинками*, тобто відносинами. Однак відносини *теж є спілкуванням,* – це особливе, *екзистенціальне* спілкування, екзистенціальна комунікація (К. Ясперс). У такому спілкуванні люди єднаються і духовно, і душевно, у них з'являється спільний життєвий світ. Дійсно, одне спілкування не закінчується нічим, не торкає нашу душу, а інше не тільки впливає, а й змінює нашу особистість; це відбувається, наприклад, у стані закоханості, який є вже не просто спілкуванням, а *відносинами.* Отже, поняття «спілкування» є більш широким, таким, що включає в себе поняття «відносини». Можна стверджувати, що відносини є *актуальний максимум спілкування*, його граничне напруження.

Проте відносини самі по собі не несуть в собі краси; як і вчинки, відносини можуть бути і красивими, і потворними, – екзистенціальна глибина і краса в нашому світі, на жаль, не тотожні. Красу відносин породжує лише

обмін красивими вчинками. Іншими словами, краса відносин – це екзистенціальна комунікація, наповнена моральною красою – відповідальністю, турботою, толерантністю. А отже, краса відносин виростає з краси *спілкування.*

У сучасному світі спілкуванню часто не вистачає екзистенціальної глибини, яка веде до відносин, більше того – до краси відносин.Яскравим прикладом такого поверхневого спілкування є спілкування в Інтернеті, особливо в так званих «соціальних мережах». Чи взагалі може комунікація в Інтернеті переростати у відносини? Можна спробувати відповісти на це питання схвально. Якщо людина під впливом спілкування в Інтернеті змінює світогляд і вчинки, то таке спілкування можна назвати відносинами. Але якщо таке спілкування не змінює внутрішнього і зовнішнього світу, то це лише комунікативна взаємодія, часто на рівні «Я – Воно», а не «Я –Ти».

Корисність, або навіть екзистенціальна значущість інформації, яку людина отримує при спілкуванні в Інтернеті, ще не робить спілкування відносинами. Наприклад, людина дізнається через співрозмовника в соціальній мережі про видавництво, де можна надрукувати свої твори, переконує редактора в необхідності видання своєї книги, книга виходить, людина стає відомою та реалізованою. Однак це не завжди створює відносини з тією людиною, яка дала інформацію про це видавництво. З іншого боку, в Інтернеті ми можемо побачити *потворні*

відносини, обмін потворними вчинками – екзистенціально насичені й екзистенціально болючі плітки про друзів тощо. Разом із тим, і в Інтернеті ми можемо побачити красу відносин, коли люди знаходять одне одного, допомагають позбутися від самотності, займаються співтворчістю. Це теж відносини, бо вони змінюють взаємодію людини зі світом.

Тому зрозуміло, чому зазвичай говорять про спілкування в Інтернеті, а не відносини в Інтернеті. На глибинному рівні ми усвідомлюємо, що люди хочуть відносин в Інтернеті, а отримують лише спілкування. Спілкування в Інтернеті в більшості випадків не приводить до відносин тому, що зазвичай це втеча від самотності, спілкування без глибини та дружби. Хоча в Інтернеті можливе особистісне і навіть філософське спілкування, яке піднімається до дійсних відносин, наповнених красою, і настільки трансформує особистість, що з'являється бажання змінюватися, змінювати світогляд і буття у напрямі внутрішньої краси, яка «врятує світ». Мудре, красиве слово в Інтернеті теж може бути вчинком, який веде до краси відносин – до катарсису, *вчинку духу*.

4.3.3. Краса відносин та феномен толерантності

Краса відносин між людьми передбачає повагу до Іншого, його внутрішнього і зовнішнього простору та світогляду. Тому толерантність виступає одним з

найважливіших аспектів краси відносин. Слово «толерантність» походить від латинського «tolero» – нести, тримати, витримувати. Таким чином, толерантність виступає здатністю нести тягар власної стриманості. Але при цьому треба усвідомити, що потрібно не тільки стримувати себе, але й витримувати Іншого. В цьому контексті можна погодитися з І.Ф. Надольним, який трактує толерантність як принцип діяльності суб'єкта комунікації [272, с. 96–104]. Отже, толерантність – це здатність стримувати себе і витримувати Іншого, в результаті чого виникає конструктивна комунікація, яка може бути названа синонімом краси відносин.

У феномені толерантності закладена повага до бажання людини мати вільний життєвий простір. Тут можна пригадати слова сучасного канадського письменника Яна Мартела, який справедливо зазначає, що при падінні людини в левиний рів, лев розірве її не лише тому, що він голодний, адже тварин у зоопарку годують, а й тому, що людина вторглася на територію лева. Саме тому, продовжує Я. Мартел, у цирку дресирувальник завжди виходить на арену першим, щоби леви бачили, таким чином він показує, що арена – *його* територія. У цих словах відображено прагнення всього живого мати свій життєвий простір. У людському світі це називається *особистим простором*. У поняття «краса відносин» входить здатність відчувати цей особистий простір і не переступати його, бо порушення чужої особистої території може мати фатальні наслідки. Переживання цінності життєвого простору Іншого лежить в

основі толерантності. В даному контексті мова йде не лише про життєвий простір Іншого, а й про власний; той, хто поважає свій життєвий простір і здатен подолати буденний егоцентризм, з повагою ставиться до такого ж простору Іншого. Тут йдеться не лише про зовнішній простір – власне тіло та простір навколо нього, – квартиру, земельну ділянку, робоче місце, – це повага до внутрішнього простору Іншого – до *світогляду*, який породжує власні принципи, ідеали та цінності [186, с. 67–68].

Справжня толерантність можлива лише в діалозі, який приводить до консенсусу та розв'язання суперечностей. Сучасна українська дослідниця Т.В. Андрущенко не випадково робить наголос саме на діалогово-комунікативних чинниках толерантності [9, с. 497–503]. Для набуття толерантності як комунікативного феномену особистість повинна мати такі якості, як терпимість, високий рівень розвитку духовних та душевних рис, гнучкість та цілісність світогляду.

Таким чином, толерантність в її глибинних виявах є передусім *світоглядною* толерантністю. Лише така толерантність стає наріжним каменем краси відносин не лише між особистостями, а й між спільнотами. В умовах локальних у світі конфліктів та наявності зброї масового знищення світоглядна толерантність – умова миру в усьому світі, конструктивного соціально-економічного та культурного розвитку всіх народів. Вона означає «…пошану, ухвалення і правильне розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, наших форм

самовираження і способів прояву людської індивідуальності» [115, с. 3–11].

Важливо підкреслити, що світоглядна толерантність є однією з архетипових рис української ментальності, що актуалізує значущість нашої культури для сучасного світового співтовариства.

Кожна людина повинна розуміти, що нікому не дана Абсолютна Істина. З іншого боку, кожний з нас є носієм частки Абсолютної Істини. Тому Абсолютна Істина в її повноті народжується в співтворчому спілкуванні з іншими на основі *світоглядної толерантності*.

Міркуючи над проблемою зв'язку краси відносин і толерантності, доцільно застосувати заявлену вище методологію соціальної метаантропології, згідно з якою людське буття в суспільстві має буденний, граничний та метаграничний виміри [430].

У буденному бутті людини толерантність значною мірою зумовлюється *страхом сильного* – батька, вчителя, керівника. Дійсно, в буденності, де людиною керують воля до самозбереження та продовження роду, глибинним мотивом толерантності є страх та почуття провини. Людина проявляє толерантність, щоб сподобатись людям, від яких вона залежить; але це не толерантність, а лише гра в неї. Це псевдотолерантність як боягузтво, тому вона породжує потворність відносин, а не їх красу.

У граничному вимірі людського буття, де людиною керують воля до влади та воля до пізнання та творчості, мотивом толерантності є влада, що обертає толерантність на

технологію маніпуляції. В цьому вимірі буття людина намагається нав'язати власну точку зору Іншому, тому в граничному бутті, як і в буденному, маємо псевдотолерантність, яка руйнує красу відносин та призводить до різноманітних *садо-мазохістичних симбіозів* – батьків і дітей, чоловіків і дружин, фанатиків і тоталітарних лідерів тощо.

Лише в метаграничному бутті людини толерантність перестає бути результатом страху чи прагнення до влади, вона базується на волі до любові та свободи, а тому стає справжньою повагою і відкритістю до Іншого, що зумовлює красу відносин із ним.

Таким чином, толерантність є показником зрілості та цілісності і особистості, і суспільства в цілому. Справжня, зріла толерантність, мотивом якої є свобода і любов, приводить до краси відносин в житті і особистості, і суспільства, робить життя повноцінним та творчим. Подібна толерантність у вищих своїх формах є підсумком творчої свободи, помноженої на любов до всіх проявів життя у світі; саме така толерантність у вищих своїх проявах означає визнання права *на власну* Абсолютну Істину і *за собою, і за Іншим*. Це означає вирішення протиріччя *несправжніх форм* толерантності буденності і граничного буття. Таке вирішення є очищенням толерантності від страху і виходом до істинної краси відносин з Іншим.

4.3.4. Проблема меж толерантності та можливість краси відносин з ворогом

Отже, можлива толерантність від страху і толерантність від любові. Перша породжує морально потворні відносини, друга – морально красиві. Але ми повинні поставити проблему меж толерантності від любові. Адже є дії і вчинки, до яких у принципі не можна бути толерантними. Наприклад, коли на тебе нападають зі зброєю, толерантність перетворює в жертву.

Християнська етика поставила перед людством питання про *красу відносин з ворогом.* Навряд чи треба закликати усіх перетворюватися в толерантних жертв у руках агресорів, але все-таки варто бути толерантним до останньої межі в спілкуванні з тим, хто вважає нас своїм ворогом. І не поспішати називати його ворогом; тоді він, можливо, і не підніме зброю.

З іншого боку, слід розуміти, що за винятком патологічних випадків ніхто ніколи не кидається зі зброєю без причини. Така поведінка може викликатися дуже нетолерантним відношенням до Іншого, його особистого простору і достоїнства. Іншими словами, не варто називати людину ворогом до останньої межі. Але, припустимо, цю межу переступили не з нашої провини. Що робити тоді? І в чому ця межа, за якою настає кінець толерантності? Можливо, це загроза для життя? Напевно, це і загроза для життя, і загроза для свободи – і зовнішньої, і внутрішньої. Однак не варто шукати загрозу там, де її немає, – краса у

стосунках між людьми передбачає терпіння. Якщо ж це не допомагає, не варто грати в самотнього борця зі злом; у стані афекту це може призвести до фатальних наслідків. Краще звернутися по допомогу до служителів закону. Однак кожен із нас повинен мати навички бойових мистецтв, щоб у критичній ситуації красиво й ефективно постояти за себе і за своїх близьких, тому що служителі закону далеко не завжди встигають, а часом далеко не завжди бажають виконати свої обов'язки. Однак заняття бойовими мистецтвами можуть збільшувати агресивність. Це злякає маленьких агресорів, але може притягти великого. Чи не виходить замкнене коло? Відповідаючи на це запитання, слід розуміти, що мудрість людини здатна розімкнути будь-яке замкнене коло, потрібно лише знайти «золоту середину» між позицією толерантної жертви, що прагне догодити всім, забуваючи про власну гідність, і войовничого борця зі злом, що в кожному бачить потенційного ворога і повсякчас стає у «бойову стійку». Навіть якщо якась людина стає ворогом по відношенню до когось, і це об'єктивний факт, до неї потрібно теж відноситися шляхетно і морально. Це показник сили, а не слабкості, і це тільки зміцнює гідність людини, а іноді сприяє перетворенню ворога на друга. У цьому – головний смисл і підсумок краси відносин з ворогом.

У наш час дуже багато людей у будь-якій життєвій ситуації схильні створювати собі образ ворога. Такі люди одночасно несуть у своїй душі і «комплекс жертви», і «комплекс ката». Це калічить їх і фізично, і душевно та

робить внутрішньо самотніми. Але чому люди схильні створювати образ ворога? Можна припустити, що в основі всього цього лежить комплекс жалості до себе, що обертається ненавистю до світу. Доти, доки жаліть до себе в глибині душі не заміниться на любов, нас будуть оточувати вороги, яких ми створюємо спочатку в уяві, а потім і «притягаємо» у реальності. Проблема в тому, що пошук ворога відбувається не тільки на рівні міжособистісних відносин, але і на рівні відносин між державами і народами. А це вже загроза для сотень мільйонів людей. На жаль, відносини між державами часто залежать від комплексів лідерів цих держав. Особисті вороги правителів стають особистими ворогами їхніх народів, але при цьому на війну йдуть зовсім не лідери. Можна лише порадити цим лідерам усвідомлювати та долати свої комплекси, адже, якби політичні лідери частіше позбавлялися від них, полегшення відчували б не тільки лідери, а й їхні народи.

Краса відносин між людьми – це феномен метаграничного буття, де людину супроводжують екзистенціали толерантності, свободи та любові. Саме в метаграничному бутті краса спілкування переростає в красу відносин, бо люди здатні не лише на діалог і обмін інформацією, а й співтворчість. Остання об'єднує людей не формально, а екзистенціально, бо люди займаються спільною справою, яка приносить задоволення і самореалізацію. У співтворчості люди спілкуються за моделлю «Я – Ти», а не «Я – Воно», бо творять спільний

Всесвіт, спільну землю, спільне небо, і разом отримують результат. Саме через співтворчість люди переживають справжню свободу, а не свавілля, ту свободу, яка поєднана з любов'ю. Ця свобода націлена на зростання та творіння, а не на деструкцію. У співтворчості люди приходять і до толерантності, яка є не просто вмінням *тримати себе в руках*, а й по-справжньому поважати і розуміти Іншого. Отже, в співтворчості метаграничного буття переживається любов, що здатна зробити красивими будь-які відносини.

4.3.5. Краса відносин і природа любові

Назвати любов найвищим проявом краси відносин видається очевидним. Але чи будь-яка любов має красу відносин? Відповісти на це непросте запитання можливо лише прояснивши природу любові. Раціонально усвідомити любов дуже складно. Але ми спробуємо це зробити, не претендуючи на однозначність.

Якщо припустити, що протилежністю любові є не свобода, а *самотність*, то звідси витікає, що природа любові – у такому єднанні, що не пригнічує, а розкриває всі внутрішні можливості особистості. Слово «особистість» є тут принциповим, тому що істота, наділена тільки індивідуальністю, наприклад, тварина, здатна до *пристрасті*, але не любові. Пристрасть – це нижча форма любові, що заперечує свободу. У світі людей пристрасть є лише *можливістю* справжньої любові; вона може і не

привести до неї, більше того, стати протилежністю любові – садо-мазохістичним симбіозом.

Любов – це найглибша повнота особистісного буття в єдності з іншою особистістю, світом і Абсолютом [178, с. 348], яка долає несвободу і самотність. З позицій персоналістичної філософії, яка розглядає особистісне начало людини як субстанцію та вищу цінність реальності, справжня любов – це найглибше відчуття повноти особистісного буття і всеосяжної гармонії у переживанні цілісності – тої гармонії, яка виходить за будь-які межі; адже «саме в любові найбільшою мірою проявляється принципова відкритість особистісного буття людини» [169, с. 223]. Відкритість особистості найбільшою мірою виявляється в любові саме тому, що знаменує вихід за межі буденних і граничних ситуацій у метаграничне буття, у якому відбувається дійсне звільнення від самотності й відчуження людей від себе і світу. Це відбувається тому, що любов є цілісним екзистенціальним станом.

Не можна не погодитися з сучасним українським автором А. Морозовим, який пише: «У любові поєднуються… і свобода (не можна примусити полюбити), і краса (ми любимо все, що прекрасне), і добро (у любові ми бажаємо блага іншому), і духовний смисл (ми не можемо звести любов до матеріальних хімічних процесів та реакцій у крові)» [265, с. 181].

В українській мові постійно зустрічаються слова «любов» і «закоханість», іноді замінюючи одне, а іноді вступаючи в суперечності. У чому відмінність реальностей,

що ховаються за ними? При цьому можна стверджувати, що більшість людей (нехай і не завжди усвідомлюючи це) під закоханістю розуміють *тимчасовий* прояв любові, а почуття і стан, що піднімається над часом і буденністю, виражають словом «любов». Цікаво, що в багатьох культурах любов пов'язується з безсмертям. Так, наприклад, романськими мовами в слові «любов» (французьке *amour*, іспанське *amar*, італійське *amore*) безпосередньо проголошується безсмертя. Незважаючи на те, що різні світоглядні системи зовсім по-різному тлумачать можливість безсмертя особистості та його етико-екзистенціальні виміри, вони єдині в тому, що «саме любов виступає способом реалізації безсмертя. Любов приводить до продовження людського роду, саме любов (реалізована чи ні) запліднює ті твори культури або вчинки, що виходять за межі своєї генерації, саме любов може стати тим змістом безсмертя, який витісняє нудьгу» [169, с. 224].

А. Морозов справедливо зазначає, що «там, де зникає любов, запановує відчуження, самотність і врешті-решт панічний страх смерті» [265, с. 180].

Любов підносить людське буття в стихію Вічності, адже вона «повсякчасно творить нове життя, яке не може стримати або знищити сліпа стихія часу. Любов є процес творення життя-Вічності не тільки як гносеологічного чи міфопоетичного феноменів, це творення Вічності як екзистенціального феномену, більше того, феномену особистісного» [169, с. 224]. Любов підносить людину над

стихією буденного буття, робить її присутність у світі яскравою, неповторною, творчою.

Можна погодитися з А. Морозовим, який зазначає, що є любов, яка веде до подолання буденності: «Любов… творчо преображає людину, долає фрагментарність і розпорошеність буття…» [265, с. 175].

Парадоксальним чином любов, повертаючи людині дитячість, звільняє її від інфантильності. Саме тому в любові зникає прикутість людини до часу і часовості як безкінечної повсякденної турботи, в якій засинає особистість. Особистість відкривається виміру Вічності. «Буденний час і простір зникають в океані любові-Вічності. Тільки любов дає можливість побачити й відчути Вічність не як абстрактну безкінечність, відчужену від людського життя і життя взагалі, а як щось особистісно близьке, власне. Любов є силою, яка переводить часове та безкінечне у вічне» [169, с. 224].

Все це відбувається тому, що «любов – елемент надприродного і духовно-трансцендентного у суто земному і тілесному, дивовижна подія, що вривається в повсякденну раціональність» [265, с. 181].

Ідея любові є центральною в українській філософії, яка глибинно укорінена у кордоцентризмі. Любов як найважливіший атрибут Душі-Серця є в цій філософії реальністю, яка є гідною справжнього людського буття, позбавляє його від безодні нудьги, страху, відчаю, адже є «вічним оновленням і з'єднанням, виводячи людину в

безмежність особистісного буття» [169, с. 225] у цілісному єднанні з буттям інших особистостей.

Цікаво, що в українській мові є декілька слів, які означають любов: кохання, любощі, милість, любов. Цікавим є той факт, що при їх вживанні виникає певна ієрархія. Наприклад, «часовий прояв любові називають закоханістю, коханням, милістю, а любов як вічне почуття, цілісність, виражається саме словом любов» [169, с. 225].

Саме любов, а не закоханість проголошується у міфі Платона про андрогінів – істот, які гармонійно об'єднували в одній особі риси чоловіка та жінки. О.Ф. Лосєв оцінює платонівську концепцію любові-еросу як надзвичайно плідну. Він зазначає, що плодом усякої любові є народження, але народження не тільки тілесне, але й душевно-духовне. О.Ф. Лосєв пише: «Народжувати – справа божественна. Як тільки наша природа досягає певного віку, вона хоче народжувати і тілом, і душею» [215, с. 201]. На відміну від Платона, який говорить про перетворення тіла, одухотворення фізичної любові, О.Ф. Лосєв, який вийшов із надр християнської культури, висуває думку про те, що тілесність повинна знищитися і відродитися в одухотвореній формі, і це притаманно, на його думку, для Боголюдства – людства з іншою тілесністю, «яке підпорядкувало тілесність моральним імперативам, а тому дало їй більшу свободу» [169, с. 225].

В. Франкл пов'язує любов з сутнісним ядром людського буття, це есенція, яка є чимось глибшим, ніж екзистенція. «Любов, – пише він, – є щось більше, ніж

емоційний стан; любов – це інтенціональний акт, який спрямований на сутність іншої особистості. Ця сутність у кінцевому підсумку не залежить від існування; «есенція» не залежить від «екзистенції», і, оскільки вона перебуває в свободі, вона має перевагу над «екзистенцією» [386, с. 249]. В. Франкл вважає, що любов – це вираження абсолютних можливостей особистості. Любов – це спрямованість до ідеального образу. «Любов, – зазначає філософ, – допомагає любимому стати таким, яким його бачить той, хто любить. Тому що той, кого люблять, завжди прагне стати гідним того, хто його любить.» [386, с. 261]. Любов дає людині зір, що направлений у сутність та перспективи Іншого. «Абсолютно не праві ті, – пише В. Франкл, – хто стверджує, що любов засліплює. Навпаки, любов дає зір, вона робить людину зрячою» [386, с. 96].

4.3.6. Краса відносин в любові та її екзистенціальні іпостасі: любов до себе, еротична, надеротична

Вище ми розвели поняття закоханості і любові. Проте, аналізуючи вживання слова «любов», нескладно побачити, що воно дуже багатозначне. Можна *займатися любов'ю*, можна любити морозиво, при цьому можна *любити людину, Батьківщину, Бога.* У перших двох випадках (заняття любов'ю і любов до морозива) дієслово «любити» поєднується з дієсловом «подобатися»,

здобуваючи грайливо-іронічний чи байдуже-утилітарний зміст.

Коли ж ми говоримо про любов до людини, Батьківщини, Бога, мова йде про прояви любові як краси відносин в істинному сенсі цього слова. Хотілося б зупинитися саме на таких проявах любові, які умовно можна назвати *вищими*. Вони вельми різноманітні. Можлива любов не тільки до людини, але і до *людства*, і це щось інше, ніж любов до Батьківщини або любов Бога. Є також любов до природи, вона не вичерпується лише байдуже-утилітарним змістом. Нарешті є *еротична любов*, яку більшість людей ототожнює з любов'ю як красою відносин взагалі.

Чи є еротична любов простим різновидом любові до людини? Любов до людини в християнській культурі зазвичай розуміють як «любов до ближнього». А це зовсім інше, ніж любов до чоловіка чи жінки, яка наповнена такою силою і пристрастю, що складає для багатьох сенс існування. Таким чином, можна констатувати, що вищі прояви любові самі досить суперечливі; виникає необхідність якось класифікувати їх.

Виходячи з того, що в сучасному світі саме еротична любов найчастіше ототожнюється з любов'ю як такою, «прояви любові доцільно класифікувати, виходячи саме з еротичної її іпостасі» [169, с. 226]. Якщо враховувати, що саме еротична любов породжує життя кожного з нас, то не буде перебільшенням сказати, що всі інші форми любові фокусуються в ній та породжується нею.

Розгорнемо класифікацію любові на *любов до себе, еротичну любов, надеротичну любов*, вже запропоновану нами [169], пов'язуючи її з феноменом краси відносин. У дану класифікацію потрапляють усі прояви любові, що виходять за межі слова «подобатися» і можуть бути названі піднесеними або вищими.

Справжня любов до себе – це один з піднесених проявів любові, який не має нічого спільного з егоїзмом та нарцисизмом. Справжня любов до себе протилежна і першому, і другому, це зростання і накопичення знань і почуттів, що дає можливість не тільки брати, але й віддавати, це спрямованість до нових обріїв самого себе. Це з необхідністю породжує таку відкритість світу, яка дозволяє знайти свою кохану людину, неповторну «половинку», з якою можна створити нову цілісність буття, а отже, любов до себе є дійсною можливістю набуття краси відносин у парі.

Але чи не може любов до себе замикати особистість на собі, призводячи до аутизму і небажання шукати собі пару? Іншими словами: чи не може бути любов до себе запереченням еротичної любові? Так, якщо вона виростає на основі *жалості до себе*, що викликає до життя і нарцисизм, і егоїзм. Ні, якщо вона стає творчістю самого себе, *самотворенням*, основаним на творчості в одному з професійних вимірів людського буття. Очевидно, що еротична любов більш відкрита й універсальна, ніж любов до себе, однак вона може виникнути лише на основі любові

до себе. Людина, що не полюбила себе, ще не здатна до такої особистісної напруги, як любов до Іншого.

У вищих своїх проявах еротична любов виступає як *любов-цілісність* або *андрогінізм.* Ця цілісність «стає дійсністю не просто як статеве тілесне об'єднання, а як співтворчість чоловіка і жінки» [169, с. 227]. Головним в еротичній любові є те, що дві людини з'єднуються в цілісність, що не заперечує, а підсилює неповторність і унікальність кожної з них.

Надеротична любов є з'єднання любові до себе й еротичної любові. Надеротична любов виходить за межі замкненості «егоїзму люблячої пари, відкриваючи цілісності двох безодню навколишнього світу» [169, с. 227], створюючи надеротичну цілісність краси відносин у любові. В цьому плані показовими є слова О.Ф. Лосєва: «Істинний Ерос. з'єднує спочатку дві душі, а потім все людство для всесвітньої всеєдності.» [215, с. 207]. І разом з тим, вона зберігає любов до себе як особистісний ріст кожної людини, що не припиняється.

Тому в надеротичній любові відбувається вихід за межі інтересів і цінностей і власної особистості, і люблячої пари особистостей. Але це не відкидання цих інтересів і цінностей, а збереження їх у системі нових і вищих інтересів. Надеротична любов вбирає в себе всі попередні прояви любові: в ній міститься любов і до своєї особистості, і до близької людини, своєї «половини», і до інших людей, і до світу в цілому, і до тієї споконвічної основи світу, що зветься Абсолют. Надеротична любов наповнюється

глибинною цілісністю, вона стає феноменом не лише екзистенціально-особистісного та екзистенціально-комунікативного, а й соціального буття. Не можна не погодитися з В. Малаховим, який зазначає: «Цілісність породжуваного любов'ю буття базується саме на граничній повноті розгортання відносин між Я і Ти в усій притаманній їм свободі й відкритості. Ця цілісність не здатна бути нічим іншим, як світом, котрий огортає люблячих, і разом з тим вона залишається окремим буттям у цьому світі – окремою щільно зчепленою молекулою досконалого людського спілкування» [233].

Надеротична любов у контексті заявленого нами підходу соціальної метаантропології може бути названа феноменом метаграничного буття. В цьому плані можна пов'язати концепт надеротичної любові з категоріями «трансцендування» та «трансценденція». Дійсно, надеротична любов, вбираючи у себе всі попередні типи любові, «може трансцендувати людину та людство у нову якість, яку російська класична філософська думка означила як Боголюдство. Це людство, що не має статі як розриву та ворожнечі, а має стать як передумову єднання, передумову цілісності» [169, с. 228]. Надеротична любов дарує відчуття цілісності не тільки себе й і не тільки зі своєю еротичною «половиною», а й зі всім сущим. Це позбавляє люблячу пару-сім'ю фундаментальної самотності у бутті – тої самотності, що може знищити глибинні основи еротичного, а тому краса відносин в такій любові знаходиться вже за межами трагічності. «Вихід любові у над-еротичний вимір

дарує люблячій парі дійсну свободу творення Вічності у світі культури та власної екзистенції, їх буття розкривається назустріч вселюдському, все-космічному та божественному буттю, як буттю іманентному, інтимно-власному» [169, с. 228].

М. Бердяєв прекрасно виразив поліфонічну природу такої любові: «Любов є ствердження обличчя коханого у Вічності та Бозі, тобто ствердження буття. Але любов до Бога невід'ємна від любові до ближнього, любові до Божественного творіння. Християнство і є розкриття боголюдської любові. Мене рятує. не тільки любов до Бога, але й любов до людини. Любов до близьких, до братів, справи любові входять у шлях мого спасіння, мого перетворення. До шляху мого спасіння входить любов до тварин та рослин, до кожної билиночки, до каменів, до рік та морів, до гір та полів. Цим рятуюся і я, рятується і весь світ, досягається просвітлення. Лише духовно-душевна любов, в якій душа перетворюється в дусі, є любов жива, боголюдська» [38, с. 114].

Людська єдність досягає максимальної наповненості та відкритості саме у надеротичній любові. Це вже співтворення не просто однієї особистості, і навіть не просто люблячої пари особистостей, що з'єдналися у вільну цілісність спільним творенням. Надеротична любов розкриває цілісність людського буття як реальність співтворення, що з'єднує все особистісне у світі.

Проте як вийти до надеротичної любові? Чи можна досягнути її, минаючи еротичну, про що говорить нам

досвід ортодоксального християнства, передусім православ'я та католицизму?

4.3.7. «Філія», «строге», «ерос» та «агапе» як виміри любові в контексті любові до себе, еротичної та надеротичної любові

Для відповіді на поставлене вище питання доречно звернутися до класифікації любові, яка виникла в надрах буття античної людини і античного полісу: «філія», «сторге», «ерос» та «агапе». Перше зазвичай асоціюється з пориванням до якоїсь якості або чесноти, «сторге» виражає родинну любов, подеколи лише материнську, «ерос» – родинне єднання чоловіка та жінки і взагалі творче начало в бутті, «агапе» – братерська духовна любов навіть до ворогів, яка найбільшою мірою співвідноситься з поняттям «християнська любов».

На перший погляд здається, що і «філія», і «сторге», і «агапе» можуть бути означені як надеротична любов в *різних її вимірах*. Так це чи ні, спробуємо прояснити, звернувшись до більш детального аналізу цих категорій античної культури і, одночасно, наскрізних екзистенціалів людського буття.

Поняття «філія» цікаво досліджує Арістотель в «Нікомаховій етиці». З одного боку, для нього філія – це потяг, що творить морально прекрасне, а з іншого, – він показує залежність філії від користі та задоволення,

розділяючи на цій основі різновиди дружби. Ця моральна амбівалентність поняття «філія» відображена в сучасній культурі у означенні низки явищ, в яких описується ірраціональна, почасти аморальна пристрасть за допомогою слова «філія»: зоофілія, герантофілія, некрофілія тощо. Звісно, поняття «філія» присутнє в такому слові як філософія, і тут воно означає піднесений потяг, проте ця піднесеність зумовлюється *об'єктом потягу* – мудрістю.

Любов-сторге деякі автори співвідносять з материнською любов'ю. В ній, на думку сучасної української дослідниці В. Жулай, є передусім *почуття безпеки.* Дослідниця зазначає, що переживання безпеки у стосунках повсякчас повертає «людину до першого досвіду любові – безтурботного дитинства, яке могла створити лише материнська любов. У цьому почутті безпеки досягається така повнота любові, в якій вона доповнюється властивістю «сторге», яку давньогрецька філософія визначала як окрему материнську любов» [135, с. 64]. Суттєвим означенням «сторге» є те, що любов є безумовною, абсолютно розділеною і взаємною. Тому «безпека стає наслідком довіри свого почуття іншому та підтвердження його взаємністю» [135, с. 64]. Проте в даному дослідженні ми будемо притримуватися тієї думки, що «любов-сторге» є більш широке поняття і означає не лише материнську, а взагалі *родинну любов* – між батьками та дітьми, між братами та сестрами тощо. Дійсно, якщо під «сторге» ми будемо розуміти лише материнську любов, то як бути з усіма іншими проявами любові в родині? Інша

справа, можна погодитися з тим, що материнська любов є осереддям і першоджерелом родинної любові.

Поняття «агапе», так само як «філія», «сторге» і «ерос», має давньогрецьке походження, «але починає широко вживатися лише в грецьких перекладах біблейських текстів» [135, с. 64]. У цьому контексті цілком можна погодитися з Р.Г. Апресяном, що «агапе – це любов до Бога, чи любов-благоговіння та любов до ближнього чи любов-турбота. Це – любов-самозаперечення, самопожертва… Також і любов до ворогів позначається словом «агапе»… Цим же словом означалися братерські трапези перших християн» [15, с. 50].

Цікаво, що деякі автори називають «агапе» ту еротичну любов, яка піднімається над пристрастю і стає жертовною. Так, Н.О. Лосський в роботі «Умови абсолютного добра» зазначає, що в «агапе» «індивідуальна особистісна любов цілковито охоплює кохану людину разом з її недоліками, вона ще більш загострюється і стає жертовною» [218, с. 185].

На основі сказаного можна зробити висновки, що як «філія», так і «сторге» і «агапе» *можуть бути* вимірами надеротичної любові. Проте безумовним виміром надеротичної любові можна назвати лише любов-агапе, тоді як любов-філія і любов-сторге лише умовно можуть бути названі вимірами надеротичної любові. І «філія», і «сторге» можуть бути *лише пристрастю і свавіллям*, що робить їх не надеротичною, а перед-еротичною любов'ю, більш того, *манією*.

Означивши надеротичну любов передусім як «агапе», ми можемо зробити такий попередній висновок: любов-агапе, яка має суспільне значення і виходить за межі люблячої пари та сім'ї, в своїх дійсних формах може будуватися лише на розвинутій любові-еросі, без якої може набувати інфантильного характеру, трансформуючись до «філії» або «сторге», що достатньо часто мають «сліпий», точніше, *засліплюючий* характер.

Поняття «агапе» на відміну від еросу, філії та сторге можна пов'язати з поняттям «конструктивна любов до себе». Без «агапе» любов до себе може обернутися на нарцисизм (любов-ерос до себе) або егоїзм (любов-сторге або любов-філія до себе).

4.3.8. Діалектика любові-еросу і любові-агапе в бутті людини та суспільства

Отже, ми усвідомили, що надеротична любов постає передусім у формі «агапе». І знову повертаємося до питання: чи можлива надеротична любов без еротичної, поза нею?

Спочатку спробуємо відповісти на протилежне питання: наскільки важливою є любов-ерос без любові-агапе? Вище ми вже побачили, що передумовою еротичної любові є любов до себе; виходячи з того, що любов до себе є саме любов-агапе, ми можемо припустити, що агапе є принциповою умовою справжності еросу. Більше того,

якщо еротичну любов ми будемо вважати як відкритість пари і світу, то і тут вона з'єднується з агапе.

Проте і любов-ерос є передумовою справжності, а не ілюзорності любові-агапе. Любов-ерос як співтворча цілісність двох є необхідним етапом розвитку людини, яка веде до справжньої любові-агапе – до ближніх, країни, світу, всього сущого, любові-агапе, яка є вільною від групового егоїзму. Без єдності з любов'ю-еросом любов-агапе може ставати релігійним фанатизмом, який лише підсилює ворожнечу зі світом, або расизмом, який, по суті, є переродженням любові-агапе в *етно-егоїстичну любов-сторге* в занадто широкому антропо-соціальному просторі, і в своїх найбільш завершених формах стає фашизмом. Більше того, без любові-еросу любов-агапе перероджуючись і деформуючись часто призводить до єднання релігійного фанатизму і расизму, що повсякчас породжує глибинну соціальну ворожнечу і руйнує саму можливість соціального партнерства, без якого не може існувати відкрите, демократичне суспільство.

Чому так відбувається? Достатньо часто причиною спотворення агапе в фанатизмі, расизмі, ксенофобії є інфантильність особистості, яка *не знає досвіду любові-еросу*. Звісно, як ми побачили вище, сама любов-ерос повинна бути вільною від інфантильних і деструктивних проявів, єднаючись з агапе. Тому в людському бутті дуже важливою є діалектика єдності еросу та агапе, які у своєму поєднанні породжують любов-цілісність у самому широкому сенсі слова. Це і є та цілісність любові, яка

актуалізує красу відносин, що повсякчас спасає людство від самознищення на всіх етапах історії.

Діалектика еросу та агапе в бутті особистості і суспільства означає їх єдність у будь-якому вияві краси відносин. Але при цьому ми повинні констатувати, що в людському бутті є окремо любов-ерос, еротична любов, між чоловіком та жінкою, яка створює сім'ю та нове життя, і любов-агапе, що розгортається в більш широкому соціальному просторі – на рівні всього суспільства. Ця соціальна любов-агапе зумовлена особистостями, які мають досвід справжньої еротичної любові, але не зводиться лише до еротичної любові.

Таким чином, при всій єдності любові-еросу і любові-агапе вони є окремими реальностями. Цілісність любові-еросу веде до краси відносин в парі – цілісної сім'ї, цілісність любові-агапе веде до краси відносин в суспільстві, що породжує соціальне партнерство.

Тут ми знову приходимо до ідеї, що в бутті особистості любов-ерос, яка породжує красу відносин у парі та сім'ї, є первинною по відношенню до любові-агапе, яка породжує красу відносин у суспільстві. В результаті маємо парадоксальне припущення, що справжнє соціальне партнерство (і відносини Учителя і Учня, і дружба, і службові відносини) у своїх конструктивних формах, які передбачають красу відносин, можливе лише завдяки досвіду цілісної любові-еросу, яка створює повноцінну особистість, а отже, цілісну сім'ю.

Розгортаючи і доводячи цю гіпотезу, ми спочатку розглянемо красу відносин в контексті любов-еросу, а вже на цій основі проаналізуємо красу відносин в контексті любові як агапе, досліджуючи феномен соціального партнерства, який є надзвичайно актуальним. Адже *дистрофія соціального партнерства* веде до нерозвинутості громадянського суспільства і деформації демократичних процесів в Україні, що в свою чергу постійно викликає до життя потворні відносини у суспільстві.

У результаті подальша логіка дослідження передбачає аналіз краси відносин передусім на основі еросу та агапе. Чи залишаємо ми без розгляду такі виміри любові, як «філія» та «сторге»? Ні, бо вони, по-перше, будуть досліджені в контексті «агапе» і «сторге», а по-друге, саме ерос і агапе, входячи в їх екзистенціальну тканину, роблять їх конструктивними, звільняючи від потворних і перверзійних форм.

Любов з великої літери та любов, яка постійно породжує красу відносин між людьми, є виразом складної діалектичної єдності любові-еросу і любові-агапе в бутті особистості, сім'ї та суспільства. При цьому, як ми побачили вище, в особистісному та суспільному бутті повинна домінувати любов-агапе і перетворена нею любов-філія, в бутті сім'ї – любов-ерос, яка перетворює любов-сторге. Отже, діалектика єдності любові-агапе та любові-еросу є достатньо складною, включаючи в себе і любов-сторге, і любов-філію. Справжня краса відносин цілісної

любові передбачає єднання всіх чотирьох вимірів любові, проте саме любов-ерос і любов-агапе є головними елементами в ній, принаймні для сучасного людства.

Саме це і робить любов тим екзистенціалом людського буття, «який окреслює найглибше відчуття повноти особистісного буття і переживання цілісності у з'єднанні з іншою особистістю та світом» [178, с. 348].

4.4. Краса відносин в контексті статевої любові: андрогінізм як цілісність особистості та пари

4.4.1. Краса відносин і любов чоловіка та жінки: набуття цілісності

Вище ми зробили важливе припущення, що в бутті особистості саме любов-ерос, яка породжує красу відносин у парі та сім'ї, є первинною по відношенню до любові-агапе, яка породжує красу відносин у суспільстві. Дійсно, краса відносин у світі людей досягає свого найбільш органічного звучання у любові-еросі. І це невипадково, ще Платон зазначав, що «ерос – прагнення до прекрасного…» [295, с. 369–417]. Це прагнення до прекрасного робить любов-ерос об'єднуючою силою не лише люблячої пари, а й суспільства, підсилює людські чесноти і стримує від виявлення деструктивних вчинків. Характеризуючи «ерос», Платон пише: «Він відчуження мури руйнує, і спільноту будує… Він лагідність нашу підтримує, від гніву ж утримує душі; він щедрий на приязнь, скупий – на всіляку ворожість; милостивий і добрий…» [295, с. 391].

Еротична любов – це відносини, що створюють єдність чоловіка і жінки; в любові як еросі, на відміну від дружби, відбувається єднання особистостей на тілесному,

душевному і духовному рівнях. Більше того, це єднання чоловіка і жінки на сексуальному й еротичному рівнях. Сексуальний рівень – це тілесне єднання, еротичний – духовно-душевне єднання. У єдності цих компонентів і складається краса відносин у любові. І якщо в дружбі співтворчість – це вершина, то в любові – це елементарна необхідність розвитку, першооснова любові.

Але виникає запитання: а як бути з мільйонами людей, що говорять одне одному «люблю» і не вступають в співтворчість? Імовірно, вони говорять «люблю» і не усвідомлюють, що плутають любов із закоханістю або пристрастю. Часто вони обманюють себе і тікають від самотності. Але кожній людині у глибині душі дане відчуття відмінності любові і закоханості, а також відмінності любові як *цілісності* і любові як *пристрасті*. З іншого боку, співтворчість не потрібно розуміти занадто вузько – як спільне творення романів чи написання картин. Співтворчістю може бути і спільний бізнес, і спільне захоплення якимось видом спорту, і вирощування саду, і творчий підхід до виховання дітей тощо. Головне, щоб кожен з люблячих не тільки самовиражався в цій справі, а й співпрацював з коханою людиною; саме тоді це і можна називати дійсною красою відносин.

Тут виникає дуже важливе запитання: на якій підставі можна відрізняти любов і закоханість, а також любов як цілісність і пристрасть? Закоханість – це тимчасове почуття, а любов – вічне. Закоханість – це тяжіння на тілесному рівні, а любов – і на тілесному, і на

особистісному. Саме це й обумовлює короткочасність закоханості. Чи можлива закоханість на все життя? Враховуючи, що в закоханості головним елементом є пристрасть, це питання можна сформулювати інакше: чи можлива пристрасть чоловіка та жінки на все життя, яка буде вже не закоханістю, а коханням, любов'ю?

Відповідаючи на ці питання, доречно звернутися до класифікації любові-еросу, яку запропонував Н. Хамітов у книзі «Філософія: буття, людина, світ», згідно з якою виміри любові між чоловіком та жінкою трактуються як діалектична тріада: любов-пристрасть (теза) – любов-дружба (антитеза) – любов-цілісність (синтеза) [430, с. 303–306]. Автор вважає, що любов-пристрасть є найпростішою формою еротичної любові. Він пише: «Любов-пристрасть – це любов, в якій сексуальне начало виступає основним при явній вибірковості партнера… Однак любов-пристрасть є дуже нерівною і, як правило, трагічною» [430, с. 304].

Любов-дружба постає як протилежність любові-пристрасті, «це форма любові, яка заснована на домінуванні душевного та еротичного спілкування над пристрастю» [430, с. 305]. При цьому «любов-дружба відрізняється від просто дружби переживанням абсолютної незамінності свого партнера й більш повним з'єднанням з ним» [430, с. 305].

Любов-цілісність поєднує всі плідні риси любові-пристрасті та любові-дружби. «В любові-цілісності відбувається об'єднання чоловічого та жіночого в новій якості – тій якості, в якій перемагається нетривалість та

егоїзм пристрасті, а також рівна безстатевість дружби» [430, с. 306].

Згідно з цим підходом, любов як пристрасть відрізняється від любові як цілісність саме наявністю співтворчості. На цій основі можна припустити, що любов-пристрасть, яка не доповнюється співтворчістю, по суті, є перехідною формою між закоханістю і любов'ю.

Однак, на відміну від закоханості, що теж припускає досить сильне жагуче переживання, любов-пристрасть може тривати все життя. Але саме тому вона може бути надзвичайно трагічною. Це пов'язане, насамперед, з однобічним характером любові-пристрасті. У більшості випадків любов-пристрасть – це нерозділена любов.

Але якщо ми припустимо, що любов-пристрасть, що з'єднує чоловіка і жінку, буде розділеною, чи можлива тут краса відносин? Скоріше, ні, адже важко знайти пару, яка побудувала б глибокі й серйозні відносини лише на пристрасті. Синонімом краси відносин у любові є глибина, серйозність і відповідальність. Рано чи пізно чоловік і жінка, що перебувають у стихії однієї лише пристрасті, приходять до серйозних криз, що руйнують красу відносин. Якщо ці кризи не будуть переборені, усе може закінчитися трагічно. Можна згадати про трагедію Ромео і Джульєтти, яку обумовили не тільки зовнішні причини.

Переживання любові тільки у формі пристрасті говорить про інфантильність особистості, що не здатна побудувати з близькою людиною відносини за межами тілесного тяжіння. Навіть якщо чоловіка та жінку поєднує

не просто тілесне, а *тілесно-душевне* тяжіння, вони втрачають красу відносин – для неї у любові необхідна і *духовна* єдність, спільність сенсу, мети. Коли ж любов-пристрасть, що з'єднала людей, поступово вгасаючи, перетворюється в дружбу на основі спільних інтересів і цінностей – любов-дружбу, у таких відносинах уже немає колишньої яскравості переживань і краси.

Підтримуючи концепт любові-цілісності, запропонований Н. Хамітовим для означення вищої гармонії у стосунках чоловіка та жінки, можна зробити висновок, що справжня любов-цілісність – це відносини, які наповнюються внутрішньою красою саме тому, що єднають пристрасть і дружбу. А це можливе, як ми побачили вище, лише на основі співтворчості. Тільки співтворчість піднімає любов над позастатевістю дружби і надмірною зацикленістю на статі у пристрасті [430, с. 308] і дає їй справжню цілісність, що і може бути названа красою відносин.

Виникає необхідність співвіднести типологію «любов-пристрасть – любов-дружба – любов-цілісність» з типологіями, проаналізованими вище: «любов-ерос – любов-філія – любов-сторге – любов-агапе» і «любов до себе – еротична – надеротична любов».

Любов-пристрасть може бути співвіднесена здебільшого з любов'ю-філією, і лише частково – з любов'ю-еросом; любов-дружба може бути зіставлена з любов'ю-еросом у взаємодії зі «сторге» та «філією», любов-цілісність – є поєднання любові-еросу з любов'ю-агапе, що

виводить у піднесене, одухотворене, душевно красиве буття і «стороге», і «філію».

Аналіз взаємовідношення типологій «любов-пристрасть – любов-дружба – любов-цілісність» і «любов до себе – еротична – надеротична любов» дозволяє зробити висновок, що перша типологія відображає виміри середньої ланки другої і окреслює рівні й модуси еротичної любові.

При цьому виникає закономірне запитання: як співвідносяться поняття «любов-цілісність» та «надеротична любов»? Можна припустити, що поняття «любов-цілісність» стосується не лише еротичної любові, а виражає і цілісність особистості як результат справжньої любові до себе, і надеротичну любов, яка означає відкритість особистості та любовної пари особистостей світові, а тому наповнює плодотворністю відносини людей у суспільстві.

Отже, про любов-цілісність можна говорити як в строгому, так і в широкому сенсах, які можна назвати родинно-особистісним та інтегрально-соціальним, що дає можливість включити в це поняття як еротичний, так і надеротичний виміри буття людини.

Звернемося до любові-цілісності в строгому сенсі цього слова. В західній культурі любов як екзистенціально-особистісна та комунікативна цілісність чоловіка та жінки пов'язується передусім з андрогінізмом, що знайшло своє класичне проявлення в роботах Платона, Я. Бьоме, М. Бердяєва, а в сучасній філософії продовжено в дослідженнях С. Бем, Н. Хамітова, Н. Гапон, Л. Гармаш,

І. Зубавіної, Н. Нікішиної, М. Препотенської, О. Рубан, Ю. Стребкової та ін.

Можна припустити, що аналіз концепту «андрогінізм» в його екзистенціально-особистісних та комунікативних вимірах буде надзвичайно плідним для подальшого розгляду краси відносин чоловіка та жінки в цілісній еротичній любові. Спробуємо довести це.

4.4.2. Краса відносин в контексті особистісного та комунікативного андрогінізму

Андрогінізм (від грець. andros – чоловік, gin – жінка) можна означити як концепт, який відображає глибинну екзистенціальну та комунікативну гармонію чоловічого та жіночого начал [433, с. 12]. Саме це поняття дозволяє коректно виразити любов-цілісність у стосунках чоловіка та жінки.

Як було показано вище, поняття «андрогінізм» в контекст європейської філософії та культури було введено Платоном, який вкладає в вуста Аристофана міф про андрогінів – істот, що, поєднуючи чоловічі та жіночі риси, загрожували владі олімпійських богів. Для Платона андрогініям – це стан цілісності, який дає людині богоподібні можливості; втрата андрогінізму є втратою глибинної цілісності, яка робила людину рівною олімпійським богам. Отже, за Платоном, справжня любов між статями – це спроба повернути надлюдську єдність.

Якщо одна половина знаходить свою втрачену протилежність, людина і пізнає любов – стан, коли «обох охоплює таке дивовижне почуття прихильності, близькості., що вони дійсно не хочуть розлучатися навіть на короткий час» [295, с. 100–101]. Саме тому для Платона любов'ю є «жага цілісності та прагнення до неї…» [295, с. 391].

Таке розуміння андрогінізму стає архетиповим для європейської культури. Його можна зустріти у містико-філософських поглядах гностиків, Я. Беме. Я. Беме пише: «Ти юнак або діва, а Адам був і тим, і іншим в одній особі» [43, с. 63]. За думкою мислителя, між внутрішнім юнаком та внутрішньою дівою Адама існувала любов, яка може бути визначена любов'ю до себе. Гріхопадіння призводить до того, що Адам втратив діву і набув жінку. Діва була Софією першо-Адама, вона загинула в гріхопадінні, а замість неї була створена Єва для земного життя.

Поняття андрогінізму широко використовується в російській персоналістичній філософії. В. Соловйов виходить на проблему андрогінізму, розглядаючи ідею «Вічної Жіночності». М. Бердяєв визначає андрогінізм як духовно-творче єднання чоловічого та жіночого. Він пропонує ідею творчого андрогінізму, що долає розірваність статей через дух та в дусі. Філософ пише: «Любов – акт творчій, що породжує інше життя, що долає рід та природну необхідність» [43, с. 25].

У XX ст. поняття «андрогінізм» входить в царину як філософії, так і психології. Американська дослідниця С. Бем

вводить поняття «андрогінія», яке описує буття людей, що успішно поєднують традиційно чоловічі і жіночі способи відношення до світу.

В андрогін-аналізі, одному з сучасних напрямів екзистенціального психоаналізу, андрогінізм – це стратегія поєднання духовного та душевного начал особистості – екзистенціальної чоловічості та жіночості, яка приводить до їх взаємного зростання та гармонізації. Андрогін-аналіз є теорією і практикою дослідження й глибинної корекції буття особистості та відносин між особистостями, через осягнення стратегій взаємодії екзистенціальної чоловічості як духовності і екзистенціальної жіночості як душевності. Андрогін-аналіз виник на початку XXI ст. на основі актуалізуючого психоаналізу. Духовність трактується як здатність до творчості, виходу за свої межі, самотрансцендування, а душевність – як здатність до любові та співчуття, на відміну від О. Вейнінгера, який ототожнює жіноче начало з матеріальним та буденним.

Метаантропологічна методологія, яка була заявлена вище, є евристично плідною для осягнення феномену краси у контексті статі та любові передусім тому, що її смисловим осереддям є концепція трьох екзистенціальних вимірів людського буття, – буденного, граничного й метаграничного. Це відкриває нові обрії для осягнення плідної взаємодії чоловічого та жіночого, та осмислення деструкції в їх стосунках.

На відміну від більшості напрямків психоаналізу, що ґрунтуються на метапсихології З. Фрейда – вчення про

свідомість і позасвідоме, андрогін-аналіз, як і актуалізуючий психоаналіз, ґрунтується на метаантропології як вченні про буденне, граничне і метаграничне буття людини. Теоретичні основи андрогін-аналізу були викладені в роботах Н. Хамітова «Самотність жіноча та чоловіча» [421], «Філософія та психологія статі» [429], «Філософія: Буття. Людина. Світ» [430].

Смисловим ядром андрогін-аналізу є ідея про те, що екзистенціальна чоловічість та жіночість можуть взаємодіяти як конструктивно, так і деструктивно. У теорії андрогін-аналізу виділяються три фундаментальні стратегії взаємодії екзистенціальної чоловічості та жіночості у внутрішньому світі особистості і у відносинах між особистостями, які певною мірою корелюють із запропонованими в метаантропології поняттями буденного, граничного та метаграничного буття людини.

Перша стратегія визначається в андрогін-аналізі як стратегія екзистенціального сексизму (стратегія домінанти). Це – стратегія домінуючої статі. Її природа полягає у розвитку чоловічості або жіночості в особистості чи парі за рахунок придушення своєї протилежності. У межах особистості стратегія домінанти можлива як при відповідності екзистенціальної та біологічної статі (пряма домінанта), так і при їх суперечності (зворотна домінанта). У випадку прямої домінанти маємо маскулінного чоловіка та фемінну жінку. З'єднані у сім'ю, такі чоловік і жінка рано чи пізно особистісно відчужуються, замикаючись у своєму шляху буття, а тому примітивізуючи його. Поняття

зворотної домінанти окреслює буття фемінного чоловіка та маскулінної жінки. В обох випадках відбувається диспропорція особистісного зростання, яка призводить до зростання внутрішньої самотності. Для подолання цієї самотності потрібна глибинна корекція як темпів актуалізації чоловічості або жіночості, так і самої стратегії такого зростання.

Друга стратегія в андрогін-аналізі означається як екзистенціальний гермафродитизм. Це – стратегія середньої статі. Розвиваючись у річищі такої стратегії, людина або сім'я приходять до вирівнювання чоловічості та жіночості за рахунок гальмування їх зростання. Особистість з такою стратегією жертвує особистісною динамікою заради завершеності та безпеки. Свобода та любов як цінності в її бутті витісняються цінностями справедливості. Соціально-структурні відносини стають більш значимими, ніж духовно-особистісні. У певних умовах екзистенціальний гермафродит може бути й харизматичним лідером. У даному випадку відбувається перехід від пасивного до агресивного буття екзистенціального гермафродиту. У межах патріархального суспільства екзистенціальний гермафродитизм дає людині можливість досягти успіху за рахунок сублімації афективних виявів чоловічості та жіночості. Проте рано чи пізно цей успіх гальмується. Відбувається деградація особистості, духовність та душевність, згортаючись, втрачають свій потенціал, і людину поглинає гранична самотність, що у разі граничної ситуації може призвести до психотичних зрушень.

Третя стратегія взаємодії чоловічого та жіночого в андрогін-аналізі визначається як *андрогінізм* (екзистенціальний андрогінізм). Це – стратегія актуалізованої статі. Тут маємо найбільш конструктивне розв'язання суперечності екзистенціальної чоловічості та жіночості в межах особистості та сім'ї. Андрогінізм є ознакою динамічної цілісності людської особистості та відносин між особистостями завдяки гармонійному зростанню як духовно-чоловічого, так і душевно-жіночого начал людського буття.

Таким чином, стратегія актуалізованої статі, як андрогінізм, передбачає два його виміри – *особистісний андрогінізм*, який означає внутрішню цілісність, цілісність духовності та душевності в людині та *комунікативний андрогінізм* – не лише внутрішню цілісність кожної особистості, а й цілісність краси відносин чоловіка та жінки у люблячій цілісній парі. Концепти «*особистісний андрогінізм»* та «*комунікативний андрогінізм»* дозволяють нам усвідомити як внутрішня краса особистості переходить у простір спілкування між близькими людьми, які поєднані любов'ю. Дані концепти дозволяють нам прояснити процес соціалізації внутрішньої краси, осягнути те, що краса особистості, наповнена свободою та любов'ю, найбільш органічно входить в суспільний простір через єдність і красу відносин двох люблячих.

З позицій андрогін-аналізу доречно проаналізувати ідеї дослідників, які не розрізняють образи гермафродита та андрогіна, а відповідно і стратегії гермафродитизму і

андрогінізму. Наприклад, сучасний дослідник Д. Петрос у своїй роботі «Гермафродит» пише: «Ідеальною людиною майбутнього стане гермафродит – міжстатева гендерна суміш, у якій об'єднуються статеві органи та гормони чоловіка та жінки – Гермес і Афродита, бог і богиня, диявол та дияволиця» [287, с. 72]. Проте образи гермафродитної та андрогінної особистостей глибинно протилежні. Гермафродит об'єднує в собі чоловічі та жіночі риси, які не підсилюють одна одну, а пригнічують та деактуалізують, у андрогіна об'єднується чоловіче і жіноче начала, які актуалізують та розвивають одне одне.

Екзистенціальний гермафродит замикається на собі, виходячи в простір інфантильної комунікації, андрогін відкритий конструктивній комунікації з коханою людиною та світом. Отже, людина зі стратегією гермафродитизму має цільність і цілеспрямованість, але не досягає цілісності. Стратегія андрогінізму спрямовує і особистість, і люблячу пару до цілісності. Тому не можна погодитися з Д. Петросом, що ідеальною людиною майбутнього є гермафродит. Скоріше, такою людиною буде андрогін з його цілісністю та відкритістю, який не заперечує стать, а *задає їй межі*, в яких вона не пригнічує особистість, а навпаки сприяє її розвитку та актуалізації.

Саме тому в бутті людини з екзистенціальним гермафродитизмом руйнується краса відносин, а в бутті людини з екзистенціальним андрогінізмом краса відносин розвивається та вдосконалюється. Але що зумовлює екзистенціальний гермафродитизм або екзистенціальний

андрогінізм як стратегії розвитку і особистості, і навіть суспільства? Можна припустити, що вони укорінені у двох начебто близьких, але насправді протилежних екзистенціалах – жалості та любові.

Як ми з'ясували вище, основоположною рисою справжньої еротичної любові є те, що чоловік і жінка з'єднуються у співтворчу цілісність, що підсилює неповторність і унікальність кожного з них. Але в житті буває зовсім по-іншому, коли замість співтворчості приходить відчуження і руйнація цілісності.

Що ж не дає людям знайти співтворчу андрогінну цілісність у любові? А якщо ця співтворчість виникає, чому так часто вона буває лише фрагментарно? Що це: фатальна особливість людської природи чи індивідуальні екзистенціально-психологічні травми та комплекси? Відповідаючи на ці вельми складні запитання, передусім слід зазначити, що з позицій філософії персоналізму, метаантропології співтворчість в любові чоловіка та жінки є нормою для людської природи, для сутності та існування людини. Отже, мова може йти про екзистенціальні травми і психологічні комплекси людини, що *деформують* людську природу, а отже – міжособистісні та соціальні відносини людей.

Головним комплексом, що заважає любові як цілісності співтворчості, є *жалість до себе*, більше того, своєрідний «комплекс жалості до себе». Цей комплекс заміняє любов на жалість і у відносинах з близькою людиною, в результаті чого відносини вгасають.

Чому ж іноді любов, особливо любов між статями, ототожнюють з жалістю? Може в цьому проговорює намагання виразити її відмінність від пристрасті? Ототожнення любові та жалості видається достатньо органічним, коли зникає пристрасть. Існує навіть таке прислів'я: «Жаліє – значить любить». Однак любов принципово протилежна жалості. І от чому: жалість до себе і до Іншого *придушує в нас здатність до творчого розвитку*. Без творчого розвитку свобода неможлива, а без свободи немає справжньої любові.

Чи означає це, що справжня любов-як-андрогінізм безжалісна? І так, і ні. Справжня любов вільна від тієї жалості, що веде до творчого застою і руйнує спочатку красу відносин, а потім і самі відносини. При цьому у справжній любові є *співчуття*, але не жалість. І все ж з глибин людської присутності у світі знову виникає запитання: коли ми очищуємо любов від жалості, чи не відкриває це дорогу абсолютній жорстокості та бездушності? Напевно, слід відповісти на нього негативно. Насправді жорстокість і безжалісність породжує не любов, *вільну* від жалості, а *саму жалість*. Особливо жалість *до себе*; та людина, що жаліє себе, завжди безжалісна до інших.

Зрозуміло, чому жалість до себе може призводити до безжалісності у відносинах з іншими, особливо з близькими людьми. Але як до безжалісності може привести жалість не до себе, а до Іншого? Припустимо, що дружина жаліє чоловіка, як з цього може народитися безжалісність? Відповідь проста: у просторі жалості завжди виникає застій

у відносинах, у такій атмосфері втрачається інтерес до тієї людини, що знаходиться поруч. А *відсутність інтересу між чоловіком і жінкою неминуче стає безжалісністю*.

У глибині душі ми завжди хочемо, щоб нас любили, а не жаліли. Адже жалість завжди принижує; коли нас тільки жаліють, ми відчуваємо приховане роздратування і несвідомо починаємо шукати людину, з якою нас з'єднало б щось більше, ніж жалість. Це викликає жорстоке і безжалісне відношення до нас тієї людини, яка нещодавно жаліла. І жалісливе, і безжалісне відношення до близької людини звужують свідомість і творчі можливості особистості, а отже, витісняють красу і свободу з відносин. Тому закономірним є висновок: якщо в любові люди знаходять свободу і, відповідно, красу відносин, то в жалості втрачають її.

4.4.3. Колізії на шляху набуття краси відносин чоловіка та жінки: руйнація цілісності та її відновлення

На шліху набуття краси відносин чоловіка та жінки з необхідністю виникають колізії, які треба долати. Однією з найглибших колізій, яка може зруйнувати красу відносин чоловіка та жінки є зрада. Виникає надзвичайно важливе запитання: «Чи бувають випадки, коли можна виправдати зраду у відносинах чоловіка та жінки?» Відразу хочеться відповісти: «Ні, це завжди аморально і потворно». Але отут постає ще одне питання: «Чому люди зраджують взагалі?»

Спробуємо проаналізувати екзистенціальні причини зради. Одна з причин – це шлюб з розрахунку, в якому зрада може виникнути в будь-який момент. У такій сім'ї мораль – це зовнішня раціональна сила, що тримає почуття «у межах». І ці межі рано чи пізно розриваються витісненими пристрастями, які прагнуть вирватися на волю.

Але чи можна назвати зраду в шлюбі з розрахунку *моральною*, такою, що не руйнує, а *відновлює красу відносин*? На це питання можна відповісти позитивно, але лише в тому випадку, коли людина знайшла свою справжню любов, а не просто знову і знову відчуває пристрасті. Однак чому зрада буває у відносинах в любові? Однією з головних причин є те, що у сім'ї оселилися буденність і несвобода, відносини стали одноманітними і внаслідок цього подружжя втратило ту доброту і ніжність, що була на початку їхнього спільного життя, стали виявлятися дратівливість і злість один на одного, а в результаті – нерозуміння і самотність удвох, яка завжди руйнує красу відносин.

Очевидно, що внутрішньо самотня людина – та, яку не зрозуміли, шукає розуміння в іншому місці, не задумуючись про те, морально це чи ні. Це поривання душі, яка бажає любові і тепла. Однак що робити, якщо зрада вже відбулася і не можна зберегти красу відносин? Єдино можливим для збереження краси відносин у ситуації зради буде відверта, а ще краще – *щира* розмова, яких би зусиль нам це не коштувало. Результатом такої розмови повинне бути *прощення* чи рішення про розлучення. Лише тоді можна перебороти ту моральну потворність у стосунках

чоловіка та жінки, яка виникає в ситуації зради. З іншого боку, для збереження краси відносин не варто робити остаточні висновки після однієї розмови, нехай навіть надзвичайно екзистенціально відкритої та щирої. Можливо, потрібно кілька таких розмов, і лише тоді варто приймати остаточне рішення, особливо якщо в сім'ї вже є діти.

Але не варто впадати і в іншу крайність – в ім'я дітей робити вигляд, що зради не існує. Особливо це характерно для жінок, які називають це жертвуванням собою заради дітей. Таке замовчування ситуації зради дітей зазвичай спотворює красу відносин і з дітьми. Коли жінка закриває очі на зраду чоловіка *заради дітей*, в її душі з'являється невротична напруга, що передається *і дітям*. Мати мимоволі стає то дратівливою і необ'єктивною по відношенню до дітей, то занадто жалісливою, в результаті чого виникає атмосфера, яка руйнує сім'ю, може не відразу, а через багато років.

Виникає ще одне питання: як бути, якщо жінка прагне зберегти відносини заради майбутнього дітей? В яких випадках така самопожертва жінки буде по-справжньому морально красивою? Якщо жінка вирішила залишитися в сім'ї з чоловіком, який зрадив, їй необхідно зрозуміти і простити не тільки його, а й саму себе. Лише тоді моральна самопожертва не буде мати руйнівних наслідків, спотворюючи відносини з чоловіком та дітьми. Але як зрозуміти, що жінка в ситуації зради чоловіка повинна простити саму себе? В практиці психоаналізу та андрогін-аналізу неодноразово описані такі випадки, коли жінки починали сильно звинувачувати себе після зради

чоловіка, аж до виникнення комплексу неповноцінності. Іноді це було виправданим – жінки винили себе в тому, що не приділяли чоловіку достатньо уваги, тепла, турботи, любові, але інколи проблема провини жінки щодо чоловічої зради є вигаданою чи перебільшеною. В такій ситуації потрібно шукати «золоту середину», – з одного боку, не роблячи винним лише себе, з іншого, – не покладаючи абсолютно всю провину на близьку людину.

Для збереження краси відносин чоловіка та жінки людина, яка зрадила, повинна пройти екзистенціальне очищення, яке в християнській культурі називається каяттям. Обговорення ситуації зради повинно завершитися каяттям того, хто зрадив, інакше це обговорення ні до чого не призведе і буде лише спотворювати відносини між людьми. Отже, коли відбувається зрада близької людини і вона проговорила цю проблему з тим, кому зрадила, і покаялася, необхідно не просто простити і заспокоїтися, а трансформувати своє світовідношення.

Якщо жінка чи чоловік відчувають, що зрада близької людини була результатом їхньої провини, то необхідно не просто простити себе, а змінюватися і змінювати відносини. Таким чином, можна зробити такий висновок: для того, щоб у сім'ї не було зрад, сім'я повинна змінюватися на краще, а це неможливо без творчої атмосфери. Отже, якщо зрада тільки назріває, кращим засобом її запобігання буде наповнення відносин у сім'ї творчістю і співтворчістю.

Ще однією глибинною екзистенціальною причиною зрад є нереалізовані мрії людини. Якщо хтось із подружжя

придушив свою потаємну мрію, справу усього свого життя, він позасвідомо намагається заповнити душевну порожнечу чимось іншим. Часом саме зрада є компенсацією душевної і духовної нереалізованості в житті людини. І тут розуміння і допомога коханій людині в реалізації мрії буде дієвою побудовою красивих відносин, а тому – умовою відсутності зрад.

Вище ми говорили про співтворчість у відносинах чоловіка і жінки як фундаментальну умову краси їх відносин. Це означає не просто будь-яку співтворчість, а ту співтворчість, у якій реалізуються мрії і чоловіка, і жінки; щастя – це реалізація мрії поруч з коханою людиною. При цьому не варто бути максималістом і жадати від коханої людини, щоб вона відразу спрямувала усі сили на реалізацію вашої мрії. Можна почати зі співтворчості в тій справі, яка зараз є реальною і дає можливість вільно існувати, поступово все більше наближаючи людину до реалізації того, про що мрієш. В оповіданні О. Генрі «Дарунки волхвів» розповідається про те, як на Різдво чоловік і жінка хочуть зробити подарунки одне одному, але їм не вистачає грошей. Тоді він продає годинник і купує коханій яскравий гребінь, вона відрізає своє розкішне волосся, щоб подарувати йому ланцюжок для годинника на гроші, які виручила. Коли подібне виникає в житті, то трагізму буває значно більше, ніж комізму чи романтичного трепетання. Тому допомагати коханій людині реалізувати її мрію потрібно, якщо це проговорено з нею. Більше того, реалізовувати мрію близької людини ніколи не варто за рахунок пригнічення своєї власної мрії. Потрібно, щоб

обидві мрії з'єдналися в єдиному співтворчому пориві, для чого принаймні необхідно, щоб у людей були спільні цінності, інакше мрії можуть радикально відрізнятися. Можливо, найважливіший критерій любові чоловіка та жінки і краси їх стосунків – це *співзвучність мрій*, породжених толерантністю і співтворчістю.

Проте на шляху такої співзвучності часто стають ревнощі, які знову і знову породжують нові колізії, спотворюючи відносини. При цьому слід усвідомлювати, що ревнощі у стосунках чоловіка і жінки є амбівалентним явищем: з одного боку, вони означають, що людина любить, а з іншого, – той, хто ревнує, може зробити нестерпним життя коханої людини. В такому випадку ревнощі можна розуміти як зло і потворність відносин.

У першу чергу треба усвідомити причини ревнощів, однією з яких може бути некоректна поведінка партнера; в даному випадку маємо адекватні ревнощі, які показують небайдужість до близької людини і реакцію на спотворення відносин. З іншого боку, ревнощі можуть бути викликані «віртуальними» підставами, і в цьому випадку той, хто ревнує, несвідомо оцінює суперника вище, бо недостатньо поважає і цінує себе. Більше того, патологічно ревнива людина немов програмує свого партнера зробити щось потворне. Особливо це небезпечно, якщо в неї розвинута здатність до самонавіювання. У цьому випадку ревнощі можуть стати зародком різноманітних проявів зла у відносинах чоловіка і жінки: дратівливості, мстивості, реваншизму. Але не можна і придушувати ревнощі, бо це рано чи пізно призведе до невротичного вибуху, і дуже

важливо усвідомлювати ці приступи і знаходити їх причини.

Сказане вище приводить до необхідності усвідомити красу відносин чоловіка та жінки в контексті сексуальності. Дуже часто пригадування про секс викликає в багатьох людей почуття сорому і провини, що призводить до хворобливого затиснення чи нервових посмішок. Тут важливо усвідомити суперечливе відношення до сексу в сучасному суспільстві. З одного боку, секс і сексуальність вітаються, тому що це сприяє продовженню роду, з іншої боку, вважається, що секс і сексуальність принижують в людині людське, бо зводять життя до тваринного існування. Чи може це протиріччя призводити до загострення сорому і провини? Чи пояснює воно, чому сором людини при зустрічі з власною і чужою сексуальністю буває нескоримим і безмірним? Протиріччя морального схвалення й осуду сексу дійсно призводять до виникнення сорому і провини, але *патологічні сором і провина* з цього приводу виникають через те, що осуд сексу закріплюється стереотипами, які викликаються батьками і соціальним середовищем. Вважається, що розвиток сорому і провини, які блокують чуттєвість, повинні попередити сексуальну «розбещеність» і зайву розкутість, що у ряді культур вважається безумовним злом, і в деяких випадках це дійсно так. Однак не варто забувати, що більшість сексуально нереалізованих людей агресивні і небезпечні для себе та суспільства, тому що здійснюють неадекватні дратівливі і невротичні дії, від чого страждають не тільки вони самі, але й оточуючі, насамперед близькі люди.

У цьому контексті потрібно пам'ятати про стереотипи, які придушують сексуальність сучасної західної людини:

1) секс – це тваринне в людині;

2) по-справжньому духовні люди не мають потребу в сексі;

3) секс зношує організм як жінки, так і чоловіка;

4) секс потрібний тільки для продовження роду, а тому по-справжньому моральний лише тоді, коли використовується для зачаття дитини.

Тепер можна усвідомити смисл і результати дії цих стереотипів. З одного боку, вони мають конструктивний сенс, тому що стримують людей від спокуси зробити секс *епіцентром життя*, з іншого боку, ці стереотипи створюються задля того, щоб використовувати нереалізовану сексуальну енергію безлічі людей в інших цілях. Сексуально незадоволена людина втрачає свободу, нею легше маніпулювати, її можна ефективно експлуатувати і проявляти над нею владу. Це використовували лідери тоталітарних режимів, формуючи фанатиків в атмосфері сорому і провини перед сексом. Ленін і Сталін спрямовували пригнічену сексуальну енергію на побудову комунізму, Гітлер – для втілення ідей націонал-соціалізму. Тому можна припустити, що лідери тоталітарних режимів стають, виражаючись мовою З. Фрейда, *Над-Я* у свідомості і позасвідомості своїх послідовників. Для багатьох людей Над-Я має авторитарний характер – це моральний цензор, що соромить і обвинувачує, голос нашого внутрішнього світу, що

безроздільно панує в ситуації панування комплексів і пригніченої сексуальності. Зріла особистість переборює авторитарний характер свого Над-Я, що звинувачує, але це можливо тільки при звільненні витисненої сексуальності. Таким чином, прагнення лідера стати авторитарним Над-Я для своїх послідовників видає його деформовану сексуальність. У Д. Оруела є думка про те, що тоталітарний пафос є не що інше, як «сексуальність, що прокисала».

Отже, культивування сорому і провини з приводу сексуальності потрібно тим, хто жадає влади і сам невільний, ким керують комплекси, у тому числі комплекс неповноцінності, що породжує граничну волю до влади над оточуючими. Як знайти вихід з цієї ситуації? Можна припустити, що кожному, хто переживає нав'язливий сором і провину перед сексуальністю, потрібно шукати ту екзистенціальну травму в сексуальній сфері, з якої все почалося. Вже одне усвідомлення такої травми *як причини* робить людину більш вільною і щасливою. Але не потрібно боятися реалізовувати свою сексуальність. Однак при цьому секс не повинен заміняти творчість і любов. Отже, хронічна сексуальна незадоволеність придушує особистість, але так само її придушує зайва сексуальність.

Тут виникає запитання: чи можна врятуватися від соромливості в сексі, якщо назвати її пережитком попередніх епох? Сором повинен бути присутнім у нашому Я, – адже без сорому людина перестає бути людиною. З іншого боку, потрібно усвідомити, що *надмірний сором* із приводу сексу – прояв інфантильності, тому що стать входить в глибину людської природи, і людина з

необхідністю може бути названа сексуальною істотою. Людина без сексуальності – це робот; людина, що живе однією сексуальністю, – тварина. Уся справа в тому, *як* людина обійдеться із сексуальністю, чи зможе знайти єдність сексуальності і душевності. Людина – не тварина, щоб жити однією сексуальністю, однак вона людина, яка повинна підняти сексуальність.

Отже, краса відносин у сексі – у розумінні бажань одне одного, що не придушують свободи і не принижують любові. Саме на цій основі можлива перемога над патологічними соромом і провиною з приводу сексу як явища. Але чи варто прагнути позбутися почуття провини, що виникає після сексу з випадковим партнером? Мабуть, ні, випадковий секс дає вибух емоцій, але при цьому загострює почуття самотності. Секс із коханою людиною надихає, одухотворяє й оздоровлює, він перемагає в душі ту самотність, що прийшла в наше життя, коли була перерізана пуповина, що з'єднує з матір'ю. В цьому контексті природно припустити, що почуття совісті та сорому оберігають красу відносин чоловіка та жінки. Вони зазвичай породжуються порушеннями моральних заборон. Важливо розібратися у чому відмінність заборон, пов'язаних із соромом і совістю. Можна припустити, що сором виникає при порушенні *зовнішньої,* авторитарної моральної заборони, а совість – це реакція на порушення заборони, породженої не ззовні, а *зсередини*, це переживання порушення *вільно обраної моральної заборони.* Тут виникає ще одне запитання: чи пов'язана краса відносин насамперед

з виконанням моральних заборон? Якщо так, то про які саме заборони йде мова?

Якщо позитивно відповісти на перше питання, можна припустити, що мова йде тільки про моральні заборони, *істотні* для всіх людей, що вступили у відносини, – незалежно від того, з'явилися ці заборони в результаті виховання чи обрані самостійно. При цьому, враховуючи особливості людської природи, варто визнати, що *неухильне* виконання моральних заборон навряд чи може бути здійснене. Тому краса відносин можлива навіть при порушенні моральних заборон – за умови особливого стану, викликаного соромом і совістю, – *каяттям.* Це породжує ще одне цікаве питання: якщо пробудження совісті, сорому і каяття відбувається знову і знову – це показник краси відносин чи її відсутності? Відповідь складна і проста одночасно: немає жодної людини, що змогла би будувати відносини, не відчуваючи загострень совісті і сорому, з яких витікає каяття. Це – глибинна умова краси відносин; однак уся справа в тому, що стан каяття повинен бути природним.

ВИСНОВКИ ДО ЧЕТВЕРТОГО РОЗДІЛУ

– Внутрішня краса своєю сутнісною передумовою має красу думок – гармонійність мислення і в логічному, і в естетичному, і в етичному розумінні. Така краса в найбільш завершених формах виявляється у світогляді, адже саме світогляд зумовлює красу або потворність осягнення світу.

– Людина з буденним світоглядом не прагне до розвитку та подолання своїх меж і завжди є об'єктом для маніпуляцій з боку політиків та реклами. Проте буденний світогляд має цільний характер, а отже, своєрідну красу, яка проявляється в націленості на створенні атмосфери душевності в повсякденних стосунках (передусім сімейних), налаштованості на турботу, відповідальність, людяність і повагу до членів своєї родини. Однак у кризових ситуаціях буденний світогляд може ставати гранично потворним, штовхаючи людину до руйнівних дій, які особливо небезпечні в тоталітарних соціумах.

– Особистісний світогляд, якому притаманні такі риси, як свобода думки та незалежність вчинків, долає обмеженість буденного; проте свобода носія особистісного світогляду часто стає свавіллям й призводить не лише до конфліктів особистості та світу, а й до криз самої особистості. З іншого боку, критичність та самостійність особистісного світогляду дає можливість долати стереотипи та кліше свого часу, відкриває здатність

пізнавати та творити. Особистісний світогляд є корелятом граничного буття людини, і його краса проявляється в гранично самостійній цілеспрямованості, яка налаштовує на досягнення неповторних цілей та завдань свого життя. Краса цілеспрямованості особистісного світогляду, на відміну від краси світогляду буденного, – це краса тріумфу особистісно зумовленої волі та руху до своєї внутрішньо заданої мети; проте така мета, як показує людська історія, може бути й соціально деструктивною, перетворюючи красу носія особистісного світогляду на потворність.

– Філософський світогляд породжує красу цілісності світогляду, що веде до змін як в глибині особистості, так і в соціально-комунікативному просторі. Філософський світогляд об'єднує красу цільності буденного світогляду, що налаштований на душевність і турботливість родинних відносин, та красу цілеспрямованості особистісного світогляду, який спрямований на соціальний успіх, створюючи цілісність як єдність горизонталі-цільності буденного світогляду та вертикалі-цілеспрямованості особистісного світогляду. Для людини з філософським світоглядом глибинно органічні цінності любові, свободи й толерантності, що дає можливість любити себе та Іншого, принаймні бути толерантним і до себе, і до Іншого.

– Вчинок є вільно обрана моральна дія особистості, і ця дія може бути як красивою, так і потворною. Для здійснення морально красивого вчинку потрібна справжня свобода. З іншого боку, саме морально красиві вчинки породжують дійсну свободу – краса вчинку

піднімає свободу над свавіллям. Для здійснення красивих вчинків необхідна свобода як динамічна єдність сутності й існування особистості, що відкриває можливість любити і бути коханими. Красивий вчинок постає єдністю любові та свободи і в своїх розгорнутих, комунікативних формах є красою відносин. Проявлення краси відносин у бутті кожної особистості та соціуму тієї чи іншої культури відбувається по-різному, і можна говорити про плюральність любові, з'єднаної зі свободою, що є цінністю, яка здатна принципово змінити культурну атмосферу в суспільстві.

– Краса вчинків як справжня свобода, поєднана з любов'ю, неможлива без щирості – тієї моральної та екзистенціальної цінності, яка є відкритістю світу, з одного боку, та внутрішньої цілісності, з іншого. Щирість дарує людині гармонію зі світом інших людей, об'єднує з ним, долаючи екзистенціальне, соціальне та культурне відчуження.

– Любов, як найглибша та вільна повнота особистісного буття в єдності з іншою особистістю та світом, постійно породжує красу відносин між людьми. Вона є виразом складної діалектичної єдності любові-еросу і любові-агапе в бутті особистості, сім'ї та суспільства. При цьому в особистісному та суспільному бутті повинна домінувати любов-агапе і преображена нею любов-філія, в бутті сім'ї – любов-ерос, яка преображає любов-сторге. Справжня краса відносин цілісної любові передбачає єднання всіх чотирьох вимірів любові, проте саме любов-ерос і любов-агапе є головними елементами в ній, принаймні для сучасного людства.

– Поняття «любов-цілісність» стосується не лише еротичної любові, а виражає і цілісність особистості як результат справжньої любові до себе, і надеротичну любов, яка означає відкритість особистості та любовної пари особистостей світові, а тому наповнює плодотворністю відносини людей у суспільстві. Для любові-цілісності характерною є толерантність як повага до Іншого, його внутрішнього і зовнішнього простору та світогляду, в результаті чого виникає конструктивна комунікація, яка може бути корелятом краси відносин.

– Любов-цілісність, яка породжує цілісну красу в контексті відносин чоловіка та жінки, може бути осягнена як *андрогінізм*. Можна виділити два виміри андрогінізму – *особистісний андрогінізм*, який означає цілісність духовності та душевності в людині, а тому породжує внутрішню красу особистості, та *комунікативний андрогінізм*, що є не лише внутрішньою цілісністю кожної особистості, а й цілісністю краси відносин чоловіка та жінки у люблячій парі. Концепти «особистісний андрогінізм» та «комунікативний андрогінізм» дозволяють нам усвідомити як внутрішня краса особистості переходить у простір спілкування між близькими людьми, які поєднані любов'ю. Дані концепти дають можливість прояснити процес *комунікативного розгортання внутрішньої краси*, осягнути те, що краса особистості, яка наповнена свободою та любов'ю, найбільш органічно входить у простір культури через єдність і красу відносин двох люблячих.

Розділ 5.

КРАСА ВІДНОСИН У КУЛЬТУРІ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА: СОЦІАЛЬНЕ ПАРТНЕРСТВО

5.1. Краса відносин як критерій дійсного соціального партнерства

У контексті нашого дослідження закономірно припустити, що краса відносин у відкритому, демократичному суспільстві виражається через такий феномен, як *соціальне партнерство*. Іншими словами, у відкритому суспільстві соціальне партнерство постає теоретичним та *дійсно практичним* корелятом краси відносин. Більше того, саме завдяки соціальному партнерству як модусу краси відносин, відкрите суспільство набуває справжню культуру, стає *культурою відкритого суспільства*. Таким чином, соціальне партнерство є однією з життєвих практик культури і при певній мірі виявлення краси відносин ця практика стає доволі конструктивною.

В самому широкому сенсі соціальне партнерство можна визначити як взаємодію людей, в якій відбувається реалізація цілей і завдань кожного з партнерів у творчій співпраці, що розвиває суспільство. Очевидно, що в сучасному українському суспільстві потреба у цьому партнерстві стає все більш актуальною, адже без організації системи соціального партнерства посттоталітарні тенденції в економіці, політиці, гуманітарній сфері навряд чи можуть бути подолані. Більше того, лише розвиток соціального партнерства здатний створити реальне громадянське суспільство. З іншого боку, соціальне партнерство впливає

і на інститут держави, демократизуючи та гуманізуючи його. В результаті за його посередництвом створюються «впорядковані взаємини між громадянським суспільством та демократичною, соціальною, правовою державою» [116, с. 170], які «передбачають всебічне. забезпечення прав і свобод людини у системі її захисту проти чиновницького свавілля, діючого під прикриттям відомчих інструкцій з одного боку, та руйнівної сили непередбачуваної соціальної стихії, – з іншого» [116, с. 170].

Проте соціальне партнерство може бути дійсним, а може бути формальним. Дійсне соціальне партнерство передбачає красу відносин між особистостями та соціальними групами, формальне означає владну маніпуляцію, яка, у формі популізму, наче маска прикриває індивідуальний та груповий егоїзм, де політична й економічна «еліта» діє заради своїх прагматичних інтересів, відірваних від інтересів усього суспільства.

Отже, *краса відносин може бути названа критерієм дійсного соціального партнерства*. Проте для пострадянського простору характерними є різноманітні форми такого формального соціального партнерства, коли замість краси відносин ми маємо лише їх гламурність. Як розвинути справжнє соціальне партнерство? Для сучасного українського суспільства це питання є доленосним, адже без теоретичної та практичної відповіді на нього будь-які демократичні зміни будуть лише маскуванням посттоталітаризму, а досягнення соціальної справедливості постійно буде руйнуватися популізмом, що буде вести до

наростання відчуження в суспільстві і провокувати байдужість або соціальний вибух. Для відповіді на це актуальне запитання необхідно розділити соціальне партнерство у строгому та широкому сенсі цього слова.

5.2. Соціальне партнерство у строгому та широкому сенсі

У строгому сенсі соціальне партнерство можна визначити як продуктивну взаємодію між соціальними групами у суспільстві, яка дозволяє вирішувати конфліктні питання на основі консенсусу. В історії філософії та економіки були запропоновані два шляхи вирішення соціальних конфліктів: через знищення приватної власності на засоби виробництва та через погодження інтересів приватних власників і найманих робітників, що, по суті, і трактується як соціальне партнерство у строгому сенсі.

У розвиток ідеї і практики соціального партнерства внесли вклад представники класичної школи економічної науки А. Сен-Сімон і Р. Оуен. Ш. Фур'є обґрунтовує необхідність конструктивного співробітництва між соціальними групами та класами. Д.С. Міль зазначає, що відносини між власниками засобів виробництва і працівниками будуть поступово витіснятися відносинами партнерства в двох напрямах: об'єднання працівників з капіталістами та об'єднання працівників між собою.

Суттєвий вплив на розвиток теорії соціального партнерства мали німецькі економісти А. Мюллер-Армак та В. Репке. Тому не дивно, що саме в Німеччині маємо «класичну» практику соціального партнерства, що є поєднанням економічної свободи і активної політики

держави в організації соціальної сфери. Цікаво, що система соціального партнерства більше розвинута в північноєвропейських країнах, особливо скандинавських, ніж у південно-європейських країнах, а також у США.

Проблемами суспільно-економічних основ соціального партнерства займався відомий економіст А. Маршал, який зазначав, що співробітництво між капіталом і трудом є так само обов'язковим, як і співробітництво «між прядильниками і ткачами». Проблематиці соціального партнерства багато уваги приділяється у роботах таких вітчизняних і іноземних вчених, як Л. Баккаро, В. Борисов, С. Лібнер, Р. Одонолл, М. Сімоні, Г. Фолкнер, О. Грішнова, А. Колот, В. Новіков, Г. Осовий, Н. Диденко, О. Ситник та ін.

У сучасній вітчизняній літературі з соціальної філософії та філософії права робиться наголос передусім на колективному характері соціального партнерства. Не можна не погодитися з тим, що «відносини соціального партнерства мають колективний характер, в їх основі лежить колективний інтерес сторін» [344, с. 22], а стрижнем соціального партнерства у строгому смислі слова є принцип співробітництва між роботодавцями і найманими працівниками, який реалізується у формах проведення переговорів, укладення колективних договорів та колективних угод з приводу визначення соціальних стандартів, забезпечення зайнятості, організації оплачуваних громадських робіт, вирішення проблеми безробіття, дотримання техніки безпеки, вимог з охорони

здоров'я, прав працівників на своєчасне отримання заробітної плати, забезпечення нормального режиму праці й відпочинку тощо. Невипадково, що значна кількість дослідників у галузі соціальної філософії та філософії права віддає ключову роль у формуванні системи соціального партнерства профспілкам. Так, І. Кисельов зазначає, що межі соціального партнерства окреслюються комплексом «правових норм, що регулюють статус і права профспілок і організацій підприємців, їхню співпрацю на підприємствах і поза ними; колективні договори, особливо в тій їх частині, в якій вони сприяють пом'якшенню трудових конфліктів (обов'язок соціального миру в період дії договору); вирішення колективних трудових спорів насамперед шляхом переговорів і досягнення взаємоприйнятних компромісів на основі двосторонньої і тристоронньої співпраці» [159, с. 163].

Важливо зрозуміти, що соціальне партнерство у строгому сенсі слова зазвичай здійснюється за *посередництвом держави*. Тому в регулюванні відносин між соціальними групами, що вступають в партнерські відносини, беруть участь три сторони:

1) організації, які представляють інтереси найманих робітників,

2) власники засобів виробництва та їх представники і

3) держава.

У контексті сказаного цілком можна погодитися з ідеєю, яка звучать в роботах О. Ситника, що актуалізація

системи соціального партнерства є як умовою підтримки відповідного рівня конкурентоспроможності найманих працівників і налагодження соціального діалогу в суспільстві, так і подоланням посттоталітарного статусу держави в сучасній Україні.

Термін «соціальне партнерство» входить в практику регулювання соціальних відносин в Україні з кінця 1991 року. Якщо згадати, що існує два способи вирішення соціальних конфліктів – насильницький і мирний, або власне соціальне партнерство, то для України характерним є саме другий спосіб, він відповідає архетипам української ментальності, а отже, проблематика соціального партнерства є вельми актуальною саме для України. Соціальне партнерство в Україні постає не лише цивілізованим методом демократичного вирішення і недопущення соціальних конфліктів, важливою умовою формування соціально відповідальної економіки та політики, а й умовою збереження ідентичності.

Соціальне партнерство у широкому сенсі є процесом координаційної взаємодії не лише між групами, а й між *особистостями*. Саме наявність соціального партнерства у взаєминах між особистостями – передусім у мікросоціальних групах – і створює *дійсність* соціального партнерства, яке реалізується за законами краси. Адже дійсне соціальне партнерство означає відносини людей, в яких кожен актуалізує здібності та задатки, розвиваючи особистість та творчий потенціал. Саме таке соціальне партнерство між *суспільно активними особистостями*

сприяє розвитку відкритого суспільства – особистість, яка має свою справу, розвиває та вдосконалює її, відкрита до співпраці з Іншим, який теж має максимальну соціальну реалізацію і налаштований на розвиток суспільства через *розвиток власної справи*.

Слід зазначити, що в сучасній літературі, присвяченій соціальному партнерству, є розуміння того, що воно є вкрай широким суспільним феноменом, який охоплює багато сфер соціального буття людини. Так, наприклад, з точки зору С. Українця, об'єкт соціального партнерства є доволі широким, включаючи «всі питання соціально-економічного і трудового спектру, оскільки неможливо вмістити в одну чи кілька статей всі життєві напрями, з яких укладаються угоди соціальними партнерами» [370, с. 35–41]. Проте в цій літературі майже відсутня точка зору, що соціальне партнерство включає в себе і міжособистісні взаємини людей, які здатні від субординації перейти до координації, причому до такої координації, яка має суспільно значущі наслідки.

Дійсне соціальне партнерство таким чином стає синонімом соціального партнерства в широкому сенсі слова; в ньому координативна взаємодія особистостей сприяє неформальній координативній взаємодії соціальних груп. Зрозуміло, що для реалізації такого соціального партнерства необхідна особлива *комунікативна відкритість* і відповідальність особистості, передусім вона повинна бути здатна виходити за межі субординативного спілкування, в якому одна людина владно домінує над

іншою і прагне ствердитися за її рахунок. Така особистість прагне розвивати координативні відносини, де відбувається конструктивне спілкування та співпраця в контексті соціального партнерства не за моделлю «Я – Воно», а за моделлю «Я – Ти», «особистість – особистість».

При цьому принцип координації, який зумовлює «горизонтальні», партнерські відносини не повинен повністю відкидати принцип субординації як систему «вертикальних» зв'язків. Дуже важливим є усвідомлення діалектичної взаємодії принципів субординації та координації в справжньому соціальному партнерстві, в якому відбувається розгортання краси відносин. Негативним та неплідним буде зацикленість лише на координативних чи лише на субординативних відносинах в соціальному партнерстві. Так, акцент на субординативному спілкуванні в соціальному партнерстві зазвичай призводить людей до інфантилізму, втрати ініціативності та справжньої відповідальності. Особистість відчуває себе «гвинтиком великого механізму», функцією, що виконує накази «зверху». Страх стає головним мотивом життя людини, творчість та свобода згортаються, стаючи непотрібними.

Соціальне партнерство при домінанті субординативного спілкування руйнується. Замість партнерської краси відносин мотиваційною силою стає бажання догодити «вищому». Проте координативне спілкування без елементів субординації в соціальному партнерстві може призвести до анархічних тенденцій в соціальній групі та у суспільстві в цілому. Виключно

«горизонтальне» спілкування людей, різних за інтелектуальними здібностями, моральним та матеріальним рівнем, веде до безконтрольності та ресентименту, які рано чи пізно проявляться у деструктивності.

Можна припустити, що в дійсному соціальному партнерстві в сучасному світі необхідна гармонія принципів субординації та координації при *домінуванні координації*. При координативному управлінні мотивація стає *внутрішньою*, з'являється ініціативність та справжній інтерес до діяльності, а дозована субординація дає можливість позбутися анархії.

Виникає закономірне запитання: чи може справедливість бути названа тією красою відносин, яка породжує дійсне соціальне партнерство? На перший погляд, здається, що так – справедлива людина діє красиво і повинна отримати у відповідь такі ж красиві вчинки. Однак зазвичай в соціальному просторі справедливість не одержує симетричної відповіді; вона залишається на рівні *вчинку*, але не *відносин*. Тому *справедливі відносини* знову і знову перетворюються в *боротьбу за справедливі відносини*. І в цій боротьбі зникає краса відносин.

Дуже важливо, щоб боротьба за справедливість не ставала самоціллю, тому що це призведе до самотності і нескінченної війни, про що говорить сумний приклад графа Монте-Крісто з однойменного роману А. Дюма. Коли ж справедливість стає не тільки боротьбою, але і творенням, раціонально вибудуваними відносинами, у яких кожний

одержує по заслузі, вона стає фундаментальною передумовою краси відносин.

Тут виникає ще одне важливе запитання: які екзистенціально-комунікативні передумови дійсності соціального партнерства? Можна припустити, що це, передусім, дружба та родинні стосунки, що будуються на основі гендерного партнерства, а також краса відносин учителя та учня, які є базовими для творення соціальних вимірів людського буття. Розглянемо це докладніше.

5.3. Передумови та аспекти дійсного соціального партнерства: екзистенціально-комунікативні вияви краси відносин

5.3.1. Краса відносин у дружбі

Дуже важливою екзистенціально-комунікативною передумовою краси відносин в контексті соціального партнерства є краса відносин у дружбі. Саме тут краса відносин виявляється у взаєморозумінні, у бажанні друга прийняти нас такими, як ми є, і разом з тим побачити наші перспективи. Друзі здатні відчути наш біль, як свій власний, і знайти шлях виходу за межі розпачу, гніву і безнадійності.

Справжня дружба підноситься над користю або миттєвим задоволенням, вона потребує особистісної симетрії. «Досконала дружба, – пише Аристотель, – буває між людьми добродійними і за доброчинністю подібними один одному, бо вони однаково бажають один одному дійсного блага остільки, оскільки є добродійними, а добродійні вони є самі по собі» [23, с. 223].

Інший як друг дає те душевне тепло, якого людині не вистачає, саме він заспокоїть і вислухає нас у момент, коли перша закоханість потерпала крах, зупинить у момент жалості до себе і спробу покінчити з життям, змусить жити,

буде соромити нас і скаже правду; він – наш прокурор, суддя й адвокат одночасно. Значною мірою саме завдяки присутності в нашому житті краси відносин з другом ми не робимо підлості, не породжуємо моральної та соціальної потворності, бо справжній друг – наш другий голос совісті.

Справжня дружба – це місток, що веде до любові, і мова тут не йде тільки про ситуацію, коли з дружби народжується любов. У досвіді дружби кожний з нас знаходить здатність співчувати, слухати, підтримувати іншу людину, що так необхідно в побудові любові. Краса відносин у дружбі виявляється ще й у духовності, спільному пошуку сенсу існування, що переборює межі буденності й сірості. Адже питання про сенс життя, смерть та безсмертя, любов, вірність і Вічність людина вперше обговорює з другом, і саме він здатний продовжити наші думки, сперечатися, а коли потрібно, – помовчати. Справжній друг стає свідком нашого духовного росту, і саме він переживає з приводу нашої духовної порожнечі й падіння. Тим болючіше буває, коли друг зраджує нам. Кожний з нас повинен не тільки розчинятися в другові, але і відчувати свою самодостатність. Тоді руйнування краси відносин у дружбі не буде настільки хворобливим. Але виникає питання: як друг може зрадити? Можливо, така людина і не була ніколи другом? Так, кожному з нас потрібна особлива мудрість, що дозволить назвати друзями саме тих, хто цього заслуговує, це – одна зі світоглядних основ краси відносин у дружбі.

Але проблема в тому, що люди змінюються, часом кардинально, і перш ніж зрадити другу, більшість людей зраджує собі. Спочатку руйнується краса відносин із собою, а вже потім – із другом. На жаль, типовою причиною руйнування краси відносин у дружбі є ситуація соціальної успішності одного з друзів на тлі пасивності, а часом і зради своїм ідеалам іншого. Це можна означити як своєрідний «комплекс Сальєрі». Саме цей комплекс, що виростає на безмірних заздрощах до друга, до тлі спалює красу відносин з ним. Однак ніколи не пізно відродитися з попелу, перебороти в собі своєрідний «комплекс Сальєрі». Потрібно зрозуміти, що заздрощі до друга ніколи не породжують нічого великого, лише дрібні капості, за які згодом людина сама перестає поважати себе, а іноді і великі капості, за які можна себе і зненавидіти. Тому потрібно пам'ятати, що найкращий засіб подолання заздрощів – це творчість, яка крім усього іншого породжує ще і радість за досягнення друга. Творчість, що переходить у *співтворчість* із другом, і є вершиною краси відносин у дружбі, що й наповнює дійсністю соціальне партнерство.

Показово, що справжня дружба і дійсне соціальне партнерство, яке ґрунтується на ній, здебільшого проявляються не в буденному, а в граничному вимірі людського буття – в часи глибинних соціальних та екзистенціальних випробувань, наприклад, в часи війни або боротьби з тоталітарним режимом. У цьому плані показовими є слова одного з героїв А. Солженіцина: «До фронту. не вірив я у дружбу, особливо таку, коли, знаєте,

«життя своє за друзі свої». В звичайному житті – сім'я є, а дружбі немає місця…» [337, с. 425].

5.3.2. Гендерне партнерство як фундаментальна передумова соціального партнерства

Дійсне соціальне партнерство в сучасному суспільстві неможливе без вирішення проблеми гендерної рівності і гендерного партнерства. Дана проблема актуалізуються сьогодні в зв'язку з виходом у простір культури та цивілізації жінки, яка прагне рівних та вільних відносин із світом чоловіків. Патріархальна епоха, яка обмежила буття жінки кухнею, дітьми та церквою, прямує до самозаперечення –вона переповнена внутрішніми суперечностями. Нові відносини статей не повинні означати реваншизму жінок по відношенню до «сильної половини». Адже реваншизм означає інфантильну, невротичну взаємодію чоловіка та жінки, яка веде до оновлених конфліктів і нової деструкції [415, с. 82–87]. Плідні відносини статей – це партнерські відносини, позбавлені будь-якого реваншистського забарвлення.

Однак таке реваншистське забарвлення, яке спотворює стосунки чоловіка та жінки, знову і знову відновлюється у світі. Спробуємо усвідомити причини цього. Останнім часом усе більше актуалізується проблема гендерної рівності – рівності чоловіка і жінки в соціальній, культурній і політичній сферах. Доцільно згадати, що

поняття «гендер», яке позначає соціальну стать людини і було введено у вжиток західних інтелектуалів наприкінці 70-х років минулого сторіччя, походить від давньогрецького «genos», що означає «походження», в англійській мові слово «gender» має первинне значення: «рід».

Ряд дослідників у галузі філософії статі вважають: досягнення гендерної рівності гальмується гендерними стереотипами, що визначають життєві ролі, які стримують реалізацію особистості. Не можна не погодитися, що передусім це стосується жінок. Наприклад, є стереотипи про те, що жінки не можуть служити в армії, займатися політичною діяльністю, бути вченими, художниками і т.д. Якщо вдається перебороти гендерні стереотипи, жінка може реалізувати найтаємніші мрії про професійну реалізацію. Це – позитивний бік ідеї і практики гендерної рівності. Негативною стороною стає маскулінізація жінок, що втрачають жіночність – здатність до любові і співчуття. Результатом занадто завзятого подолання гендерних стереотипів стає самотність. Звичайно, гендерні стереотипи можуть гальмувати і розвиток особистості чоловіка, призводячи до виконання чужих для себе ролей і руйнуванню відносин із близькою людиною, однак в умовах патріархальної цивілізації від них більше страждають жінки.

Дуже важливо зрозуміти, за якою межею мова йде вже не про стереотипи, а про *архетипи* чоловічого і жіночого – основи, на яких будується людське буття і

«подолання» яких руйнує людську природу. На біологічному рівні архетипи чоловічого і жіночого розкривають себе в чоловічій і жіночій сексуальності і своєрідності проявів волі до продовження роду, що визначають образи батька і матері, на екзистенціальному рівні, як ми вже побачили вище, вони виявляються як духовність і душевність – глибинні прояви чоловічості і жіночності. Душевність означає здатність до любові і співчуття, переживання самоцінності сьогодення. Духовність співвідноситься із самоочевидними проявами чоловічого начала, з його спрямованістю в майбутнє, бажанням свободи, нехай навіть усупереч любові.

Вищий сенс гендерної рівності полягає в тому, що кожна особистість повинна стати цілісною, гармонійно з'єднавши в собі духовність і душевність. Таку особистість, як ми побачили вище, можна назвати *андрогінною*. Андрогінна особистість прагне до рівності чоловіка і жінки не заради самої рівності, а заради єдності свободи і любові. Рівність для неї виступає не метою, а засобом. При цьому андрогінна особистість не заперечує свою біологічну стать, навпаки, підсилює її плідні прояви.

При цьому ми можемо припустити, що для безлічі жінок конструктивніше рухатися від жіночності-душевності до чоловічості як духовності, для більшості чоловіків, напевно, більш природним є шлях від духовності до душевності. Щоб не платити самотністю за успіх у професії, і чоловікові, і жінці потрібно рухатися від

гендерної рівності до гендерного партнерства і в цьому бачити красу відносин.

Таким чином, ми констатуємо появу нових відносин між чоловіком та жінкою, які породжують нові проблеми в цих стосунках. Ми також припускаємо, що ідея і практика гендерної рівності здатна розв'язувати ці проблеми. Однак *гендерна рівність сама є проблемою*, бо прагнення до неї достатньо часто породжує радикально-феміністичні настрої, які по суті є банальним реваншизмом по відношенню до «сильної статі». Такий реваншизм означає інфантильну, невротичну взаємодію чоловіка та жінки, яка веде до оновлених конфліктів і нової деструкції [415, с. 82 – 87].

Гендерне партнерство – це така стратегія життя чоловіка і жінки, коли відносини з протилежною статтю будуються на розумінні і толерантності. У просторі гендерного партнерства ніхто «не перетягує канат» і не доводить свою правоту, а здатний чути і слухати, бачити в іншому особистість, готовий до співробітництва і досягнення позитивних результатів. Гендерне партнерство звільняє особистість від нескінченної боротьби за владу, реваншизму і помсти стосовно протилежної статі, відкриваючи плідній взаємодії. Краса відносин людини зі світом та іншою людиною неможлива без такого партнерства.

Але для досягнення гендерного партнерства необхідно пройти дуже непростий шлях подолання егоцентризму, жалості до себе і безжалісності до Іншого.

Осмислення цього шляху веде нас до прояснення проблеми надійності у відносинах чоловіка і жінки, яка може дозволити нам осягнути нові виміри краси у цих відносинах.

Красиві відносини статей – це партнерські відносини, позбавлені будь-якого реваншистського, потворного забарвлення. Можна констатувати, що відносини між чоловіком та жінкою з необхідністю повинні бути доведені до ідей партнерства і це буде красою відносин між статями. Тим більше, що всі плідні тенденції у сучасному світі характеризуються спрямованістю людства до комунікативної відкритості, діалогічності, толерантності як найважливіших людських цінностей, що долають відчуження та екзистенціальну самотність. Таке подолання можливе лише шляхом об'єднання можливостей чоловічого та жіночого. Адже у чоловіка та жінки є екзистенціальні й психологічні особливості, які взаємодоповнюються. Об'єднуючись, ці особливості дозволяють долати, здавалося б, нерозв'язні суперечності.

Донедавна екзистенціальний та психологічний потенціал жінки був спрямований лише на сім'ю. Зараз цей потенціал з необхідністю виходить за межі родини у соціальну й духовну царини, породжуючи нові цінності та нові стратегії людства. Проте екзистенціальний та психологічний потенціал жінки не повинен витісняти відповідний потенціал чоловічого начала. Історія на зламі тисячоліть вчить, що ці потенціали повинні об'єднатися, причому не механічно, а творчо.

Але вирішити проблему партнерської взаємодії статей можна лише тоді, коли з'ясуємо питання про *специфіку* партнерської взаємодії чоловіка та жінки, яке є конкретизацією питання про глибинний, онтологічний сенс статі. Не можна не погодитися з М. Бердяєвим, який справедливо зазначає, що «чоловік тільки стать, половина, він є продукт світової розірваності. І жінка – стать, половина» [43, с. 25], а отже, як ми побачили вище, сенс статі у створенні нової цілісності. Подолання статевої розірваності М. Бердяєв вбачає в подоланні статі через ствердження нової цілісної індивідуальності, а після цього –з'єднання з іншою цілісною індивідуальністю через любов-андрогінізм, що долає статеву роз-половиненість. На основі такого підходу М. Бердяєва логічно припустити, що гендерне партнерство у вищих своїх формах є співтворчістю чоловіка та жінки, яка розкриває та підсилює самореалізацію кожного з них.

Принципово іншу позицію зустрічаємо у О. Вейнінгера. Продуктивне з'єднання статей для нього не є необхідним, більше того, воно не є можливим. У роботі «Стать та характер» він приписує чоловічому все позитивне та цінне, жіноче ж є лише відображенням і тінню чоловічого. «Жінка тяжіє до чоловіка так, як футляр до коштовностей, – пише О. Вейнінгер. – Його погляди стають її поглядами, його симпатії – її симпатіями, його антипатії – її антипатіями» [43, с. 25]. О. Вейнінгер є одним з філософів, які свідомо постулюють позицію зневаги до жіночого начала, що унеможливлює гендерне партнерство. Якщо ця

зневага у більшості мислителів патріархальної доби існує на підсвідомому та контекстуальному рівні (наприклад, у З. Фрейда та його школи), то у текстах О. Вейнінгера вона виривається на поверхню. Цей автор послідовно постулює те, що інші патріархальні мислителі мали на рівні передчуття – жіноче є вторинним по відношенню до чоловічого. Дана позиція ґрунтується на тому, що «в західній культурі з моменту утвердження патріархату жіноче та чоловіче стали порівнювати як матерію та дух» [432, с. 47].

Відповіддю патріархальним поглядам на стать стають феміністичні. В феміністичних теоріях відбувається спроба підняти жінку з колін і надати їй рівні права з чоловіком. Деякі авторки займаються цим достатньо невротично, але певна категорія дослідниць проводить виважений та коректний аналіз стану жінки в суспільстві. Так, цікаві роздуми про стать та різницю в психологічному розвитку чоловіка та жінки ми бачимо в роботі американського антрополога та психолога К. Гілліган «Іншим голосом. Психологічна теорія та розвиток жінок» [97, с. 352–371]. Авторка переконана, що у чоловіків формується особлива *мораль справедливості*, тоді як у жінок – *мораль любові та турботи*, що зумовлює специфіку буття у суспільстві і чоловіка, і жінки. (Нижче ми розглянемо це докладніше, аналізуючи проблему специфіки чоловічого та жіночого сприйняття, переживання та розуміння краси відносин у цілісній сім'ї).

Поруч із патріархальним та феміністичним підходами до проблеми статі існує андрогін-аналітичний підхід, який, розвиваючи окреслені вище підходи М. Бердяєва, пропонує концепцію статі, що виходить за межі як патріархальних, так і феміністичних настанов. Сутність андрогін-аналітичного підходу – у визнанні не лише рівноправності чоловічого та жіночого, а й у постуляції необхідності їх партнерської взаємодії на психологічному, соціальному та екзистенціальному рівнях.

Для усвідомлення такої багаторівневої взаємодії в гендерному партнерстві, доцільно звернутися до виділених в межах метаантропологічного дискурсу буденного, граничного та метаграничного вимірів буття чоловічого та жіночого, які корелюють з окресленими в андрогін-аналізі стратегіями екзистенціального сексизму [376, с. 435], екзистенціального гермафродитизму [376, с. 432–433] і екзистенціального андрогінізму [376, с. 431–432]. Таке звернення дозволить нам конкретизувати дані стратегії, а тому і більш конкретно побачити багатоплановість і колізійність шляхів набуття гендерного партнерства.

Буденне буття, де людиною керують воля до самозбереження та воля до продовження роду, відношення статей будуються за моделлю «Я – Воно» або «Я – Об'єкт». Тому буденне буття з необхідністю породжує маніпуляцію однієї статі іншою. Екзистенційно кожна людина відчуває в буденності свою розірваність і розполовиненість, статеве відчуження. В цьому вимірі жінка відчуває те, що вона жінка, а не особистість, а чоловік зосереджується на своїй

маскулінній ролі. Актуалізуються фізично-тілесні та соціальні якості людини, а не особистісні, культивуються інтереси роду, а не персони. Людина спрямовує свої сили передусім на буття роду, а не на свою самоактуалізацію та самореалізацію.

У граничному бутті людини воля до влади зумовлює граничне посилення маніпуляції однієї статі іншою. Саме на шляху волі до влади екзистенціальна ворожнеча між чоловіком та жінкою стає найбільш болючою. Владна екзистенціальна ворожнеча в граничному бутті чоловіка та жінки породжує парадоксальне єднання – садо-мазохістичний зв'язок, де садист є володарем та катом, а мазохіст – його жертвою. Воля до самотворення та культуротворення в граничному бутті спрямовує особистість до усамітнення. Але усамітнення для саморозвитку знов відчужує чоловіка та жінку. Створені ними артефакти культури стають поміж ними, розділяючи їх. Але позитивним в усамітненні є той факт, що відбувається становлення та актуалізація особистості.

У метаграничному бутті, де людина спрямована волею до любові, свободи і толерантності, відбувається дійсно екзистенціальне, а не інстинктивне чи формальне об'єднання чоловічої та жіночої статей у любові. Жінка та чоловік як біологічні істоти, розвиваючи психологічний та екзистенціальні виміри статі, *набувають цілісності особистості* і складають андрогінне ціле, яке не є симбіотичним зв'язком, а творчо-особистісним об'єднанням двох автономних актуалізованих

особистостей. Це знаменує поєднання особистісно-екзистенціальної та комунікативно-екзистенціальної краси в людському бутті. Отже, подолати розполовиненість можна через створення внутрішньої цілісності та знаходження своєї любові.

Спробуємо тепер використати метаантропологічну концепцію буденного, граничного та метаграничного буття при аналізі особливостей *внутрішнього* світу чоловіка та жінки, особливостей світогляду та цінностей. Але передусім слід визначити найважливіші особливості чоловічого та жіночого буття. Як визначити найважливіші особливості чоловіка та жінки? Чи дозволяє це визначення подолати відчуження між статями і усвідомити шлях до гендерного партнерства?

Щоб відповісти на ці запитання, звернемося до того, що окрім біологічної статі кожна людина має ще й соціальну стать, яка формується під впливом виховання у сім'ї та оточенням.

Біологічну та соціальну стать в їх єдності можна назвати *зовнішньою статтю*. Вона не обирається людиною. Це – її доля (чи знедоленість). Натомість психологічний і тим більше екзистенціальний виміри статі завжди є результатом вільного вибору особистості за межами буденного буття людини. Психологічну та екзистенціальну стать можна умовно назвати *внутрішньою статтю* або *внутрішнім виміром статі*.

У тій мірі, в якій буття чоловіка та жінки є людським буттям, його визначає саме внутрішня стать. Отже, мова

піде про найважливіші екзистенціальні та психологічні особливості чоловіка та жінки – внутрішню чоловічість та жіночість.

Самоочевидними чоловічими рисами можна назвати: самостійність, вміння постояти за себе, незалежність від впливу оточення, витримка, керівні, організаторські здібності, схильність до ризику, рішучість, наполегливість, сміливість, амбітність, честолюбство, сила волі та ін. Тоді як жіночими рисами будуть: поступливість, чутливість до проблеми інших людей, сором'язливість, ніжність, уміння вмовити, переконати, розвинута інтуїція, жалісливість, вірність, надійність, турботливість, балакучість, сентиментальність, схильність до пліткарства.

Різниця психологічної жіночості та психологічної чоловічості витікає хоча б з того, що потреба в самозбереженні та продовженні роду притаманна саме для жінки, вона є хранителькою вогнища; чоловік – завойовувач просторів, опановувач земель, господар свого роду. В даному випадку, як це було обґрунтовано вище, ми свідомо використовуємо поняття «жіночість», а не «жіночність». Жіночість означає належність до жіночого у найширшому розумінні слова – включає біологічні, психологічні, екзистенціальні аспекти. Жіночність являє собою сублімовані та ідеалізовані прояви жіночого, це жіноче в його екзистенціально просвітленій формі. Це ж саме можна сказати щодо понять «чоловічість» та «чоловічність».

У зв'язку з цим хочу виокремити такі риси внутрішньої жіночості та внутрішньої чоловічості, що

конкретизують на *рівні поведінки* душевність та духовність як фундаментальні характеристики жіночості та чоловічості.

Внутрішня жіночість Внутрішня чоловічість
Пасивність Активність
Статичність Динамічність
Гнучкість Твердість
Тактовність Безкомпромісність
Тактичність Стратегічність
Психологічність Філософічність

Відзначаючи певні природні передумови цих ролей і їх адаптивну органічність в буденному бутті, не можна погодитись з позицією авторів, які виводять різницю чоловічої та жіночої психології та екзистенції лише з різниці анатомії та фізіології. Ця позиція досягає своїх граничних проявів у вченні В. Розанова, який порівнює душі чоловіка та жінки з відповідними статевими органами. «Чоловіча душа в ідеалі – тверда, пряма, міцна, наступальна, рухається вперед, напориста, та, що долає., – пише він, – це все – майже словесна фотографія того, що чоловік сором'язливо закриває рукою! Перейдемо до жінки: ідеал її характеру, поведінки, життя та взагалі всього нарису душі – ніжність, м'якість, поступливість. Але це тільки – назва якостей її дітородного органу.» [312, с. 39].

Звернемося тепер до аналізу наведених вище пар через призму концепції буденного, граничного та метаграничного буття. Пари *«пасивність – активність»,*

«статичність – динамічність» окреслюють традиційні екзистенціальні та соцокультурні ролі чоловіка та жінки у буденному бутті. Вони вже перейшли у розряд гендерних стереотипів буденності. Можна сказати, що ці пари якостей *обмежені буденним буттям.* Тоді як пари *«гнучкість – твердість»* і «*тактовність – безкомпромісність»* проявляються як у буденному, так і у граничному бутті. А пари «*тактичність – стратегічність»* і «*психологічність – філософічність*» описують буття чоловіка та жінки у граничному і метаграничному бутті.

Такі жіночі риси, як *психологічність, тактичність, гнучкість, тактовність* відображають той факт, що жінка як берегиня відносин має мудрість душевності – здатність до плідної комунікації, емпатії та співчуття, можливість переживати самоцінність теперішнього.

Тактичність і *тактовність* розрізняються невипадково. Тактовність є рисою, що сприяє толерантності в спілкуванні. Тактичність можна розглядати як орієнтацію на теперішній час і прийняття значущості буттєвої ситуації «тут, тепер і зараз».

Внутрішня чоловічість, яка виявляється в таких рисах, як *активність, динамічність*, *стратегічність, філософічність*, може бути пояснена інтенцією чоловічого начала вийти за межі буденних можливостей людського, змінитися самому та змінити світ, завоювати свободу. Така риса, як *безкомпромісність* свідчить про те, що через спрямованість в майбутнє, націленість на досягнення мети чоловік часто буває неадекватним у стосунках з людьми.

Всі перераховані особливості внутрішньої чоловічості та жіночності є цінними та необхідними. Але вони розквітають лише доповнюючись протилежними. Тому подолати відчуженість статей можна шляхом конструктивного взаємодоповнення чоловічих і жіночих рис у духовно-душевному спілкуванні та співпраці чоловіка і жінки.

Не слід забувати, що внутрішня чоловічість та жіночість є ознакою кожної особистості незалежно від біологічної статі. Є жіночні чоловіки – ті, що мають внутрішні риси жінки, і чоловічні жінки – ті, яким властиві риси чоловіка. Внутрішня стать може гармоніювати з біологічною, а може суперечити біологічній статі (а подеколи й соціальній). Таким чином, взаємодоповнення чоловічих та жіночих рис повинне відбуватися не лише у *комунікації особистостей*, а й у *межах особистості*.

5.3.3. Цілісна сім'я як форма соціального партнерства

Відносини між статями припускають найбільшу ступінь людської інтимності саме тому, що в сім'ї, яка виникає в результаті цих відносин, відбувається народження і розвиток людського життя. Практично кожна проблема, що постає у відносинах чоловіка і жінки, батьків і дітей, торкається проблеми краси відносин у суспільстві в

цілому, її найпотаємніших глибин, а відтак має глибинне соціальне значення.

Чи можуть чоловік і жінка в сім'ї глибинно розуміти одне одного? Практика психоаналізу показує, що існує особлива мораль чоловіків і мораль жінок. Якщо дійсно існує відмінність моралі чоловіка і жінки, то можна припустити, що вона не є плідною і в особистісному, і в соціальному бутті людини; таке подвоєння моралі тільки розділяє людей, але може бути така ситуація, коли доповнює. Іноді для знаходження повноти життя чоловік і жінка повинні *з'єднати свої моралі*, не заперечуючи їх.

Виникає ще одне запитання: чи можуть чоловіча і жіноча форми моралі доповнювати і підсилювати одна одну, адже вони породжені чоловічим і жіночим *буттям*, а тому не можна просто відкинути їх, замінивши якоюсь *абстрактною загальною мораллю*.

Спільна мораль чоловіка і жінки повинна бути конкретною, а не абстрактною, з'єднавши в собі обидві протилежності. Але в чому природа моралі чоловіка і моралі жінки? Тут доречно знову звернутися до концепції американської дослідниці К. Гілліган, що говорить про принципову відмінність моралі чоловіків і жінок. На її думку, вже у віці трьох років у хлопчика формується усвідомлення своєї протилежності матері. К. Гілліган вважає, що саме це визначає особистісний розвиток чоловіка по лінії автономії. На цій основі виникають комунікативні зв'язки, що мають потребу в *моралі справедливості*. У дівчат, у яких розвиток особистості

відбувається через ототожнення з матір'ю, згідно К. Гілліган, формується *мораль любові і турботи*. Тому особистісний розвиток жінки визначається усвідомленням значущості взаємозв'язку між людьми, а тому головна проблема жінки – збереження відносин між людьми, більше того, виражена турбота про збереження і розвиток краси відносин.

При цьому ми повинні констатувати, що для чоловіків краса відносин також є фундаментальною цінністю. Однак якщо для чоловіків вона асоціюється зі справедливістю, то для жінок передусім з любов'ю. Іншими словами, для будь-якої жінки і будь-якого чоловіка однаково важлива як мораль справедливості, так і мораль любові й турботи. Тому кожна особистість, незалежно від статі, повинна прийняти обидві ці форми моралі. Лише тоді між чоловіком і жінкою можливе розуміння. При цьому потрібно усвідомлювати, що чоловік здатний прийти до любові і турботи *від справедливості*, а жінка приходить до справедливості *від любові і турботи*. Це природний процес, якому не можна заважати, але його не можна і затягувати. Адже лише на основі єдності моралі справедливості і моралі любові та турботи можуть виникнути повноцінні відносини чоловіка і жінки у сім'ї, наповнені красою.

Все сказане дозволяє по-новому подивитися на таку форму людської цілісності, як сім'я, що є специфічне соціальне буття людини, де відбувається матеріальне, духовне і душевне з'єднання чоловічого і жіночого, народження і виховання нового життя. Сенс сім'ї – не

просто в організації сексуального життя і в фізичному породженні нової людини, але й в особистісному єднанні людей за законами зовнішньої та внутрішньої, моральної краси.

Відповідно до філософії статі та сім'ї, заснованої на окресленій вище методологічній основі соціальної метаантропології та андрогін-аналізу, можливі три моделі сім'ї. Дві з них згубні для внутрішньої природи сучасної людини і, відповідно, для заявленого вище гендерного партнерства, а одна є плідною.

Мова йде про 1) авторитарну (домінантну або патріархальну), 2) відчужену і 3) партнерську (андрогінну) моделі сім'ї.

В авторитарній сім'ї відбувається придушення особистісного начала членів сім'ї тим з них, хто домінує фізично, психологічно чи фінансово; на цій основі формується становлення авторитарних відносин, що несвідомо переносяться на більш широкий соціальний контекст.

Відчужена сім'я означає автономізацію і взаємне відокремлення членів сім'ї, що призводить до вгасання особливої атмосфери небайдужості і душевного тепла, які вирізняють сім'ю серед усіх інших проявів людського буття. Саме в такій сім'ї особливо очевидно виявляється феномен «самотності удвох» і саме вона відповідає стратегії екзистенціального гермафродитизму, яка була окреслена вище. Людина, що була вихована у відчуженій сім'ї, вже в дитинстві переживає ідею абсурдності власного існування,

а тому в якості компенсації прагне увійти в соціальні групи й об'єднання, засновані на фанатичному служінні тій чи іншій ідеї.

У партнерській сім'ї атмосфера турботи, душевності і любові не суперечить свободі; це приводить до партнерських відносин і сприяє розвитку особистісного начала, що актуалізує членів такої сім'ї на знаходження єдності свободи і любові. Саме партнерська сім'я має ту міру цілісності, яка дозволяє назвати її *андрогінною сім'єю*, і саме така сім'я стає і *передумовою*, і *першоелементом* дійсного соціального партнерства у суспільстві.

Ми робимо наголос на партнерській сім'ї як андрогінній сім'ї саме тому, що останнім часом в західному світі розвивається такий різновид партнерської сім'ї, як *одностатева сім'я*. Не претендуючи на однозначну оцінку цього феномену, хотілося б зазначити, що подібна сім'я не виконує свого головного призначення – *не продовжує життя*, а тому партнерська сім'я як андрогінна – заснована на відносинах чоловіка та жінки – видається більш плодотворною і для особистості, і для суспільства. В ній комунікативний андрогінізм досягає свого актуального максимуму, впливаючи на комунікативні процеси і цілісність більш широкого соціального організму.

У світлі всього сказаного вище, партнерську сім'ю можна визначити ще й як відносини чоловіка і жінки, в яких з'являється свідома відповідальність одне за одного і спільне майбутнє. Але в будь-якій партнерській сім'ї все ж таки є проблема сумісності і пов'язані з нею колізії. Що ж

заважає і що сприяє сумісності в подружньому житті – за умови, що шлюб виник у результаті щирого взаємного тяжіння, а не з розрахунку? Напевно, повинні бути спільні цінності і цілі, інакше будь-які раціональні зусилля з метою збереження шлюбу принесуть лише мучення. Якщо одна людина в стані свободи переживає тугу, що штовхає її до пізнання і творчості, а інша – нудьгу, що змушує шукати нескінченні розваги, вони ніколи не будуть сумісні, яку б пристрасть не відчували одне до одного.

Якщо чоловік та жінка налаштовані на пізнання і творчість, спільність цінностей зробить їх сумісними. Це і буде співтворча цілісність людей у сім'ї. Ця співтворча цілісність повинна бути і в духовній, і в сексуальній сфері, інакше чоловік і дружина зі спільністю цінностей будуть жити, немов на вулкані, і рано чи пізно відбудеться виверження у вигляді зради. Але у житті часто буває так: є спільність цінностей і цілей, є і сексуальна гармонія, а сумісності людей так і не виникає. Що ж не дає люблячим людям знайти сумісність у шлюбі? Головним комплексом, що заважає любові, є жалість до себе. Саме жалість до себе не дає чоловіку і дружині поставитися до шлюбу як до творчості. У результаті їхнє тяжіння одне до одного неминуче вгасає – навіть якщо їх міцно зв'язали взаємна пристрасть, загальні цінності, цілі і турботи. Можна привести цікаві думки сучасного тибетського філософа Л. Рампи: «Чому людина може раптово сподобатися, а потім раптово огиднути? Коли люди знаходяться на визначеній стадії, коли відчувають, що закохані, їхні

вібрації збільшуються, – і цілком можливо, що двоє людей, чоловік і жінка, що відчувають підвищені вібрації, будуть цілком сумісні. На жаль, їм не завжди вдається зберігати вібрації підвищеними. Дружина стане неохайною, можливо, стане відмовляти чоловіку в тому, що є його незаперечним правом. Потім чоловік почне залицятися до інших жінок, і вони поступово віддаляються одне від одного» [306, с. 283]. Л. Рампа висловлює думку, з якою б погодився будь-який сучасний екзистенціальний психоаналітик: «Чоловіку і дружині варто чекати слушного моменту і потім привітно, чемно і спокійно сказати, що ж саме приносить їм занепокоєння» [306, с. 282]. Важливою є думка Л. Рампи про те, що варто проговорювати не кризи і сварки, а *занепокоєння*; в цьому є, на його думку, подолання можливих руйнівних наслідків криз. Отже, якщо чоловік і дружина не будуть проговорювати своє занепокоєння, вони принесуть зло не тільки собі і своїм дітям, але і всім оточуючим.

Деякі партнерські сім'ї є результатом *дружнього* потягу чоловіка і жінки. Сім'я може бути також плодом розрахунку і договору. Але є партнерські сім'ї, породжені любов'ю та глибинною красою відносин у любові. Що відбувається з еротичною любов'ю після шлюбу? У сім'ї любов чоловіка і жінки структурується і входить у простір буденності. І вже за кілька років люди, що не могли уявити життя одне без одного, починають тяготитися одне одним і думають про «пригоди» поза сім'єю.

Але кожний з нас здатний внести творчість у своє сімейне життя, наповнити новими енергіями ту еротичну любов, яка колись привела до виникнення сім'ї. На відміну від позасімейних, «вільних» відносин чоловіка і жінки, сім'я вимагає не меншої, а більшої творчості в любові. Адже в сім'ї народжуються і розвиваються діти, і від атмосфери в сім'ї – нудної, напруженої чи творчої залежить, якими вони ввійдуть у життя, як вони будуть спілкуватися з друзями, колегами, своїми дітьми.

Міркуючи про красу відносин у сім'ї, в першу чергу хотілося б звернути увагу на відносини між дітьми та батьками. Адже еротична любов чоловіка і жінки в сім'ї з необхідністю доповнюється любов'ю до дітей. Очевидно, що моральним імперативом кожної сім'ї повинна стати гармонійна єдність любові між батьками і любові до дітей. Якщо один з видів любові починає переважувати, тоді сім'я стає «хворою», поселяються *ревнощі всередині сім'ї*, що породжує безліч травм і комплексів і у батьків, і у дітей. Іноді жінка розчаровується в еротичній любові, цілком і повністю зосереджується на любові до дітей, бачить в цьому вищу моральну цінність усього свого життя. Така жінка повинна розуміти, що материнська любов, яка не врівноважена любов'ю до чоловіка, стає небезпечною для дітей. Мати уявляє себе абсолютною альтруїсткою, але насправді в сліпій материнській любові є прихований егоїзм – її надмірність є компенсацією відсутності еротичної любові.

Коли мати відмовилась від еротичної любові, вона зациклюється на дитині і неминуче придушує її особистість. Вона обплутує дитину жалісливою турботою, згортає її ініціативність і самостійність. Коли діти виростають, це може призвести або до симбіозу з матір'ю, що породжує старого холостяка і стару діву, або до повного відчуження від матері. Отже, якщо мати придушує свободу дитини, її моральна краса переходить у моральну потворність, що кінець кінцем впливає не лише на сім'ю, а й на весь суспільний організм.

Тільки що ми усвідомили, що повага до особистості дитини –найважливіший принцип відносин батьків і дітей. Іноді батьки не сприймають це як щось самоочевидне. Можна припустити, що в дитинстві свободу жінки придушувала мати. Коли вона подорослішає, то буде робити те ж саме по відношенню до власної доньки. Цікавий факт: багато людей говорять, що в дитинстві давали собі обіцянку ніколи не пригнічувати свободи власних дітей, а коли самі ставали батьками, ця обіцянка забувалася. Ставлення батьків до них несвідомо переносилося на дітей.

Отже, батькам потрібні особлива мужність і сила духу, щоб не переносити на дітей негативний досвід спілкування з власними батьками. Хтось повинен обірвати ланцюжок зла.

Ще одним принципом відносин батьків повинна бути перемога любові над жалістю в усіх життєвих ситуаціях. Так, типовою для українського суспільства є ситуація, коли

батько і мати жалісливо ставляться до дитини, пригнічуючи її цілеспрямованість і мужність. І коли виникає екзистенціальна травма, дитина може «зламатися» і увійти в депресію.

Краса відносин між дітьми та батьками полягає, в першу чергу, у взаєморозумінні. Особливо це стосується «дивної дитини». Когнітивну метафору «дивна дитина» запропонував Н. Хамітов у книзі «Самотність чоловіча та жіноча» [421, с. 163–165]. Автор вважає, що дивна дитина – це дитина, яка відрізняється від інших своєрідним внутрішнім світом, яка не просто прагне заучити матеріал, який вона отримує від дорослих, а бажає зрозуміти його сенс. Цю дитину можна побачити в усамітненні – вона часто перебуває в замріяному стані. Вона може не мати друзів, здаватися «білою вороною», її внутрішній світ – це поетичний світ яскравих образів та нових ідей. Батькам треба прислухатися та придивлятися до своєї нестандартної дитини, намагатися зрозуміти її душу, бути тактовними та делікатними по відношенню до неї і завжди розуміти, що їх «дивна дитина» – це потенційний творець, який може «свій саморозвиток зробити розвитком людства» [421, с. 163–166]. Саме «тому батькам і вчителям потрібно дуже обачно робити зауваження дітям. У цьому – вищий прояв людяності. Делікатність у зауваженнях – найважливіший принцип відносин батьків і дітей» [434, с. 239] і краси відносин у сім'ї.

Наприклад, в ситуації, коли вчитель не може адекватно оцінити потенціал «дивної дитини», батьки

повинні тактовно й толерантно допомогти їй усвідомити, що думку про себе можна змінити лише тоді, коли ти змінюєшся реально. При цьому не потрібно звинувачувати вчителя; часто-густо справа не у вчителі, а в самій дитині.

Під впливом батьківських зауважень та побажань одні діти знаходять волю перебороти свої травми і негативні стереотипи стосовно себе і змінитися, а інші, на жаль, ламаються і не хочуть змінюватися. Це й зумовлює необхідність делікатного спілкування в критичних ситуаціях.

Дуже часто, коли батьки входять у похилі роки, для дорослих дітей вони самі стають, як діти. І найчастіше діти будуть ставитися до батьків так само, як ті ставитися до них. Отже, батьки повинні задуматися, які етичні принципи використовувати у відносинах з дітьми.

Закономірно припустити, що принципи відносин батьків до дітей такі ж самі, як і дітей до батьків; перш ніж жадати від дітей поваги, любові і делікатності, батькам варто почати з себе. Узагальнити сказане щодо проблеми відносини поколінь у суспільстві можна ще й таким чином: повага до старшого існує лише там, де є повага до молодшого.

5.3.4. Краса відносин Учителя та Учня як різновид соціального партнерства

Краса відносин Учителя та Учня – це один з первинних елементів краси відносин у світі людей, без якого соціальне партнерство є неможливим. Вище ми розглянули відносини дітей та батьків як глибинну основу соціалізації та гуманізації людини, а тепер слід звернутися до взаємодії Учителя і Учня, які формують особистість і чоловіка, і жінки.

Краса відносин Учителя та Учня, з одного боку, означає повагу до Вчителя, а з іншого – здатність вийти за межі його ідей. Такий підхід дозволяє виокремити декілька принципів спілкування Вчителя та Учня. Перший – неплідний, коли Учень повторює ідеї Вчителя, не розвиваючи їх і не доповнюючи своїми креативними знахідками. В цьому сенсі не можна не погодитися з думкою, яка окреслює *можливість потворності* у відносинах Вчителя і Учня: «Якщо ти зупиняєшся на рівні Вчителя, то завдаєш йому болю» [411, с. 165]. Другий принцип постає протилежністю першого, проте також є неплідним, – коли Учень повністю відкидає підхід Вчителя, забуваючи про його ідеї та особистість. Третій підхід піднімається над обмеженістю двох перших – Учень розвиває ідеї Вчителя, доповнюючи новими ідеями та концептами. В цьому контексті не можна не погодитися з думкою В.П. Андрущенка, який зазначає, що «освіта

сьогодні ставить перед собою нове завдання – сформувати в учня вміння вчитись» [7, с. 8].

Для західної культури еталонними в красі відносин Вчителя та Учня можуть бути відносини Платона та Сократа. Платон приймає ідеї свого Вчителя, робить Сократа головним персонажем своїх діалогів і розвиває його вчення. Відносини Сократа та Платона є яскравим прикладом третього принципу, означеного вище – Платон створює філософські тексти, в яких виражає думки Сократа, доповнюючи своїми. В цьому контексті цілком справедливою є думка: «Якщо спілкування з Вчителем не розширює твої межі, це означає, що ти назвав Вчителем не того» [411, с. 166].

Краса відносин між Вчителем та Учнем у сучасному світі полягає передусім в тому, щоб проявити відкритість Іншому і здатність до діалогічності. Про таку якість вдало говорить В. Малахов: «Діалогізм можна визначити як здатність суб`єкта сприймати і враховувати правомірність, внутрішню обґрунтованість не лише власної думки, а й інших способів міркування і висловлювань, що їх утілюють» [231, с. 73]. Діалогізм передбачає не тільки духовні, але й душевні якості – гнучкість, м`якість, емпатійність. Саме ці якості дозволяють подолати гординю та егоцентризм і почути Іншого. Але щоб проявити їх, необхідно бути толерантним до Іншого: Вчителю до Учня, Учню до Вчителя. Відкритість і діалогічність – це фундаментальні риси толерантності, які породжують

справжню красу і цілісність відносин між особистостями Вчителя та Учня.

Але такі чесноти проявляються тоді, коли Вчитель та Учень – це люди, які мають спільні екзистенціальні переживання, цінності та світоглядні принципи. В контексті нашого дослідження достатньо цікавою є класифікація людей за їх екзистенціально-світоглядними установками, що запропонована Н. Хамітовим, який розділяє людей на два глибинних екзистенціальних та соціально-психологічних типи: «люди нудьги» та «люди туги» [426].

«Люди нудьги» – це люди, які в стані свободи прагнуть до розваг та насолоди; «люди туги» в стані свободи прагнуть до самопізнання та творчості. Евристично плідною буде застосування цієї класифікації щодо відносин Вчителя та Учня.

Якщо Вчитель є людиною туги, а його Учень – людиною нудьги, вони до кінця не зрозуміють одне одного і стратегія їх відносин буде неплідною – Учень буде повторювати та компілювати ідеї свого Вчителя, не роблячи креативного продовження. Не розвиватиметься ані Вчитель, ані Учень. Цей союз нагадуватиме «лебедя, рака та щуку», що тягнуть в різні боки: Вчитель – до творчості та пізнання, а Учень – до інтерпретацій та переказу чужого. Вчитель та Учень житимуть в різних світоглядних та буттєвих вимірах з різними цінностями та переконаннями. В такому союзі відсутня краса відносин – без співтворчості та креативного наповнення будь-які відносини деградують. Екзистенціальна чужість та глухість одне до одного

зазвичай і призводить до розриву відносин. Але такий сценарій не фатальний – еволюціонування людини нудьги в людину туги, а людини туги в людину любові оздоровлює будь-які відносини. Екзистенціальна зміна Учня і розвиток Вчителя можуть трансформувати якість їх спілкування і привести до справжньої краси відносин.

Якщо Вчитель належить до типу людини нудьги, а його Учень – людина туги, розгортається ще один неплідний сценарій відносин, – Вчитель гальмує творчу спрямованість свого Учня і націлює його лише на інтерпретацію, переказ і цитування текстів і думок інших. Такі відносини будуються за моделлю суб'єкт-об'єкт, де Вчитель виступає суб'єктом, а Учень об'єктом педагогічного впливу. В цьому випадку Вчитель не здатний побачити в Учні свого Вчителя, лише Учня. Відносини Вчителя нудьги та Учня туги можуть мати продовження, якщо Вчителю вдасться змінити свій світогляд і подолати свої екзистенціальні межі; а Учень повинен в цьому йому допомогти.

Якщо обидва – і Вчитель, і Учень – люди нудьги – їх відносини будуть взагалі неплідними та нетривалими. Це відносини, підпорядковані волям до самозбереження та продовження роду, – креативність в них присутня як імітація, справжній творчий пошук не потрібний. Це відносини невільні, продиктовані зовнішніми обставинами, тому вони дуже швидко перестають існувати, бо відсутні співтворчість та діалог. Зробити ці відносини плідними

може лише особистісна трансформація як Вчителя, так і Учня.

Але може бути і конструктивний варіант відносин Вчителя та Учня в тому випадку, коли як перший, так і другий належать до типу людей туги. Зазвичай це творчі люди, здатні до створення нових ідей і концептуальних рішень. Вчитель здатний перетворитися в Учня і навчатися у свого Учня, а Учень може на певний час ставати Вчителем і передавати свої знання та досвід своєму Вчителю. В тому випадку, коли обидві сторони прагнуть постійно виходити за свої межі, розвиватися та творити, можлива не лише конструктивна співтворчість Вчителя і Учня, а й краса їх відносин.

Однак історія світової культури знає й інші приклади відносин Учителя та Учня. Показовими тут є відносини класиків психоаналізу З. Фрейда та К. Юнга. З. Фрейд не вибачив К. Юнгу його емансипації, відступництва від школи класичного психоаналізу. К. Юнг не зміг примиритися з негативним ставленням З. Фрейда до його творчих надбань. Відбулось взаємне відторгнення: Вчитель не прийняв своєрідного зрадництва учня, а Учень не зміг прийняти небажання Вчителя відпустити його у власний креативний пошук.

В результаті – розрив і відсутність будь-яких відносин. Це відбулося в результаті *зіткнення владних амбіцій* творчих особистостей, які породжували гнів та тугу й у Вчителя, і в Учня. Недолік душевності та гнучкості привів і З. Фрейда, і К. Юнга до розриву. Вони не проявили

потрібної гнучкості та мудрості в стосунках, тому їх розрив можна назвати сумним прикладом потворності відносин Вчителя та Учня.

Звернемося тепер до гендерного контексту краси відносин в освітньому процесі, без урахування якого годі й чекати набуття дійсного соціального партнерства в сучасному суспільстві. Очевидно, що будь-який освітній процес потребує краси відносин викладача з колегами та студентством. Останнім часом все важливішим стає гендерний контекст цієї проблеми, що зумовлено присутністю в сучасному освітньому процесі чоловіків і жінок, як на рівні викладачів, так і на рівні студентів або учнів. Отже, гендерний аспект проблеми краси відносин у царині освіти стає надзвичайно актуальним в зв'язку з виходом у простір культури та цивілізації жінки, яка прагне рівних та вільних стосунків зі світом чоловіків. Це викликає фундаментальні смисложиттєві питання студентів, на які викладач повинен обґрунтовано відповідати. Чому так багато соціально успішних чоловіків та жінок є внутрішньо самотніми? Чи повинна сім'я та народження дітей бути головною цінністю в життєвому світі жінки? Як бути чоловіку в ситуації, якщо його дружина реалізується в більшій мірі і відповідно більше заробляє? Як бути жінці, якщо чоловік заважає її професійній реалізації, вимагаючи бути домогосподаркою, «матір'ю його дітей»? Такі запитання може почути не лише викладач філософських дисциплін, але й будь-яких інших. Кожен з викладачів повинен бути світоглядно підготовленим до них.

У контексті сьогодення надзвичайно актуальним є звернення до гендерних стратегій освіти, які передусім реалізуються через особистість викладача. Архетиповою стала маскулінна чи патріархальна стратегія особистості викладача, який застосовує субординацію в навчальному процесі. *Маскулінно-субординативна* стратегія викладача має свої позитивні та негативні риси. Дійсно, субординація в освіті є необхідною умовою ефективного навчання, але, по-перше, недостатньою, а по-друге, виходячи за певну межу, така стратегія побудови відносин призводить до панування авторитарності та відношення до Іншого як до об'єкту.

З іншого боку, останнім часом все більше поширюється координативна освітня стратегія, яку в контексті нашого дослідження можна було б назвати *фемінно-координативною*. Дана стратегія особистості викладача теж має свої позитивні (гнучкість, терпимість) та негативні (відсутність стратегічності, твердості) риси і є теж необхідною, але недостатньою умовою ефективного навчання.

Чи може бути знайдена синтеза маскулінно-субординативної та фемінно-координативної стратегій освіти, яка поєднала б всі їх позитивні риси? Так, її можна назвати *андрогінною (андрогінно-цілісною)* або *гуманістичною*. Дана стратегія передбачає вихід за межі монологічності навчального процесу у співтворчий діалог зі студентами, аспірантами, учнями.

Проте, як ми побачили вище, така стратегія освіти може бути плідною та конструктивною, коли синтеза маскулінно-субординативного та фемінно-координативного відбувається не лише в навчальному процесі, а й у *життєвому світі особистості*.

Отже, ми говоримо про андрогінну особистість в освітньому процесі, яка передусім є цілісною особистістю, в якій гармонійно поєднані духовне та душевне начала – глибинна чоловічість та жіночність. Цілісність андрогінної особистості зумовлює її творчий характер. Андрогінна особистість – це *творча особистість*. Але це особистість, яка спрямована не на будь-яку творчість, а на *андрогінну творчість* – творення цілісності в людському бутті як краси відносин та вчинків [432, с. 47], творення єдності духовного та душевного начал. Справжня любов та повага до себе дозволяє викладачеві так само ставитися і до своїх учнів, і до колег.

5.3.5. Соціальне партнерство в його граничних і метаграничних вимірах: феномен соборності

В чому полягають трансцендентні, ідеальні виміри соціального партнерства? Іншими словами, що є ідеалом соціального партнерства? Відповідаючи на ці питання з заявлених вище методологічних позицій соціальної метаантропології, ми можемо говорити про *граничні і метаграничні виміри* соціального партнерства. Напевно,

дані виміри окреслює поняття «соборність» як глибинна духовна й душевна єдність суспільства, яка є його вищою красою.

Соборність може трактуватися з різних світоглядно-методологічних позицій, що принципово змінює її образ у суспільстві та форми практичного втілення. Так, наприклад, соціоцентрична (марксистська) трактовка соборності, по суті, зводить її до солідарності; в межах цього підходу єдність як солідарність робить людину лише «гвинтиком» суспільства, яке від цього обертається на *механізм*. Волюнтаристський підхід (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше) взагалі унеможливлює соборність, постулюючи непоборність відчуження в людському бутті і пропонуючи людині граничний індивідуалізм, який в атеїстичному екзистенціалізмі доводиться до абсурду. Персоналістичний підхід, який розвивається у метаантропології, трактує соборність не просто як гармонію *суспільства*, а як гармонію *особистості та суспільства* і особистості *у суспільстві*. В цьому контексті доречні слова Мейстера Екхарта: «Якщо ти любиш себе, ти любиш усякого іншого також, як себе. Поки ти любиш іншого менше, ніж себе, тобі не вдасться любити себе як треба; але якщо ти любиш всіх однаково, і себе також, то ти любитимеш їх як єдиного, і цей єдиний є і Бог, і людина. Отже, великий та праведний той, хто люблячи себе, любить також й усіх інших» [395, с. 143].

Даний підхід розвивається у філософії М. Бердяєва, в сучасному філософському і *релігійно*-філософському дискурсі ми зустрічаємо його у О. Меня. Не можна не

погодитися з Л. Василенко, що «соборність. отець Олександр розумів персоналістично – коли дух любові об'єднується з особистісною зрілістю, коли складається взаємна приналежність в служінні одне одному та ближньому. Коли Церкви, вважаючи себе перш за все соціальними організаціями, захищають кожна свій традиціоналізм, вони пригашують життя Духу та полишають у себе здібності здобути духовну єдність, але до неї здатні особистості внутрішньо вільні й ті, що вибрали життя за Євангелієм. Стверджуючи абсолютну цінність кожної людської особистості, Бог через Христа відкриває нам ось що: «справжнє життя особистості – у відкритості іншим особистостям, у служінні іншим особистостям» [70, с. 112].

Основу персоналістичного розуміння соборності у вітчизняній філософії соборності ми зустрічаємо у філософських побудовах Г. Сковороди з його ідеєю «сродної праці» та, особливо, у Вол. Соловйова з його метафорою та концептом «Боголюдство». На вченні про Боголюдство хотілося б зупинитися більш докладно.

Бог у філософії Вол. Соловйова не є авторитарним началом, що чекає лише поклоніння і підпорядкування, це Абсолютна Особистість, яка припускає вільний розвиток людини і людства, розвиток, що наближує людське начало до божественного. Так народжується ідея Боголюдства. Але що таке Боголюдство? Чим відрізняється воно від людства? Для Соловйова – це людство, що зуміло здійснити релігійний синтез Сходу і Заходу і насамперед – синтез

православного і католицького християнства, християнства грецького і римського. Такий синтез стає для Соловйова глибоким переконанням і справою всього його життя. Вол. Соловйов вважає за необхідне докорінне духовне перетворення державності Сходу і Заходу. «Мирська політика повинна бути підпорядкована церковній, – пише він, – але ніяк не через уподібнення Церкви державі, а навпаки – через поступове уподібнення держави Церкві. Мирська дійсність повинна змінюватися за образом церкви, а не образ церкви повинен зводитися до рівня мирської дійсності… Церква повинна залучати, притягувати до себе всі мирські сили, а не втягуватися, залучатися в їхню сліпу й аморальну боротьбу» [338, с. 149].

Звичайно, Вол. Соловйов говорить про Ідеальну Церкву, зважаючи на те, що історична церква сама потребує морального підводження і розвитку. Адже поки що Церква – як на Заході, так і на Сході – домагається покірності від людини за допомогою зовнішніх засобів – насамперед страху фізичного страждання. Але «домагаючись покірності зовнішніми засобами, церковна влада хоче відібрати в людини силу морального самовизначення» [338, с. 151]. Саме «звертаючись не до моральних сил людини, а до її фізичної слабкості, Церква тим самим втрачала свою моральну перевагу над особистістю і, водночас, справедливо налаштовувала її проти себе» [338, с. 151].

Отже, Боголюдство означає для Вол. Соловйова фундаментальне перетворення і релігійно-церковного, і соціально-державного життя людини. Але таке

перетворення можливе лише на шляху свободи морального розвитку особистості, без чого всі проекти зміни суспільства є недосяжними утопіями. Лише на цій основі розвивається справжня соборність. Вона не є абсолютною безконфліктністю, але вона є ідеєю і практикою спрямованості до абсолютної краси розв'язання конфліктів, колізій та криз. Соборність потребує постійного аналізу і самоаналізу, які повинні протистояти спотворенню відносин, деформації «ланцюжка» красивих вчинків, який і є красою відносин. Це стосується як сім'ї, так і більш широкого соціального контексту.

Однак, незважаючи на постійний аналіз ситуації і відкритість до Іншого, у «ланцюжку» красивих вчинків, що творять особистості в спілкуванні, рано чи пізно з'являється потворний вчинок, який руйнує красу відносин. Це може породжувати кризу у відносинах. Саме тому надзвичайно важливим є усвідомлення проблеми кризи у відносинах і її впливу на красу відносин. Чи можна завдяки регулярному усвідомленню й аналізу себе і відносин з іншими позбутися розвитку криз? Чи усуває звільнення від психологічних шлаків некрасиві вчинки у відносинах? Про це потрібно поміркувати особливо.

Спробуємо насамперед розділити поняття некрасивого вчинку і кризи у відносинах. Криза – це глибинна проблема у відносинах – те, що може викликати до життя некрасиві вчинки і некрасиві відносини. Криза – це глибинна проблема у відносинах, що *досягла особливої гостроти*. Вона може як породжувати некрасиві відносини,

так і актуалізувати їх в навколишньому світі. Криза продукує некрасиві вчинки і відносини, коли в душах є психологічний шлак, про який говорилося вище.

Знову виникає питання: наскільки неминучі кризи у соборних відносинах? На жаль, вони абсолютно неминучі. Криза – це показник гостроти і глибини протиріч, а у світі завжди існували і будуть існувати протиріччя. Інша справа, що ці протиріччя можуть бути розв'язані красиво і некрасиво. Красиве розв'язання протиріччя можливе лише як синтез, єднання протилежностей; можна припустити, що таке розв'язання є одним з визначень добра. Дуже важливо з'ясувати відносини вдома, проговорити конфліктну ситуацію, «видавити весь хворобливий гній» у відносинах і на людях поводитися красиво. Кризи у відносинах неминучі, тому краса відносин – це і краса подолання криз. А це означає те, що люди, які знаходяться у соборній цілісності, повинні гідно виходити з кризової ситуації, йти на компроміси в ім'я збереження відносин. Це особлива краса відносин, яка дозволяє перебороти будь-які кризи і перетворити їх у трампліни для появи нової гармонії, дійсно, криза як феномен граничного буття людини піднімає над буденністю, а тому дозволяє підняти на новий рівень і красу відносин.

Сказане приводить нас до необхідності вирішення фундаментальної моральної та соціальної проблеми: чи може краса відносин як добро розвиватися на власній основі, чи для цього постійно необхідна кризовість, а відтак – зло, дисгармонія, хаос в екзистенціальному та

соціальному бутті людини? У контексті наших міркувань можна зробити висновок: для розвитку соборності-добра як граничної й метаграничної краси відносин, необхідна криза, але *не зло*. Зло – це самодостатня криза, криза заради кризи, яка у відносинах людей виявляється у вигляді садо-мазохістичного симбіозу. На такий симбіоз можна надягти маску краси, але коли вона буде зірвана, зло виявиться ще більш жахливим.

У справжніх соборних відносинах дуже важливо не грати перед самим собою в красу відносин, коли в глибині душі людина відчуває їхню потворність. Разом з тим, не варто рубати з плеча й звинувачувати Іншого і самого себе, потрібно почати з усвідомлення причин. Ці причини – у екзистенціальних та соціально-психологічних травмах, які людина не зуміла перебороти, а також усвідомити їхній смисл у своїй долі.

Деструктивна, потворна поведінка людини значною мірою пов’язана з тим, що ми естетизуємо моральне зло, тому виникає запитання: чому люди надягають на зло маску краси? Можливо, це результат мазохістичного ставлення до зла? Звідки воно береться?

Звісно, у кожному індивідуальному випадку потрібно шукати індивідуальні причини. Але можна сформулювати і загальну причину, що визначає настрій цілих епох: мазохістичне відношення до зла народжується в результаті кризи релігійної свідомості. Втрата віри в Бога призводить до віри в неминучість зла у світі. Зло сприймається як чудовисько, яке можна приручити,

приносячи йому жертви. З цим пов'язана естетизація зла, що почалася в XVШ столітті і дійшла до нашого часу. Таке мазохістичне відношення до зла неминуче переходить у садизм до оточуючих. Згадаємо маркіза де Сада.

Естетизація зла може означати не тільки мазохістичну капітуляцію перед ним, але і спробу його перетворення. Такі образи Мефістофеля і «Фауста» Ґете, Мельмота-скитальця з однойменного роману Р.Ч. Метьюрина, Лючіо зі «Скорботи Сатани» Б. Стокера, Воланда з «Майстра і Маргарити» М. Булгакова. Однак усі ці образи і персонажі спокушали інших зрадити красі відносин із собою, з іншою людиною й Абсолютом. Це може бути усвідомлене як протест проти *буденної краси відносин*, але може бути зрозуміле і як прагнення знищити *красу відносин взагалі*. На жаль, у всіх цих персонажів криється невіра в здатність людини до моральної краси. Тут важливим є протест цих естетично привабливих персонажів проти буденної краси відносин. Надягаючи на зло маски краси, автори намагаються врятувати зло від нього самого, а красу – від буденності. Можливо, маска краси на обличчі зла – це надія на те, що можна піднятися з будь-якої безодні – і з інфернальних безодень граничного буття, і з безодні буденності. Естетично відточені образи Мефістофеля і Воланда трагічно розбурхують людей, які перебувають у злі і буденності, змушують їх змінюватися. Головне, щоб при цьому люди не зрадили добру, завжди варто відчувати ту тонку межу, за якою естетично привабливе зло перетворюється на щось самовдоволене і

самодостатнє, а не є засобом, що підштовхує добро вийти на новий рівень буття.

Тільки що було зроблено висновок, що для розвитку соборності як краси відносин необхідна криза, але не зло. Суперечливість такої позиції пов'язана із суперечливістю людського світу: добро і зло часом так вигадливо переплітаються в ньому. Хоча є засіб вирішити протиріччя: якщо зло спонукає добро стати глибшим, воно перестає бути злом. Це прекрасно виразив Р.П. Уоррен: «Ти повинен робити добро зі зла, тому що його більше ні з чого робити». З іншого боку, можна стверджувати, що дійсна соборність у світі людей означає творення добра з нього самого, однак воно не повинно замкнутися в собі і заплющити очі на зло; добро зобов'язане перетворювати зло, інакше воно перестане бути добром. Саме це робить соборність соціальним партнерством в його граничних і метаграничних вимірах.

Можливо, саме на цьому шляху добро стає Красою. І, можливо, саме цю Красу мав на увазі Ф.М. Достоєвський, коли говорив, що вона врятує світ.

ВИСНОВКИ ДО П'ЯТОГО РОЗДІЛУ

– Краса відносин у відкритому, демократичному суспільстві виражається через феномен соціального партнерства. У відкритому суспільстві соціальне партнерство постає і теоретичним, і дійсно практичним корелятом краси відносин, справжньою життєвою практикою культури, яка поширюється на все суспільство.

– В самому широкому сенсі соціальне партнерство можна визначити як взаємодію людей, в якій відбувається реалізація цілей і завдань кожного з партнерів у творчій співпраці, що розвиває і особистість, і суспільство. В сучасному українському суспільстві потреба у цьому партнерстві стає все більш актуальною, адже без організації системи соціального партнерства посттоталітарні тенденції в економіці, політиці, культурі навряд чи можуть бути подолані.

– Розвиток соціального партнерства здатний створити реальне громадянське суспільство. З іншого боку, соціальне партнерство впливає і на інститут держави, демократизуючи та гуманізуючи його.

– Соціальне партнерство може бути дійсним і формальним. Дійсне соціальне партнерство передбачає красу відносин між особистостями та соціальними групами, формальне означає владну маніпуляцію, яка, у формі популізму, наче маска, прикриває індивідуальний та

груповий егоїзм, де політична й економічна «еліта» діє заради своїх прагматичних інтересів, відірваних від інтересів народу, суспільства, культури. Отже, *краса відносин є глибинним критерієм дійсності соціального партнерства в тій чи іншій культурі*.

– Соціальне партнерство в Україні постає не лише цивілізованим методом демократичного вирішення і недопущення соціальних конфліктів, важливою умовою формування соціально відповідальної економіки та політики, а й умовою збереження культурної ідентичності.

– Соціальне партнерство у широкому сенсі є процесом координаційної взаємодії не лише між групами, а й між особистостями. Саме наявність соціального партнерства у взаєминах між особистостями – передусім у мікросоціальних групах – і створює дійсність соціального партнерства, яке реалізується за законами краси. Адже дійсне соціальне партнерство означає відносини людей, в яких кожен актуалізує здібності та задатки, розвиваючи особистість та творчий потенціал. Саме таке соціальне партнерство між суспільно активними особистостями сприяє розвитку культури відкритого суспільства – особистість, яка має свою справу, розвиває та вдосконалює її, відкрита до співпраці з Іншим, який теж має максимальну соціальну реалізацію і налаштований на розвиток суспільства через розвиток власної справи.

– Дійсне соціальне партнерство стає синонімом соціального партнерства в широкому сенсі слова; в ньому координативна взаємодія особистостей сприяє

неформальній координативній взаємодії соціальних груп, що змінює на краще атмосферу у будь-якій країні. Дійсне соціальне партнерство, по суті, означає *культуру соціального партнерства*, коли останнє звільняється від всього формального, імітаційного й потворного.

– Принцип координації, який зумовлює «горизонтальні», партнерські відносини не повинен повністю відкидати принцип субординації як систему «вертикальних» зв'язків. Дуже важливим є усвідомлення діалектичної взаємодії принципів субординації та координації в справжньому соціальному партнерстві, в якому відбувається розгортання краси відносин.

– Негативним та неплідним є зацикленість лише на координативних, чи лише на субординативних відносинах у соціальному партнерстві. Так, акцент на субординативному спілкуванні в соціальному партнерстві зазвичай призводить людей до інфантилізму, втрати ініціативності та справжньої відповідальності.

– Соціальне партнерство при домінанті субординативного спілкування руйнується. Замість партнерської краси відносин мотиваційною силою стає бажання догодити «вищому». Проте координативне спілкування без елементів субординації в соціальному партнерстві може призвести до анархічних тенденцій в соціальній групі та у суспільстві й культурі в цілому.

– Культура соціального партнерства в сучасному світі означає гармонію принципів субординації та координації при домінуванні координації. При

координативному управлінні мотивація стає внутрішньою, з'являється ініціативність та справжній інтерес до діяльності, а дозована субординація дає можливість позбутися анархії.

- Культура соціального партнерства в сучасному суспільстві неможлива без вирішення проблеми гендерної рівності і гендерного партнерства. Дана проблема актуалізується сьогодні в зв'язку з виходом у простір культури та цивілізації жінки, яка прагне рівних та вільних відносин зі світом чоловіків. Нові відносини статей не повинні означати реваншизму жінок по відношенню до «сильної половини». Адже реваншизм – це інфантильна, невротична взаємодія чоловіка та жінки, яка веде до оновлених конфліктів і нової деструкції. Плідні відносини статей – це партнерські відносини, позбавлені будь-якого реваншистського забарвлення.
- Гендерне партнерство – це така стратегія життя чоловіка і жінки, коли відносини з протилежною статтю будуються на розумінні, толерантності і співробітництві. Гендерне партнерство звільняє особистість від нескінченної боротьби за владу, реваншизму і помсти стосовно протилежної статі, відкриваючи плідній взаємодії. Краса відносин людини зі світом та іншою людиною неможлива без такого партнерства.
- У соціальному вимірі сім'я – це первинна форма соціального партнерства, що означає відносини чоловіка і жінки, в яких з'являється свідома відповідальність одне за

одного і спільне майбутнє. В сучасному світі існують три моделі сім'ї: 1) авторитарна, 2) відчужена, 3) партнерська.

– В авторитарній сім'ї відбувається придушення особистісного начала членів сім'ї тим з них, хто домінує фізично, психологічно чи фінансово; на цій основі формується становлення домінантних відносин, що несвідомо переносяться на більш широкий соціальний контекст.

– Відчужена сім'я означає автономізацію і взаємне відсторонення членів сім'ї, що призводить до вгасання особливої атмосфери небайдужості і душевного тепла, які вирізняють сім'ю серед усіх інших проявів людського буття. Людина, що була вихована у відчуженій сім'ї, вже в дитинстві переживає ідею абсурдності власного існування, а тому в якості компенсації прагне ввійти в соціальні групи й об'єднання, засновані на фанатичному служінні тій чи іншій ідеї.

– У партнерській сім'ї атмосфера турботи, душевності і любові не суперечить свободі; це приводить до партнерських відносин і сприяє розвитку особистісного начала, що актуалізує членів такої сім'ї на знаходження єдності свободи і любові. Саме партнерська сім'я має ту міру цілісності, яка дозволяє назвати її андрогінною сім'єю і саме така сім'я стає і передумовою, і першоелементом дійсного соціального партнерства у суспільстві.

– У відкритому суспільстві любов, яка породжує красу відносин у сім'ї, є первинною по відношенню до любові-агапе, яка продукує красу відносин у суспільстві. В

результаті маємо парадоксальне припущення, що справжнє соціальне партнерство (і відносини Учителя і Учня, і дружба, і службові відносини) в своїх конструктивних формах, які передбачають красу відносин, можливе лише завдяки досвіду цілісної любові, яка створює повноцінну особистість, а отже, цілісну сім'ю.

- Краса відносин Учителя та Учня – це один з первинних елементів краси відносин у світі людей, без якого соціальне партнерство є неможливим. Краса відносин Учителя та Учня, з одного боку, означає повагу до Вчителя, а з іншого – здатність вийти за межі його ідей. Такий підхід дозволяє виокремити декілька принципів спілкування Вчителя та Учня. Перший – неплідний, коли Учень повторює ідеї Вчителя, не розвиваючи їх і не доповнюючи своїми креативними знахідками. Другий принцип постає протилежністю першого, проте також є неплідним, – коли Учень повністю відкидає підхід Вчителя, забуваючи про його ідеї та особистість. Третій підхід піднімається над обмеженістю двох перших – Учень розвиває побудови Вчителя, доповнюючи новими ідеями та концептами.
- Для західної культури архетипом краси відносин Вчителя та Учня є відносини Платона та Сократа. Платон приймає ідеї свого вчителя, робить його головним персонажем своїх діалогів і розвиває його вчення. Відносини Сократа та Платона є яскравим прикладом третього принципу, означеного вище – Платон створює філософські тексти, в яких виражає думки Сократа, доповнюючи своїми.

– Краса відносин Вчителя та Учня в сучасному світі полягає передусім у відкритості Іншому і здатності до діалогічності. Діалогічність передбачає не тільки духовні, але й душевні якості – гнучкість, м`якість, емпатійність. Саме ці якості дозволяють подолати гординю та егоцентризм і почути Іншого. Але щоб проявити їх, необхідно бути толерантним до Іншого: Вчителю до Учня, Учню до Вчителя. Відкритість і діалогічність – це фундаментальні риси толерантності, які породжують справжню красу і цілісність відносин між особистостями Вчителя та Учня.

– Найвищим проявом соціального партнерства є соборність як глибинна духовна й душевна єдність та цілісність суспільства, яка є його вищою красою. Соборність може трактуватися з різних світоглядно-методологічних позицій, що принципово змінює її образ у суспільстві та форми практичного втілення. Так, наприклад, соціоцентрична (марксистська) трактовка соборності, по суті, зводить її до солідарності; в межах цього підходу єдність як солідарність робить людину лише «гвинтиком» суспільства, яке від цього обертається на механізм. Волюнтаристський підхід (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше) взагалі унеможливлює соборність, постулюючи непоборність відчуження в людському бутті і пропонуючи людині граничний індивідуалізм, який в атеїстичному екзистенціалізмі доводиться до абсурду. Персоналістичний підхід, який розвивається в метаантропології, трактує соборність не просто як гармонію суспільства, а як

гармонію особистості та суспільства і особистості у суспільстві. В результаті соборність наповнюється органічною красою відносин і стає феноменом культури.

– Соборність не є абсолютною безконфліктністю, але вона є ідеєю і практикою спрямованості до абсолютної краси розв'язання конфліктів, колізій та криз. Соборність потребує постійного аналізу і самоаналізу, які повинні протистояти спотворенню відносин, деформації «ланцюжка» красивих вчинків, який і є красою відносин; це стосується як сім'ї, так і більш широкого соціального й культурного контексту.

ПІСЛЯМОВА

Здійснене дослідження дозволяє говорити про те, що на відміну від прекрасного, краса виражає вічнісні, інваріантні форми гармонійного буття людини, культури та суспільства, а отже – його вічні цінності. Важливо усвідомити, що прекрасне – найвища естетична цінність, яка відображає уявлення людини про досконалість або про те, що сприяє вдосконаленню життя. Краса ж є цінністю не лише естетичною, а й моральною та соціальною – *цінністю культури.* Якщо концептуальна пара «краса – потворність» виражає конструктивне та деструктивне в екзистенціальному та соціальному вимірах людського буття, то пара «прекрасне – потворне» відображає конструктивне та деструктивне, гармонійне та дисгармонійне у прагматичному та естетичному вимірах.

Справжня краса в бутті людини в культурі завжди є поєднанням індивідуального і комунікативного. В бутті людини не існує лише суспільно-комунікативних або лише індивідуальних проявів краси, вони завжди обумовлені одне одним. Суспільно-комунікативні прояви породжують індивідуальні, а індивідуальні актуалізують суспільно-комунікативні. Слід говорити про складну діалектику особистісного та комунікативного проявів краси в бутті людини. Якщо краса замикається лише на індивідуальному рівні, вона відчужується від соціального, втрачає свій відкритий і одночасно глибинний, внутрішній характер. З

іншого боку, коли краса стає лише суспільним феноменом, коли її зумовлюють тоталітарні стереотипи і стандартні образи, вона мертвіє і відчужується і від суспільства, і від людини.

Краса як фундаментальна цінність особистісного і суспільного буття людини вбирає в себе і етичний, і естетичний, і антропологічний, і соціальний ціннісні виміри. Абсолютність цінності краси зумовлюється тим, що окреслені вище аксіологічні виміри поєднуються в ній гармонійно, а не еклектично. Краса, що сприймається особистістю та суспільством як абсолютна цінність, актуалізує єдність відношення до себе і до світу. Така єдність передбачає конструктивне ставлення до оточуючих, що включає в себе моральне та альтруїстичне світовідношення, яке не заперечує переживання цінності власної особистості.

Краса в особистісному та соціальному бутті людини в культурі потребує її зіставлення з категоріями цілісності, цільності та цілеспрямованості, які визначають зовсім різні стани особистості і суспільства, а відповідно – різні прояви краси. Краса цільності – це гармонія душевності та вітальності, яка реалізується передусім у буденному вимірі людського буття. Це краса на рівні антропо-біологічних та соціальних характеристик людини, які дозволяють краще адаптуватися до складних умов життя. Краса цілеспрямованості – це краса динамізму та пасіонарності. Якщо розглядати цю красу у граничному бутті людини, де домінує цілеспрямованість, то це, з одного боку, буде краса

владної людини, суттєвими рисами якої є мужність і навіть зневага до небезпеки, влада над собою та обставинами життя, а з іншого, – це краса пристрасної активності творчої і пізнаючої людини. Краса ж цілісності – це єдність краси цільності та цілеспрямованості. В метаграничному бутті статична цільність поєднується з динамічною цілеспрямованістю, в результаті чого складається особлива статично-динамічна краса цілісності, що об'єднує ці крайнощі в гармонійну єдність і постійно продовжує свій розвиток. Фундаментальною онтологічною ознакою краси людини у просторі цілісності, ознакою краси-як-цілісності є *постійний розвиток цілісності*. Розвиток цілісності – це саме поєднання цільності та цілеспрямованості, в результаті якого вони синтезуються у щось принципово нове; переживання такого розвитку і є краса в найвищому й найглибшому розумінні слова.

Фундаментальним висновком дослідження є те, що красу в особистісному й соціальному бутті людини в культурі можна розуміти як екзистенціально-комунікативний феномен. Отже, мова йде про цілісну екзистенціально-комунікативну красу – красу вчинків, стосунків та світогляду, що їх визначає.

Цей висновок зумовлює необхідність звернення передусім до екзистенціального і персоналістичного підходів та їх розвитку в метаантропологічній методології. На такій основі авторка розвиває власний методологічний підхід у філософії, який називає *соціальною метаантропологією* – теорією буденного, граничного та

метаграничного буття суспільства та людини в суспільстві. Сутність цього підходу полягає у використанні тріадичної методології для розуміння людського буття, яка пропонується в проекті метаантропології (буденне, граничне, метаграничне буття людини), але застосуванні його не до людини як неповторної екзистенції та особистості, а до соціуму, а також до людини в контексті соціуму.

Підхід соціальної метаантропології доповненюється ще однією авторською методологічною стратегією – *культурною метаантропологією.* На відміну від культурної антропології, предметом якої є історичні й структурно-просторові модифікації культури, предмет культурної метаантропології – трансформації культури в екзистенціальних вимірах буття людини – буденному, граничному й метаграничному. У своєму поєднанні методологічні підходи соціальної метаантропології та культурної метаантропології дозволять принципово по-новому підійти до осмислення краси в особистісному та соціальному вимірах культури;

Використовуючи підходи культурної та соціальної метаантропології, які основані на загальному проекті метаантропології, розробленому в роботах Н. Хамітова, маємо важливий висновок: у буденному та граничному бутті людини краса в її особистісних та соціальних вимірах є відносною і лише в метаграничному бутті набуває цілісності і повноти. Разом із тим, адекватний образ і концепт краси в особистісному та соціальному бутті

людини в культурі можливий лише в діалектичному поєднанні її різноманітних екзистенціально-комунікативних вимірів – від буденного до метаграничного.

В методологічних координатах соціальної та культурної метаантропології можна виділити три можливі підходи до вирішення проблеми утвердження краси людини в особистісному й суспільному бутті в культурі, два з яких виражають крайні позиції, а третій синтезує їх. Перші два можна назвати прогресистським і антипрогресистським, а третій – синтетичним або персоналістичним.

Прогресистський підхід, типовим представником якого є К. Маркс та його ортодоксальні послідовники, передбачає об'єктивну необхідність утвердження краси в бутті людини, переважно у соціальному вимірі, – за умови врахування законів суспільного розвитку. Краса в бутті особистості і соціуму як краса вчинків та стосунків переноситься у гармонійне майбутнє, вона з необхідністю повинна відбутися, але лише в майбутньому. Згідно з антипрогресистським підходом, яскравим вираженням якого є психоаналіз З. Фрейда, краса в соціальному бутті людини в принципі є утопічною, адже людина в своїх онтологічних глибинах є деструктивною, егоїстичною й морально потворною.

Персоналістичний підхід долає крайнощі цих уявлень; згідно з ним краса в соціальному бутті людини можлива у будь-яку епоху, адже є результатом особистісного зусилля, яке породжує і вчинки, і стосунки; кількісне накопичення таких стосунків та вчинків

поступово породжує нову якість краси не лише в особистісному, а й в соціальному бутті як бутті особистісно-комунікативному. Методологія метаантропології, в тому числі підходи соціальної й культурної метаантропології, що розробляються в даній роботі, ґрунтуються саме на персоналістичному підході до проблеми можливості і дійсності краси в бутті особистості та соціуму.

Послідовне застосування методології соціальної метаантропології до феномену краси в соціальному бутті людини породжує її конкретизацію – екзистенціально-естетичний підхід в аналізі соціальних відносин та систем, сутність якого полягає у трактовці конструктивного буття суспільства як краси стосунків та вчинків, а деструктивного – як їх потворності. Екзистенціально-естетичний підхід в аналізі соціальних систем наголошує на вирішальній ролі екзистенціального вибору та особистісної відповідальності у формуванні гармонійного суспільного цілого.

Історико-філософський аналіз доводить, що смислові контексти та епістемологічні кореляти розуміння краси в контексті соціального буття людини є доволі різноманітними. Якщо у філософії Платона краса в соціальному бутті розгортається в контексті вчення про ідеї, то в А. Камю соціальним корелятом краси є свобода, у вченні ж Е. Фромма соціально-психологічними відповідниками краси та потворності в бутті людини і суспільства постають біофільна та некрофільна орієнтації, а також любов і відчуження.

Своєрідність краси в бутті людини та суспільства осягається не лише в межах теоретичної філософії, а й філософського мистецтва – філософії в її художніх виявах. У М. Гоголя маємо ідею «про повну красу» – красу, що об'єднує особистість і соціальний організм. У граничному бутті, в яке занурені герої Ф. Достоєвського, краса відносин не просто зберігається, а трансформується, проходячи болісні випробування; з позицій соціальної метаантропології можна вважати, що краса у світорозумінні Ф. Достоєвського очищує і виводить людину і суспільство за межі і буденного, і граничного буття у трансцендентний вимір любові. У Л. Толстого маємо кореляцію чоловічої та жіночої краси з такими феноменами екзистенціального та соціального вимірів буття, як війна та мир. Л. Українка усвідомлює красу як виклик суспільній буденності, що може знищити людину, а може трансцендувати в нову якість.

Краса як категорія поєднує в собі естетичні, етичні, філософсько-антропологічні і культурологічні її виміри, вони охоплюють відповідно тілесні, духовні, душевні та екзистенціально-комунікативні модуси буття людини. Відповідно краса як категорія соціального буття людини може бути поділена на зовнішню (тілесну) та внутрішню – моральну й соціальну, суспільно-моральну. Виходячи з того, що суспільно-моральний вимір людського буття виявляється у вчинках та відносинах, красу, яка проявляється в цьому вимірі, можна назвати красою вчинків та відносин.

Першоосновою потворності в соціальному бутті людини є відчуження, яке виступає протилежністю суспільних вимірів краси. В результаті соціально потворними вчинками та відносинами, що протистоять їх красі, ми могли б назвати негацію архетипових загальнолюдських моральних та суспільних цінностей: зраду (собі, близькій людині, спільноті), агресію, фанатизм, ксенофобію, неадекватну помсту, яка на суспільно-політичному рівні проявляється в феномені тероризму, і багато іншого.

З позицій соціальної метаантропології, закономірним є висновок, що лише гармонійне поєднання духовної та душевної життєдіяльності може подолати різноманітні прояви відчуження як першооснову потворності в соціальному бутті людини. Якщо виходити з того, що в буденному бутті людини відбувається відчуження від духовної життєдіяльності, а в граничному бутті при його подоланні маємо наростання відчуження від душевної життєдіяльності, то лише в метаграничному бутті людини, де можливе з'єднання духовної й душевної реалізації особистості, відбувається дійсне подолання ключових компонентів відчуження.

У сучасному суспільстві краса часто підміняється гламурністю – акцентом на зовнішньому аспекті краси, яка стає її симуляцією в особистому та суспільному житті. На відміну від справжньої краси, яка відображає й актуалізує цілісність, гламурність не лише імітує, а й порушує цілісність буття людини. Якщо цілісною красою людини

вважати єдність краси світогляду, краси вчинків та краси відносин, то гламурність є руйнуванням такої єдності.

У буденному бутті гламурність є лаком на монотонності та сірості існування, це підсвідоме бажання вийти за межі несправжнього життя; краса тут стає красивістю. В граничному бутті гламурність підсилює вплив владної людини, чи, навпаки, руйнує її можливості; з іншого боку, гламурність творчої та пізнаючої людини граничного буття має харизматичну забарвленість, яка конструктивно чи деструктивно впливає на окремих особистостей і на суспільство в цілому. Отже, гламурність – це не лише прикрашене буденне буття людини, що видає себе за граничне буття, а й саме граничне буття. Лише в метаграничному вимірі людського буття гламурність трансформується в справжню красу, що об'єднує красу світогляду, красу вчинків та красу відносин.

Антиподом внутрішньої краси як краси вчинків і відносин є феномен «моральної гламурності». Моральна гламурність означає показні відносини та прагматичні вчинки, в яких відсутня щирість, є бажання здаватися, а не бути собою. Фундаментальною рисою моральної гламурності є підміна етики етикетом, замість красивого вчинку здійснюється прагматична дія, спрямована на успіх та інтерес до своєї персони.

Моральна гламурність пов'язана з «інтелектуальною гламурністю» – маніпуляцією концептами і метафорами, що означає вигадливість стилю і призводить до

перекручування чи повної втрати смислу. Найчастіше мотивом такої маніпуляції є прагнення до безпеки і влади.

Інтелектуальна гламурність виражається в тому, що витіюватість мови поєднується з використанням «модних» понять, «модних» концептів і прізвищ їхніх авторів. Характерною рисою гламурного інтелектуала є прагнення передати прочитане чи почуте, а не те, що екзистенціально пережите; це можна передати метафорою «інтелектуальне пліткарство». За зовнішньою словесною красою і вишуканістю гламурного інтелектуала часто-густо ховається творче безсилля, недолік душевності і людяності. Щирість в бутті такого інтелектуала підмінюється безстрасністю і точністю матеріалу, що переказується, і залишає його у межах буденного буття і буденного світогляду. Причиною інтелектуальної гламурності в ситуації постмодерну є те, що в сучасному світі, де продовжує поширюватись «недовіра до метанаративів», значущість справжніх духовних цінностей та духовних авторитетів стає примарною. Це веде до тієї світоглядної розгубленості, в якій духовні лідери замінюються шоуменами – і в релігійній, і в ідеологічній сферах.

Краса в світі людей глибинно пов’язана зі статтю – адже саме в контексті статі краса породжує людське життя, дарує йому повноту та цілісність. Переживання краси в контексті статі в першу чергу стосується жінки, бо саме для неї краса – і неповторна тілесна краса, і краса відносин з коханою людиною, є найголовнішою цінністю. Жіноча краса в своїй глибинній внутрішній основі є гармонія

духовного та душевного начал, яка з необхідністю відображається на тілесному рівні. Іншими словами, краса жінки – це передусім особистісна краса.

Без краси стосунків і вчинків, краси особистості та взаємодії особистостей, зовнішня краса втрачається. З іншого боку, зовнішня краса може актуалізуватися, якщо людина проявляє внутрішню красу в суспільстві. Проте краса в бутті жінки – це і реальність тілесності; ця реальність завжди екзистенціально обумовлена. Тому в контексті дослідження краси в бутті жінки евристично плідним є використання не лише словосполучення «краса тілесності», а й поняття «екзистенціально-соматична краса». На цій основі логічно запропонувати концепт «персонально-соматична краса», який є конкретизацією поняття «екзистенціально-соматична краса» і дозволяє нам говорити про завершену, цілісну красу в її зовнішніх проявах, які з необхідністю можуть і повинні бути доповнені внутрішніми – красою вчинків та відносин. Проте така цілісність і завершеність краси в людському бутті гальмується певними станами, які ми могли б назвати екзистенціально-соматичними комплексами – тими станами, що виникають на стику екзистенції та тілесності і зумовлюють неплідні стереотипи поведінки, які можуть впливати в цілому на культуру того чи іншого суспільства.

Внутрішня краса своєю сутнісною передумовою має красу думок – гармонійність мислення і в логічному, і в естетичному, і в етичному розумінні. Така краса в найбільш

завершених формах виявляється у світогляді, адже саме світогляд зумовлює красу або потворність осягнення світу.

Людина з буденним світоглядом не прагне до розвитку та подолання своїх меж і завжди є об'єктом для маніпуляцій з боку політиків та реклами. Проте буденний світогляд має цільний характер, а отже, своєрідну красу, яка проявляється в націленості на створення атмосфери душевності в повсякденних стосунках (передусім сімейних), налаштованості на турботу, відповідальність, людяність і повагу до членів своєї родини. Проте у кризових ситуаціях буденний світогляд може ставати гранично потворним, штовхаючи людину до руйнівних дій, які особливо небезпечні в тоталітарних соціумах.

Особистісний світогляд, якому притаманні такі риси, як свобода думки та незалежність вчинків, долає обмеженість буденного; проте свобода носія особистісного світогляду часто стає свавіллям й призводить не лише до конфліктів особистості та світу, а й до криз самої особистості. З іншого боку, критичність та самостійність особистісного світогляду дає можливість долати стереотипи та кліше свого часу, відкриває здатність пізнавати та творити. Особистісний світогляд є корелятом граничного буття людини, і його краса проявляється в гранично самостійній цілеспрямованості, яка налаштовує на досягнення неповторних цілей та завдань свого життя. Краса цілеспрямованості особистісного світогляду, на відміну від краси світогляду буденного, – це краса тріумфу особистісно зумовленої волі та руху до своєї внутрішньо

заданої мети; проте така мета, як показує людська історія, може бути й соціально деструктивною, перетворюючи красу носія особистісного світогляду на потворність.

Філософський світогляд породжує красу цілісності світогляду, що веде до змін як у глибині особистості, так і в соціально-комунікативному просторі. Філософський світогляд об'єднує красу цільності буденного світогляду, що налаштований на душевність і турботливість родинних відносин, та красу цілеспрямованості особистісного світогляду, що спрямований на соціальний успіх, відтворюючи цілісність як єдність горизонталі-цільності буденного світогляду та вертикалі-цілеспрямованості особистісного світогляду. Для людини з філософським світоглядом глибинно органічні цінності любові, свободи й толерантності, що дає можливість любити себе та Іншого, принаймні бути толерантним і до себе, і до Іншого.

Вчинок є вільно обрана моральна дія особистості, і ця дія може бути як красивою, так і потворною. Для здійснення морально красивого вчинку потрібна справжня свобода. З іншого боку, саме морально красиві вчинки породжують дійсну свободу – краса вчинку піднімає свободу над свавіллям. Для здійснення красивих вчинків необхідна свобода як динамічна єдність сутності й існування особистості, що відкриває можливість любити і бути коханими. Красивий вчинок постає єдністю любові та свободи і в своїх розгорнутих, комунікативних формах є красою відносин. Проявлення краси відносин у бутті кожної особистості та соціуму відбувається по-різному, і можна

говорити про плюральність любові, з'єднаної зі свободою, що є цінністю, яка здатна принципово змінити соціальну атмосферу в суспільстві.

Краса вчинків як справжня свобода, поєднана з любов'ю, неможлива без щирості – тієї моральної та екзистенціальної цінності, яка є відкритістю світу, з одного боку, та внутрішньої цілісності, з іншого. Щирість дарує людині гармонію зі світом інших людей, об'єднує з ним, долаючи екзистенціальне та соціальне відчуження.

Любов, як найглибша та вільна повнота особистісного буття в єдності з іншою особистістю та світом, постійно породжує красу відносин між людьми. Вона є виразом складної діалектичної єдності любові-еросу і любові-агапе в бутті особистості, сім'ї та суспільства. При цьому в особистісному та суспільному бутті повинна домінувати любов-агапе і перетворена нею любов-філія, в бутті сім'ї – любов-ерос, яка перетворює любов-сторге. Справжня краса відносин цілісної любові передбачає єднання всіх чотирьох вимірів любові, проте саме любов-ерос і любов-агапе є головними елементами в ній, принаймні для сучасного людства.

Поняття «любов-цілісність» стосується не лише еротичної любові, а виражає і цілісність особистості як результат справжньої любові до себе, і надеротичну любов, яка означає відкритість особистості та любовної пари особистостей світові, а тому наповнює плодотворністю відносини людей у суспільстві. Для любові-цілісності характерною є толерантність як повага до Іншого, його

внутрішнього і зовнішнього простору та світогляду, в результаті чого виникає конструктивна комунікація, яка може бути корелятом краси відносин.

Любов-цілісність, яка породжує цілісну красу в контексті відносин чоловіка та жінки, може бути осягнена як андрогінізм. Можна виділити два виміри андрогінізму – особистісний андрогінізм, який означає цілісність духовності та душевності в людині, а тому породжує внутрішню красу особистості, та комунікативний андрогінізм, що є не лише внутрішньою цілісністю кожної особистості, а й цілісністю краси відносин чоловіка та жінки у люблячій цілісній парі. Концепти «особистісний андрогінізм» та «комунікативний андрогінізм» дозволяють нам усвідомити як внутрішня краса особистості переходить у простір спілкування між близькими людьми, які поєднані любов'ю. Дані концепти дозволяють нам прояснити процес соціалізації внутрішньої краси, осягнути те, що краса особистості, що наповнена свободою та любов'ю, найбільш органічно входить у суспільний простір через єдність і красу відносин двох люблячих.

Краса відносин у відкритому, демократичному суспільстві виражається через феномен соціального партнерства. У відкритому суспільстві соціальне партнерство постає і теоретичним, і дійсно практичним корелятом краси відносин.

У самому широкому сенсі соціальне партнерство можна визначити як взаємодію людей, в якій відбувається реалізація цілей і завдань кожного з партнерів у творчій

співпраці, що розвиває суспільство. В сучасному українському суспільстві потреба у цьому партнерстві стає все більш актуальною, адже без організації системи соціального партнерства посттоталітарні тенденції в економіці, політиці, гуманітарній сфері навряд чи можуть бути подолані. Розвиток соціального партнерства здатний створити реальне громадянське суспільство. З іншого боку, соціальне партнерство впливає і на інститут держави, демократизуючи та гуманізуючи його.

Соціальне партнерство може бути дійсним і формальним. Дійсне соціальне партнерство передбачає красу відносин між особистостями та соціальними групами, формальне означає владну маніпуляцію, яка, у формі популізму, наче маска, прикриває індивідуальний та груповий егоїзм, де політична й економічна «еліта» діє заради своїх прагматичних інтересів, відірваних від інтересів усього суспільства.

Соціальне партнерство в Україні постає не лише цивілізованим методом демократичного вирішення і недопущення соціальних конфліктів, важливою умовою формування соціально відповідальної економіки та політики, а й умовою збереження ідентичності.

Соціальне партнерство у широкому сенсі є процесом координаційної взаємодії не лише між групами, а й між особистостями. Саме наявність соціального партнерства у взаєминах між особистостями – передусім у мікросоціальних групах – і створює дійсність соціального партнерства, яке реалізується за законами краси. Адже

дійсне соціальне партнерство означає відносини людей, в яких кожний актуалізує здібності та задатки, розвиваючи особистість та творчий потенціал. Саме таке соціальне партнерство між суспільно активними особистостями сприяє розвитку відкритого суспільства – особистість, яка має свою справу, розвиває та вдосконалює її, відкрита до співпраці з Іншим, який теж має вільну соціальну реалізацію і налаштований на розвиток суспільства через розвиток власної справи.

Дійсне соціальне партнерство стає синонімом соціального партнерства в широкому сенсі слова; в ньому координативна взаємодія особистостей сприяє неформальній координативній взаємодії соціальних груп.

Принцип координації, який зумовлює «горизонтальні», партнерські відносини не повинен повністю відкидати принцип субординації як систему «вертикальних» зв'язків. Дуже важливим є усвідомлення діалектичної взаємодії принципів субординації та координації в справжньому соціальному партнерстві, в якому відбувається розгортання краси відносин.

Негативним та неплідним є зацикленість лише на координативних чи лише на субординативних відносинах у соціальному партнерстві. Так, акцент на субординативному спілкуванні в соціальному партнерстві зазвичай призводить людей до інфантилізму, втрати ініціативності та справжньої відповідальності.

Соціальне партнерство при домінанті субординативного спілкування руйнується. Замість

партнерської краси відносин мотиваційною силою стає бажання догодити «вищому». Проте координативне спілкування без елементів субординації в соціальному партнерстві може призвести до анархічних тенденцій в соціальній групі та у суспільстві в цілому.

Для досягнення культури справжнього соціального партнерства в сучасному світі необхідна гармонія принципів субординації та координації при домінуванні координації. При координативному управлінні мотивація стає внутрішньою, з'являється ініціативність та справжній інтерес до діяльності, а дозована субординація дає можливість позбутися анархії.

Дійсне соціальне партнерство в сучасному суспільстві неможливе без вирішення проблеми гендерної рівності і гендерного партнерства. Дана проблема актуалізується сьогодні у зв'язку з виходом у простір культури та цивілізації жінки, яка прагне рівних та вільних відносин зі світом чоловіків. Нові відносини статей не повинні означати реваншизму жінок по відношенню до «сильної половини». Адже реваншизм – це інфантильна, невротична взаємодія чоловіка та жінки, яка веде до оновлених конфліктів і нової деструкції. Плідні відносини статей – це партнерські відносини, позбавлені будь-якого реваншистського забарвлення.

Гендерне партнерство – це така стратегія життя чоловіка і жінки, коли відносини з протилежною статтю будуються на розумінні, толерантності і співробітництві. Гендерне партнерство звільняє особистість від нескінченної

боротьби за владу, реваншизму і помсти стосовно протилежної статі, відкриваючи плідній взаємодії. Краса відносин людини зі світом та іншою людиною неможлива без такого партнерства.

У соціальному вимірі сім'я – це первинна форма соціального партнерства, що означає відносини чоловіка і жінки, в яких з'являється свідома відповідальність одне за одного і спільне майбутнє. В сучасному світі існують три моделі сім'ї: 1) авторитарна, 2) відчужена, 3) партнерська.

В авторитарній сім'ї відбувається придушення особистісного начала членів сім'ї тим з них, хто домінує фізично, психологічно чи фінансово; на цій основі формується становлення домінантних відносин, що позасвідомо переносяться на більш широкий соціальний контекст.

Відчужена сім'я означає автономізацію і взаємне відокремлення членів сім'ї, що призводить до вгасання особливої атмосфери небайдужості і душевного тепла, які вирізняють сім'ю серед усіх інших проявів людського буття. Людина, що була вихована у відчуженій сім'ї, вже в дитинстві переживає ідею абсурдності власного існування, а тому в якості компенсації прагне ввійти в соціальні групи й об'єднання, засновані на фанатичному служінні тій чи іншій ідеї.

У партнерській сім'ї атмосфера турботи, душевності і любові не суперечить свободі; це приводить до партнерських відносин і сприяє розвитку особистісного начала, що актуалізує членів такої сім'ї на знаходження

єдності свободи і любові. Саме партнерська сім'я має ту міру цілісності, яка дозволяє назвати її андрогінною сім'єю і саме така сім'я стає і передумовою, і першоелементом дійсного соціального партнерства у суспільстві.

У відкритому суспільстві любов, яка породжує красу відносин у сім'ї, є первинною по відношенню до любові-агапе, що продукує красу відносин у суспільстві. В результаті маємо парадоксальне припущення, що справжнє соціальне партнерство (і відносини Учителя і Учня, і дружба, і службові відносини) в своїх конструктивних формах, які передбачають красу відносин, можливе лише завдяки досвіду цілісної любові, яка створює повноцінну особистість, а отже, цілісну сім'ю.

Краса відносин Учителя та Учня – це один з первинних елементів краси відносин у світі людей, без якого соціальне партнерство є неможливим. Краса відносин Учителя та Учня, з одного боку, означає повагу до Вчителя, а з іншого – здатність вийти за межі його ідей. Такий підхід дозволяє виокремити декілька принципів спілкування Вчителя та Учня. Перший – неплідний, коли Учень повторює ідеї Вчителя, не розвиваючи їх і не доповнюючи своїми креативними знахідками. Другий принцип постає протилежністю першого, проте також є неплідним, – коли Учень повністю відкидає підхід Вчителя, забуваючи про його ідеї та особистість. Третій підхід піднімається над обмеженістю двох перших – Учень розвиває побудови Вчителя, доповнюючи новими ідеями та концептами.

Для західної культури архетипом краси відносин Вчителя та Учня є відносини Платона та Сократа. Платон приймає ідеї свого Вчителя, робить його головним персонажем своїх діалогів і розвиває його вчення. Відносини Сократа та Платона є яскравим прикладом третього принципу, означеного вище – Платон створює філософські тексти, в яких виражає думки Сократа, доповнюючи своїми.

Краса відносин Вчителя та Учня в сучасному світі полягає передусім у відкритості Іншому і здатності до діалогічності. Діалогічність передбачає не тільки духовні, але й душевні якості – гнучкість, м`якість, емпатійність. Саме ці якості дозволяють подолати гординю та егоцентризм і почути Іншого. Але щоб проявити їх, необхідно бути толерантним до Іншого: Вчителю до Учня, Учню до Вчителя. Відкритість і діалогічність – це фундаментальні риси толерантності, які породжують справжню красу і цілісність відносин між Вчителем та Учнем.

Найвищим проявом соціального партнерства є соборність як глибинна духовна й душевна єдність та цілісність суспільства, яка є його вищою красою. Соборність може трактуватися з різних світоглядно-методологічних позицій, що принципово змінює її образ у суспільстві та форми практичного втілення. Так, наприклад, соціоцентрична (марксистська) трактовка соборності, по суті, зводить її до солідарності; в межах цього підходу єдність як солідарність робить людину лише «гвинтиком»

суспільства, яке від цього обертається на механізм. Волюнтаристський підхід (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше) взагалі унеможливлює соборність, постулюючи непоборність відчуження в людському бутті і пропонуючи людині граничний індивідуалізм, який в атеїстичному екзистенціалізмі доводиться до абсурду. Персоналістичний підхід (М. Бердяєв, Е. Муньє), який розвивається у соціальній метаантропології, трактує соборність не просто як гармонію суспільства, а як гармонію особистості та суспільства і особистості у суспільстві. Соборність не є абсолютною безконфліктністю, але вона є ідеєю і практикою спрямованості до абсолютної краси розв'язання конфліктів, колізій та криз. Соборність потребує постійного аналізу і самоаналізу, що повинні протистояти деформації «ланцюжка» красивих вчинків, який і є красою відносин.

Соборність знаменує особливу якість культури, яка потребує особливої методологічної оптики для її осягнення. Таку методологічну оптику ми назвали вище культурною метаантропологією. Якщо ми припускаємо, що предмет культурної метаантропології – трансформації культури в буденному, граничному й метаграничному бутті людини – тих базових вимірах людського буття, які виділені в загальному проекті метаантропології, то соборність у цьому контексті постає феноменом метаграничного буття культури і людини у культурі.

Розробка проблематики культурної метаантропології, яка поєднує підходи загальної

метаантропології, соціальної метаантропології й андрогін-аналізу потребує окремого змістовного дослідження.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно И. Экзистенция как свобода / И. Аббаньяно // Вопросы философии, 1992. – № 8. – С. 145–156.

2. Агеєва В. Жіночий простір: феміністичний дискурс українського модернізму: [монографія] / В. Агеєва. – К.: Факт, 2003. – 320 с.

3. Ананьїн В.О. Культура як форма існування цінності / В.О. Ананьїн // Суспільство. Держава. Армія: збірник наук. праць. – К.: ВІТІ НТУУ «КПІ», 2009. – Вип. 10–11. – С. 23–31.

4. Андрущенко В.П. Майбутнє університетів у контексті протиріч XXI століття: академічний прогноз / В.П. Андрущенко // Філософія освіти: науковий часопис. – 2009. – № 1–2. – С. 7–12.

5. Андрущенко В.П. Сучасна соціальна філософія: Курс лекцій. – 2-е вид., випр. й доп. / В.П. Андрущенко, М.І. Михальченко. – К.: Генеза, 1996. – 368 с.

6. Андрущенко В. Соціокультурна динаміка XX століття (досвід аналітичного огляду) / В. Андрущенко, В. Радчук // Сучасна українська політика: політики і політологи про неї. – К.: Видавництво Українсько-фінського інституту менеджменту і бізнесу, 1999. – С. 203–211.

7. Андрущенко В. Філософія освіти XXI століття: пошук пріоритетів / В. Андрущенко // Філософія освіти: науковий часопис. – 2005. – № 1. – С. 5–17.

8. Андрущенко В. Характер особистості: гармонія національних і загальнолюдських цінностей / В. Андрущенко, Ю. Руденко // Освіта. – 2008. – 3–10 грудня. – № 47/48. – С. 6–7.

9. Андрущенко Т.В. Комунікативні чинники толерантності / Т.В. Андрущенко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2011. – Вип. 51 (№ 9). – С. 497–503.

10. Андрущенко Т.І. Два плани існування естетичного та художнє осмислення «єдиного» / Т.І. Андрущенко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2011. – № 43. – С. 243–249.

11. Аніщук Н. Права жінок в контексті принципу рівноправ'я статей / Н. Аніщук // Актуальні проблеми політики: збірник наукових праць. – Одеса: ПП «Фенікс», 2005. – Вип. 24. – С. 46–31.

12. Антипенко А.Е. Социологические аспекты экологии человека / А.Е. Антипенко // Человек в зеркале наук. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – С. 77 – 88.

13. Антонов А.И. Социология семьи / А.И. Антонов, В.М. Медков. – М.: Изд-во Международного университета бизнеса и управления «Братья Карич», 1996. – 304 с.

14. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвеційної моралі / К.-О.

Апель; [пер. з нім. В. Купліна]. – К.: Дух і літера, 2009. – 430 с.

15. Апресян Р.Г. Агапе / Р.Г. Апресян // Новая философская энциклопедия в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 2001. – С. 50.

16. Апресян Р.Г. Добро и польза / Р.Г. Апресян // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения, 1991. – М.: Ин-т философии, 1992. – С. 14–37.

17. Апресян Р.Г. Любовь / Р.Г. Апресян // Новая философская энциклопедия в 4 т. – Т. 2 . – М.: Мысль, 2001. – С. 464–466.

18. Аренд Х. Vita active, или О деятельной жизни / Х. Аренд. – СПб.: Алетейя, 2000. – 242 с.

19. Аристотель. Большая этика / Аристотель // Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 295–373.

20. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т.1. – 448 с.

21. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53–293.

22. Аристотель. Политика / Аристотель // Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 375–644.

23. Аристотель // Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.

24. Арон Р. Эссе о свободах / Р. Арон; [пер. с франц. Н.А. Руткевич]. – М.: Праксин, 2005. – 208 с.

25. Бабушка Л.Д. Краса як абсолютна цінність: історико-естетичний аналіз: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.08 «Естетика» / Л.Д. Бабушка. – К., 2003. – 16 с.

26. Базалук О. А. Сущность человеческой жизни / О. Базалук. – К.: Наукова думка, 2002. – 272 с.

27. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л. М. Баткин. – М.: Наука, 1989. – 270 с.

28. Бахтин М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. – М.: Наука, 1986. – С. 80–160.

29. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл; [пер. с англ.]. – М.: Academia, 1999. – 786 с.

30. Бёме Я. Аврора или утренняя заря в восхождении / Я. Бёме [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://lib.ru/INOOLD/BEME/aurora.txt.

31. Бергсон А. Время и свобода воли / А. Бергсон. – М.: Изд-во журнала «Русская мысль», 1911. – 239 с.

32. Бергсон А. Творческая эволюция [Електронний ресурс] / А. Бергсон. – Режим доступу: http://www.philosophy.ru/library/berg/0.html.

33. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.

34. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 20–84.

35. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики / Н. А. Бердяев. – Париж: YMCA-Press, 1939. – 224 с.

36. Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского [Електронний ресурс] / Н.А.

Бердяев. – Режим доступу: http://www.vehi.net/berdyaev/otkrov.html.

37. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 448 с.

38. Бердяев Н.А. Спасение и творчество / Н. А. Бердяев // Эрос и личность. Философия пола и любви. – М.: Прометей, 1989. – С. 113–116.

39. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.

40. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 608 с.

41. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии / Н.А. Бердяев // Русская философия собственности (XVII–XX вв.). – СПб.: СП «Генеза», 1993. – С. 290–305.

42. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 254–357.

43. Н. Бердяев. Эрос и личность. Философия пола и любви / Н. Бердяев. – М.: Прометей, 1989. – 159 с.

44. Бердяев Н.А. Я и мир объектов (опыт философии одиночества и общения) / Н.А. Бердяев // Мир философии. – Ч. 2. – М.: Политиздат, 1991. – С. 252–256.

45. Берлин И. Философия свободы. Европа / И. Берлин; [пер. с англ. А. Эткинда и др.]. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 484 с.

46. Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ / Э. Берн. – Симферополь: Реноме, 1998. – 496 с.

47. Бех В.П. Философия социального мира: гносеологический анализ / В.П. Бех. – Запорожье: Тандем-У, 1999. – 284 с.

48. Бех В.П. Генезис соціального організму країни / В.П. Бех. – Запоріжжя: Просвіта, 2000. – 286 с.

49. Бех В. Человек и Вселенная / В. Бех. – Запорожье, «Просвіта», 2007. – 148 с.

50. Бех Ю. Саморозгортання соціального світу / Ю. Бех. – К.: Видавництво НПУ ім. М. Драгоманова, 2007. – 248 с.

51. Библия. Книги Священного Писания. Ветхого и Нового Завета. – М.: Издание Московской Патриархии, 1998. – 1372 с.

52. Бичко А. Класична доба української філософії / А. Бичко // Філософія: Курс лекцій. – К.: Либідь, 1994. – 576 с.

53. Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть [Електронний ресурс] / Ж. Бодрийар. – Режим доступу: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/baudrillard-symv-obmen-i-smert.htm

54. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М.: Рудомино, 1995. – 174 с.

55. Бондаренко Л.В. Я – мир: механизмы и этапы формирования мировоззрения личности / Л.В. Бондаренко. – К.: Наукова думка, 1990. – 88 с.

56. Борев Ю.Б. Эстетика. – 3-е изд. / Ю. Б. Борев. – М.: Политиздат, 1881. – 399 с.

57. Бояджиев Г.Н. Вечно прекрасный театр эпохи Возрождения. Италия. Испания. Англия / Г.Н. Бояджиев. – Л.: Искусство, 1973. – 471 с.

58. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер; [пер. с нем. М.И. Левиной и др.]. – М.: АСТ, 1999. – 592 с.

59. Бубер М. Проблема человека / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 234–340.

60. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 15–92.

61. Булгаков С.Н. Свет невечерний / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.

62. Бунин И. Легкое дыхание / И. Бунин // Легкое дыхание. – М.: ВАГРИУС, 2002. – С. 7–15.

63. Буркхардт Г. Непонятая чувственность / Г. Буркхардт // Буркхардт Г. Это человек: Антология. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 124–155.

64. Быховская И.М. Человеческая телесность в социокультурном измерении: традиции и современность / И.М. Быховская. – М.: РИО ГЦОЛИФК, 1993. – 179 с.

65. Быховская И.М. «Человек телесный» в социокультурном пространстве и времени (очерки социальной и культурной антропологии) / И.М. Быховская. – М.: ФОН, 1997. – 209 с.

66. Бычко И.В. Познание и свобода / И.В. Бычко. – М.: Политиздат, 1969. – 215 с.

67. Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада / П.Дж. Бьюкенен; пер с англ. А. Башкирова. – М.: АСТ, 2003. – 444 с.

68. Бэкон Ф. Опыты, или наставления нравственные и политические / Ф. Бэкон // Соч. в 2 томах. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 349–482.

69. Вайнберг С. Первые три минуты: Современный взгляд на происхождение Вселенной / С. Вайнберг; [пер. с англ. А.В. Беркова]. – М.: Энергоиздат, 1981. – 208 с.

70. Василенко Л. Культура, церковное служение и святость / Л. Василенко // Сборник памяти отца Александра Меня. – М.: «Cart Blancht», 1991. – 225 с.

71. Василенко В.А. Проблема ценности в философии / В.А. Василенко. – М.: Мысль, 1968. – 413 с.

72. Вашкевич В. Історична свідомість студентської молоді: ціннісно-світоглядні орієнтири: Навчальний посібник для вищ. навч. закл. / В. Вашкевич. – К.: Світогляд, 2010. – 274 с.

73. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер; [пер. з нім. О.Погорілий]. – К.: Основи, 1994. – 261 с.

74. Веллмер А. Модели свободы в современном мире / А. Веллмер // Социо-логос. – Вып 1. Общество и сферы смысла. – М.: Прогресс, 1991. – С. 11–38.

75. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный анализ / В. Виндельбанд; [пер. в нем М.И. Левиной, Г. Сонина] // Избранное. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 7–19.

76. Витюк В.В. Становление идеи гражданского общества и ее историческая эволюция / В.В. Витюк. – М.: Логос, 1995. – 432 с.

77. Волькенштейн М.В. Красота науки / М.В. Волькенштейн // Наука и жизнь. – 1988. – № 9. – С. 15–19.

78. Вольнов В.В. Феномен свободы / В.В. Вольнов. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2002. – 416 с.

79. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии / Б.П. Вышеславцев // Этика преображенного эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 154–350.

80. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса / Б.П. Вышеславцев. – М.: Республика, 1994. – С. 14–152.

81. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Ю. Габермас. – К.: Дух і літера, 2010. – 280 с.

82. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 376 с.

83. Газнюк Л. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття / Л. Газнюк. – К.: Парапан, 2008. – 368 с.

84. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в философии Фихте / П.П. Гайденко. – М.: Наука, 1990. – 128 с.

85. Гайденко В.О. Феміністська епістемологія як постнекласичний феномен: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філос. наук: спец. 09.00.02 «Діалектика та теорія пізнання» / В.О. Гайденко. – К., 2000. – 18 с.

86. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.

87. Гайденко В., Предборська І. Відчуження знання як проблема філософії освіти: теорії, практики, парадокси, політики та перспективи / В. Гайденко, І. Предборська //

Філософія освіти: науковий часопис. – 2005. – № 1. – С. 237–251.

88. Гапон Н.П. Проблема гендеру у філософському дискурсі другої половини XX сторіччя: дис. … доктора філос. наук: 09.00.05 / Гапон Надія Павлівна. – Л., 2006. – 344 с.

89. Гапон Н.П. Гендерна проблематика у філософії: перспективи постмодерністичного підходу / Н.П. Гапон // Наукові записки Тернопільського держ. пед. ун-ту ім. В.Гнатюка. Сер. Філософія. – 2001. – Вип. 7. – С. 63–68.

90. Гармоничный человек. Из истории идей о гармонически развитой личности. – М.: Искусство, 1965. – 323 с.

91. Гартман Н. Этика / Н. Гартман; [пер. с нем. А.Б. Глаголева]. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 708 с.

92. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. В.Г. Столпнера, М.И. Левиной]. – М.: Мысль, 1990. – 528 с.

93. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика / Г. В. Ф. Гегель // Работы разных лет: в 2 т. – М.: Мысль, 1973. – Т. 2. – С. 7–209.

94. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. Наука логики. – 452 с.

95. Гегель Г. В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. Философия духа. – 472 с.

96. Гелен А. О систематике антропологии / А. Гелен; [пер. с нем. А. Филиппова] // Проблемы человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 152–201.

97. Гиллиган К. Иным голосом. Психологическая теория и развитие женщин / К. Гиллиган // Этическая мысль'1991. – М., 1992. – С. 352–371.

98. Гендерні стратегії сталого розвитку України / За наук. ред. Л.С. Лобанової. – К.: Фенікс, 2004. – 432 с.

99. Герасимова Е.М. Економічні знання у дискурсі становлення глобалізованого світу: дис. … доктора філос. наук: 09.00.03 / Герасимова Ельвіра Миколаївна. – К., 2009. – 460 с.

100. Гидденс Э. Пол, патриархат и развитие капитализма / Э. Гидденс // Социологические исследования. – 1992. – № 7. – С. 135–141.

101. Гидденс Э. Трансформация интимности / Э. Гидденс. – СПб.: Питер, 2004. – 208 с.

102. Гильдебранд Дитрих фон. Этика / Дитрих фон Гильдебранд. – СПб.: Алетейя, 2001. – 529 с.

103. Гоббс Т. О свободе и необходимости / Т. Гоббс // Соч. в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 574–611.

104. Говорун Т.В. Гендерна психологія у суб'єктно-вчинковому просторі / Т.В. Говорун // Людина. Суб'єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії. – К.: Либідь, 2006. – 360 с.

105. Говорун Т.В. Шлюбно-сімейна звичаєвість українців / Т.В. Говорун // Вісник Прикарпатського університету. Вип.: 6. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 92–100.

106. Говорун Т. Стать та сексуальність: психологічний ракурс / Т. Говорун, О. Кікінежді. – Тернопіль: Навчальна книга. – Богдан, 1999. – 383 с.

107. Гоголь Н. Рим / Н. Гоголь // Собрание сочинений. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1949. – Т. 3. – С. 186–228.

108. Голубев А.Д. Формула красоты / А.Д. Голубев. – М.: Сов. Россия, 1968. – 136 с.

109. Гомілко О. Відмова від тіла: метафізична помилка сучасного фемінізму / О. Гомілко // Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис. Інститут філософії НАН України. Центр практичної філософії. – К., 2001. – № 1. – С. 91–100.

110. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К.: Наук. думка, 2001. – 340 с.

111. Гомілко О.Є. Феномен тілесності: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук: спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / О.Є. Гомілко. – К., 2007. – 36 с.

112. Горський В. Історія української філософії: Курс лекцій / В. Горський. – К.: Наукова думка, 1997. – 286 с.

113. Горький М. Сказки об Италии / М. Горький. – Харьков: Прапор, 1976. – 157 с.

114. Грабовська І. Жінка в українській політиці та її портрет у ЗМІ / І. Грабовська // Філософсько-антропологічні студії' 2001. Спецвипуск. – К.: Стилос, 2001. – С. 210–219.

115. Грива О.А. Толерантність освіти як передумова толерантного суспільства / О.А. Грива // Мультиверсум. Філософський альманах: [зб. наук. пр.]. – К.: Український центр духовної культури, 2007. – С. 3–11.

116. Громадянське суспільство: історія і сучасність: монографія /за заг.ред. Розової Т.В. – Одеса: Юридична література, 2010. – 344 с.

117. Гусейнов А., Апресян Р. Этика. – М.: Гардарика, 1998. – 472 с.

118. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Вопросы философии, 1992. – № 7. – С. 136–176.

119. Давидович В.Е. Проблемы человеческой свободы / В.Е. Давидович. – Львов: Изд-во Львовского ун-та, 1967. – 248 с.

120. Данилів В.Ю. Солідарність і солідаризм / В.Ю. Данилів. – К.: КМ Academia, 2000. – 391 с.

121. Данилов-Данильян В.И. Перед главным вызовом цивилизации / В.И. Данилов-Данильян, К. С. Лосев, И. Е. Рейф. – М.: Инфра-М, 2005. – 224 с.

122. Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт // Соч. в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 77–153.

123. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 480 с.

124. Дзвінчук Д. Освіта в історико-філософському вимірі: тенденції розвитку та управління: монографія / Д. Дзвінчук. – К.: ЗАТ «Нічлава», 2006. – 378 с.

125. Діденко В. Світогляд / В. Діденко, В. Табачковський // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, – 2002. – С. 569.

126. Дидро Д. Монахиня. Племянник Рамо. Жак-фаталист и его хозяин / Д. Дидро. – М.: Правда, 1984. – 544 с.

127. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М.: Мысль, 1986. – 576 с.

128. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А.Л. Доброхотов. – М.: МГУ, 1986. – 245 с.

129. Достоевский Ф.М. Бесы. Роман / Ф. М. Достоевский. – Л.: Худож. лит., 1989. – 672 с.

130. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание / Ф.М. Достоевский // Избранные произведения. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1946. – С. 188–447.

131. Дробницкий О. Ценность / О. Дробницкий // Философский словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С. 732–733.

132. Естетика / М.П. Колесніков, О.В. Колеснікова, В.О. Лозовой та ін.; [за ред. В.О. Лозового]. – К.: Юрінком Інтер, 2005. – 208 с.

133. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія: підручник / А.М. Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.

134. Ефремов И. Лезвие бритвы / И. Ефремов. – Нижний Новгород: ГИПП «Нижполиграф», 1998. – 608 с.

135. Жулай В.І. Любов як соціальна цінність особистості в суспільних відносинах: дис: . кандидата філософ. наук: 09.00.03 / Жулай Вероніка Іванівна. – К., 2004. – 186 с.

136. Закария Ф. Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами / Ф. Закария; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева]. – М.: Ладомир, 2004. – 383 с.

137. Залкинд А.Б. Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата / А.Б. Залкинд // Философия любви в 2 т. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – Т. 2. – С. 334–355.

138.Зандкюлер Х.Й. Демократия, всеобщность права и реальный плюрализм / Х. Й. Зандкюлер // Вопросы философии. – 1999. – №2. – С.35-50.

139. Зиновьев А.А. Глобальный человейник [Електронний ресурс] / А. А. Зиновьев. – Режим доступу : http://ru.redtram.com/go/59543941/

140. Ильенков Э.В. Свобода воли / Э. В. Ильенков // Вопросы философии. – 1990. – № 2. – С. 69–75.

141. Ильин Е.П. Психология воли / Е.П. Ильин. – СПб.: Питер, 2000. – 288 с.

142. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И.А. Ильин. – Л.: Наука, 1994. – 544 с.

143. Ильин И.А. Путь духовного обновления / И. А. Ильин // Собр. соч. – М.: Русская книга, 1993. – Т. 1. – С. 39–284.

144. История буржуазной социологии первой половины XX века. – М.: Мысль, 1979. – 306 с.

145. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас; [пер. с нем. И. И. Маханькова]. – М.: Айрес-Пресс, 2004. – 400 с.

146. Каган М.С. Философская теория ценности / М.С. Каган. – СПб.: Петрополис, 1997. – 345 с.

147. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю // Философия. Политика. Искусство; [пер. с фр.]. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.

148. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы, 1988. – С. 222–318.

149. Кант И. Критика практического разума / И. Кант // Соч. в 6 т. – Т. 4. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – С. 311–504.

150. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант // Соч. в 6 т. – Т. 5. – М.: Мысль, 1966. – С. 113–394.

151. Кант И. Метафизика нравов в двух частях / И. Кант // Соч. в 6 т. – Т. 4. – Ч. 2. – М.: Мысль, 1965. – 480 с.

152. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе / И. Кант // Соч. в 6 т. – Т. 4. – Ч. 2. – М.: Мысль, 1965. – С. 5–57.

153. Кантор К.М. Красота и польза. Социологические вопросы материально-художественной культуры / К.М. Кантор. – М.: Искусство, 1967. – 280 с.

154. Карась А. Етика свободи і солідарності у громадянському суспільстві / А. Карась // Незалежний культурологічний часопис «Ї». – Львів, 2001. – № 21. – С. 110–140.

155. Карпенко И.В. Философское пространство культуры: человек философствующий и человек повседневности: [монография] / И.В. Карпенко. – Харьков: ХНУ им. В. Н. Каразина, 2006. – 292 с.

156. Кесслер-Хэррис Э. Женский труд и социальный порядок / Э. Кесслер-Хэррис // Антология гендерных исследований. [Сб. пер.] (Сост. и комментарии Е.И. Гаповой и А.Р. Усмановой). – Мн.: Пропилеи, 2000. – С. 171–189.

157. Кікінежді О.М. Етнопсихологічні особливості еротичної культури українців / О.М. Кікінежді // Вісник Прикарпатського університету. – Івано-Франківськ, 2001. – Вип. 6. – С. 190–199.

158. Кіммел М. Гендероване суспільство / М. Кіммел. [Пер. з англ.]. – К.: Сфера, 2003. – 490 с.

159. Кисилёв Г.С. Постмодерн и христианство / Г. С. Кисилёв // Вопросы философии. – 2001. – № 12. – С. 3–15.

160. Кісь О. Дефініції фемінізму / О. Кісь // "Ї". Незалежний культурологічний часопис. – № 17. – 2000. – С. 14–22.

161. Кись О. Материнство и детство в украинской традиции: деконструкция мифа / О. Кись // Социальная история. Ежегодник 2003. Женская и гендерная история [под ред. Н.Л. Пушкаревой]. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 156.

162. Кісь О. Моделі конструювання ґендерної ідентичності жінки в сучасній Україні / О. Кісь // «Ї». Незалежний культурологічний часопис. – 2003. – № 27. – С. 37–59.

163. Ковадло Г.П. Статус моральної свободи в сучасних антропологічних інтерпретаціях / Г.П. Ковадло // Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи. – К.: Наукова думка, 2005. – С. 184–197.

164. Ковадло Г.П. Толерантність у конфлікті: суспільна практика та сучасні етичні обгрунтування поняття / Г.П. Ковадло // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. – К.: Наукова думка, 2010. – С. 289–313.

165. Кон И.С. Открытие Я / И.С. Кон. – М.: Политиздат, 1978. – 368 с.

166. Корниенко В.С. О законах красоты. К вопросу о сущности эстетических явлений в действительности и в искусстве / В.С. Корниенко. – Харьков: Изд-во Харьковского ун-та, 1970. – 224 с.

167. Косяк В.А. Телесность в контексте красоты и спорта: [монография] / В.А. Косяк. – К.: Укр ИНТЭИ, 1996. – 151 с.

168. Косяк В.А. Эпистемология человеческой телесности / В.А. Косяк. – Сумы: Университетская книга, 2002. – 362 с.

169. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): [монографія] / С. Крилова. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.

170. Крилова С.А. Відчуження як потворність соціального буття людини / С.А. Крилова // Наукові записки київського університету туризму, економіки і права. Серія: «Філософські науки». – К., 2011. – Випуск 10. – С. 171–186.

171. Крилова С.А. Гендерні стратегії та цілісність особистості в освітньому просторі: екзистенціальні та соціальні виміри / С.А. Крилова // Філософія освіти: науковий часопис, 2009. – № 1–2 (8). – С. 300–309.

172. Крилова С.А. Гламурність як порушення цілісності людини та суспільства / С.А. Крилова // Totallogy–XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2010. – Вип. 24. – С. 227– 236.

173. Крилова С. А. Категорія «краса» в контексті соціального буття людини / С.А. Крилова // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць. – К., 2011. – Вип. 49. – С. 286–291.

174. Крилова С.А. Краса в контексті статі та гендеру / С.А. Крилова // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць. – К., 2011. – Вип. 51.– С. 231–245.

175. Крилова С. А. Краса вчинків як цілісність свободи / С.А. Крилова // Філософія науки: традиції та інновації. Науковий журнал. – СумДПУ ім. А.С. Макаренка. – Суми, 2011. – № 2 (4). – С. 142–150.

176. Крилова С.А. Краса стосунків в освітньому процесі: гендерний контекст / С.А. Крилова // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць. – К., 2011. – Вип. 47. – С. 410–416.

177. Крилова С. А. Краса як єдність і динаміка соціального буття / С.А. Крилова // Актуальні проблеми регіонального управління та місцевого самоврядування. [Матеріали науково-практичної конференції за міжнародною участю]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр АМУ, 2011. – С. 348–350.

178. Крилова С. Любов / С. Крилова // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 348–349.

179. Крилова С. Особистість / С. Крилова // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 457–458.

180. Крилова С.А. Соціальне партнерство як краса відносин у відкритому суспільстві // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український центр духовної культури, 2011. – Випуск 62. – С. 36–44.

181. Крилова С.А. Соціальні виміри краси: цільність, цілеспрямованість, цілісність / С.А. Крилова // Наукові записки київського університету туризму, економіки і права. – Серія: «Філософські науки». – К., 2011. – Випуск 9. – С. 55–66.

182. Крилова С. Федір Достоєвський: краса врятує світ / С. Крилова // Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини: Навчальний посібник зі словником. – К.: КНТ, Центр учбової літератури, 2006. – С. 188–190.

183. Крилова С.А. Феномен гламурності в сучасному суспільстві: екзистенціальні та соціокультурні аспекти / С.А. Крилова // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць. – К., 2011. – Вип. 43. – С. 273–280.

184. Крылова С. Андрогин-анализ / С. Крылова // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – С. 11–12.

185. Крилова С. Краса / С. Крилова // Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник: людина та світ. – К., КНТ, Центр учбової літератури. – 2007. – С. 109–110.

186. Крылова С.А. Красота как этическая категория / С.А. Крылова // Хамитов Н.В., Крылова С.А. Этика: путь к красоте отношений. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2007. – С. 42–83.

187. Крылова С. Красота человека / С. Крылова // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – С. 94–97.

188. Крылова С.А., Хамитов Н.В. Психология красивой женщины / С.А. Крылова, Н.В. Хамитов. – М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Торсинг», 2004. – 253 с.

189. Крилова С.А. Діалектика зовнішньої та внутрішньої краси: підхід соціальної метаантропології / С.А. Крилова // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: «Філософські науки». – К., 2011. – Випуск 11. – С. 99–111.

190. Крохмаль Н.В. Історичні форми саморегуляції соціального процесу: монографія / Н.В. Крохмаль. – Запоріжжя: Просвіта, 2004. – 144 с.

191. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К.: Парапан, 2003. – 240 с.

192. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С.Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21–28.

193. Крутоус В.П. Родословная красоты (прекрасное и целесообразность) / В.П. Крутоус. – М.: Искусство, 1988. – 222 с.

194. Крюковский Н.И. Homo pulcher. Человек прекрасный. Очерк теоретической эстетики человека / Н.И. Крюковский. – Минск: Изд-во БГУ, 1983. – 302 с.

195. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Ксенофонт. – М.: Наука, 1993. – 584 с.

196. Култаєва М. Локальне у лабіринтах всесвітнього суспільства: методологічний аспект / М. Култаєва // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 49–63.

197. Куцепал С. В. Онтологія в сучасній французькій філософії: Дис. … доктора філос. наук: 09.00.03 / Куцепал Світлана Вікторівна. – К., 2005. – 380 с.

198. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор; [пер. с датского]. – М.: Республика, 1993. – 383 с.

199. Ласло Э. Пути, ведущие в грядущее тысячелетие. Проблемы и перспективы / Э. Ласло [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://vivovoco.rsl.ru/vv/papers/history/vv_hi16w.htm.

200. Лев-Старович З. Секс в культурах мира / З. Лев-Старович; [пер. с пол.]. – М.: Мысль, 1991. – 255 с.

201. Левин Г.Д. Свобода и покинутость. Методологический анализ / Г.Д. Левин // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 56–68.

202. Левчук Л.Т. та ін. Естетика: Підручник / За заг. ред. Л.Т. Левчук. – К.: Вища школа, 2005. – 431 с.

203. Левчук Л.Т. Психоанализ: історія, теорія, мистецька практика / Л.Т. Левчук. – К.: Либідь, 2002. – 255 с.

204. Лейбниц Г. Теодицея / Г. Лейбниц // Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 4. – С. 49–413.

205. Леони Б. Свобода и закон / Б. Леони; [пер. с англ. В. Кошкина]. – М.: ИРИСЭН, 2008. – 308 с.

206. Леонтьев Д. Ценность / Д. Леонтьев // Философский словарь. – М.: Советская энциклопедия, – 1989. – С. 733.

207. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки; [пер. с франц. В. В. Кузнецова]. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 332 с.

208. Лісовий В. Цінність / В. Лісовий // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 707.

209. Лобанова Л. Жінки-вчені в період трансформації наукової системи в Україні / Л. Лобанова // Жінка в науці та освіті: минуле, сучасність, майбутнє. – К.: Жіноча Громада, 1999. – С. 28–30.

210. Лобанова Л. Жінки науки в Україні / Л. Лобанова // Жінка і демократія: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – К.: Жіноча Громада, 1995. – С. 160–162.

211. Локк Дж. Два тракта о правлении / Дж. Локк // Соч. в 3 т. М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 135–405.

212. Локк Дж. Послание о веротерпимости / Дж. Локк // Соч. в 3 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 91–134.

213.Лосев А.Ф. Дерзание духа / А. Ф. Лосев. – М.: Изд-во полит. лит., 1988. – 362 с.

214. Лосев А.Ф. Эрос у Платона / А.Ф. Лосев // Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.

215. Лосский Н.О. Бог и мировое зло / Н. О. Лосский. – М.: Республика, 1994. – 432 с.

216. Лосский Н.О. Свобода воли / Н. О. Лосский // Избранное. – М.: Правда, 1991. – С. 484–597.

217. Лосский Н.О. Условие абсолютного добра / Н. О. Лосский. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.

218.Лотман Ю. О двух моделях коммуникации в системе культуры / Ю.М. Лотман // Труды по знаковым системам. – Тарту. – 1973. – Вып.6. – С.227-243.

219. Лоу Б. Красота спорта / Б. Лоу; [перевод з англ.]. – М.: Радуга, 1984. – 254 с.

220. Луман Н. Поняття цілі і системна раціональність: щодо функції цілей у соціальних системах / Н. Луман; переклад з нім. М. Бойченка і В. Кебуладзе. – К.: Дух і літера, 2011. – 336 с.

221. Льюис К. Любовь / К. Льюис // Вопросы философии. – 1989. – № 8. – С. 107–149.

222. Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи / [В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Т.В. Лютий, Г.І. Шалашенко та ін.]. – К.: Наукова думка, 2005. – 272 с.

223. Лютий Т.В. Маргінальність у людському бутті / Т.В. Лютий // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. – К.: Наукова думка, 2010. – С. 217–233.

224. Лютый Т.В. Меланхолия / Т.В. Лютый // Философская антропология: словарь; под ред. Хамитова Н. – К.: КНТ, 2011. – С. 204–206.

225. Лямцев П.П. Формирование человека как личности: социально-философский аспект / П.П. Лямцев. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 149 с.

226. Маєр-Абіх К.-М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту / К.-М. Маєр-Абіх; [пер. з нім. А. Єрмоленка]. – К.: Лібра, 2004. – 196 с.

227. Макиавелли Н. Государь. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве / Н. Макиавелли. – М.: Мысль, 1997. – 639 с.

228. Макинтайр А. После добродетели: исследование теории морали / А. Макинтайр; [пер. с англ. В.В. Целищева]. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.

229. Маклін Дж.Ф. Громадянське суспільство: свобода в новому тисячолітті / Дж.Ф. Маклін // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-західноєвропейський досвід; [за ред. Карася А.]. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 1999. – С. 10–21.

230. Максимов С.И. Правовая реальность: Опыт философского осмысления / С. И. Максимов. – Харьков, 2002. – 328 с.

231. Малахов В. Етика: Курс лекцій / В. Малахов. – К.: Либідь, 1996. – 304 с.

232. Малахов В. Етика спілкування. Моральні передумови спілкування: повага, співчуття, любов / В.

Малахов // Етика: Курс лекцій: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1996. – 290 с.

233. Малахов В.А. Культура и человеческая целосность / В.А. Малахов. – К.: Наукова думка, 1984. – 264 с.

234. Малахов В.А. Цінність як категорія культури / В.А. Малахов // Філософська думка. – К., 1982. – № 5. – С. 34–42.

235. Малькова Т.П., Фролова М.А. Введение в социальную философию / Т.П. Малькова, М.А. Фролова. – М.: МПА, 1995. – 192 с.

236. Мамардашвили М.К. О сознании / М. К. Мамардашвили // Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 214–228.

237. Мамардашвили М.К. Философия и свобода / М. К. Мамардашвили // Как я понимаю философию? – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 365–375.

238. Мамардашвили М. Форма превращенная / М. Мамардашвили // Философская энциклопедия в 5 томах; [гл. ред. Ф.В. Константинов]. – М.: «Советская энциклопедия», 1967. – Т.5. – С. 386–389.

239. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения 2 изд., – Т. 3. – М.: Политиздат, 1974. – С. 7 – 544.

240. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. – Т. 42. – М.: Политиздат, 1974. – С. 41–174.

241. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого

индустриального общества / Г. Маркузе; [пер. в англ., послесл., примеч. А.А. Юдина]. – М.: АСТ, 2002. – 526 с.

242. Мартынов В.Ф. Либидо в контексте культуры / В.Ф. Мартынов // Философия красоты. – Мн.: Тетра Система, 1999. – С. 103–117.

243. Маршалл А. Принципы экономической нации / А. Маршалл. – М.: Прогресс, 1993. – 360 с.

244. Маслоу А. Психология бытия / А. Маслоу; [пер. с англ.]. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – 304 с.

245. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / А. Маслоу; [пер. с англ. Г. А. Балл, А. П. Попогребский]. – М.: Смысл, 1999. – 425 с.

246. Межуєв В. Діалог як спосіб міжкультурного спілкування в сучасному світі / В. Межуєв // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 90–101.

247. Мельник Т.М. Міжнародний досвід ґендерних перетворень / Т.М. Мельник. – К.: Логос, 2004. – 320 с.

248. Мельник Т.М. Міжнародний досвід утвердження ґендерної рівності / Т.М. Мельник // Міжнародний досвід державного забезпечення рівності жінок та чоловіків. – К.: «Ліга 50/50», 2003. – С. 12–50.

249. Менегетти А. Женщина третьего тысячелетия / А.Менегетти; [пер. с ит. Славянской ассоциации онтопсихологии]. – М.: ННБФ «Онтопсихология», 2002. – 256 с.

250. Менжулин В. Путь героя / В. Менжулин // Ранк О. Миф о рождении героя; [пер.с англ.]. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – 252 с.

251. Менжуліна Л. Міфоаналіз: вступ до «критики темного розуму» / Л. Менжуліна. – К.: Віпол, 1998. – 85 с.

252. Мид М. Мужское и женское: исследование полового вопроса в меняющемся мире / М. Мид. – М.: Росийская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 416 с.

253. Мизес Л. Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность / Л. Мизес. – М.: Дело, Catallaxy, 1993. – 240 с.

254. Мілет К. Сексуальна політика / К. Мілет; [пер. з англ.]. – К.: Основи, 1998. – 619 с.

255. Мильдон В.И. Ни Афины, ни Иерусалим. Еще раз об экзистенциальной философии / В. И. Мильдон // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С. 34–41.

256. Мильнер-Иринин Я.А. Женственность. О роли женского начала в нравственной жизни человечества / Я. А. Мильнер-Иринин. – СПб.: Алетейя, 2010. – 320 с.

257. Минева С. Постмодерни дискурси на етиката / С. Минева. – София: Фабер, 2002. – 150 с.

258. Минева С. Пол, идентичность и их биоэтический дискурс / С. Минева // Розвиток ідей біоетики у європейському контексті: Матеріали IV Міжнародного симпозіуму з біоетики. – К.: Сфера, 2006. – С. 141–149.

259. Мифы народов мира // Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – 2-е изд. – М.: НИ «Большая российская энциклопедия», 2000. – Т. 2. – 720 с.

260. Михальченко М. Філософія освіти і соціокультурна теорія / М. Михальченко // Філософія освіти: науковий часопис. – 2005. – № 1. – С. 38–51.

261. Михнов С.Д. О красоте (экскурсия натуралиста в область эстетики). – Юрьев: Тип. Маттисона, 1910. – 56 с.

262. Міщик Л.І. Формування ґендерної рівності майбутніх соціальних педагогів в умовах соціального партнерства «факультет – громадська організація»: Монографія / Міщик Л.І., Голованова Т.П., Васильєва В.В. – Запоріжжя: Вид-во «Просвіта», 2006. – 220 с.

263. Мокляк М.М. Громадянське суспільство в Україні: соціальні тенденції та чинники становлення / М.М. Мокляк // Філософська та соціологічна думка. – 1995. – №11/12. – С. 224–236.

264. Монтень М. Опыты. Кн. первая / М. Монтень; [пер. с франц. А.С. Бобовича]. – М. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. – 558 с.

265. Морозов А. Любов і смерть / А. Морозов. – К.: Видавничий Дім «Слово», 2009. – 216 с.

266. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии толпы / С. Московичи; [пер. с франц. Т. П. Емельяновой]. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1996. – 478 с.

267. Муляр В. Самореалізація особистості як соціальна проблема (філософсько-культурологічний аналіз): Монографія / В. Муляр. – Житомир: ЖІТІ, 1997. – 294 с.

268. Мунье Э. Манифест персонализма / Э. Мунье; [пер. с франц. И.С. Вдовиной, В. М. Володина]. – М.: Республика, 1999. – 559 с.

269. Мунье Э. Персонализм / Э. Мунье. – М.: Республика, 1992. – 294 с.

270. Мур Дж. Принципы этики / Дж. Мур; [пер. с англ. Л.В. Коноваловой]. – М.: Прогресс, 1984. – 326 с.

271. Муравов И.В. Спорт и физическая красота человека / И.В. Муравов. – К.: Радянська школа, 1981. – 104 с.

272. Надольний І.Ф. Толерантність як принцип діяльності суб'єкта комунікації / І.Ф. Надольний // Науковий вісник НАСОА. – 2011. – № 3. – С. 96–104.

273. Налимов В.В. Спонтанность сознания / В. В. Налимов. – М.: Прометей, 1989. – 289 с.

274. Невважай И.Д. Свобода и знание / И. Д. Невважай. – Саратов: Саратовская государственная академия права, 1995. – 204 с.

275. Нечаева Н. Патриархальная и феминистская картины мира: анализ стуктуры массового сознания / Н. Нечаева // Гендерные тетради. – СПб., 1997. – № 1 – С. 17–44.

276. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 5–237.

277. Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое / Ф. Ницше // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 231–489.

278. Новгородцев П.И. Об общественном идеале / П. И. Новгородцев. – М.: Пресса, 1991. – 640 с.

279. Новіков Б.В. Творчість як спосіб здійснення гуманізму: [монографія] / Б.В Новіков. – К.: НТУУ «КПІ», 1998. – 310 с.

280. Оже М. Криза сенсу в сучасному світі / М. Оже // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5–6. – С. 134–144.

281. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Психология масс. – Самара: Издательский Дом «БАХРАХ», 1998. – 254 с.

282. Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы / Х. Ортега-и-Гассет // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 202–206.

283. Парсонс Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс. – М.: Академический Проект, 2002. – 880 с.

284. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 270 с.

285. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль // Мысли. Франсуа де Ларошфуко. Максимы. Жан де Лабрюйер. Характеры. – М.: Худ. лит-ра, 1974. – С. 109–186.

286. Петровский А.В. Групповая сплоченность как ценносно-ориентационное единство / А.В. Петровский // Петровский А.В., Шпалинский В.В. Психологическая теория коллектива. – М.: Наука, 1979. – 274 с.

287. Петрос Дж. Гермафродит / Дж. Петрос // Культура времен апокалипсиса. – М.: Контркультура, 2005. – 72 с.

288. Петрушенко В.Л. та ін. Етика та естетика: Навчальний посібник / В.Л. Петрушенко. – Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2008. – 180 с.

289. Пешков И.В., М.М. Бахтин: от философии поступка к риторике поступка / И.В. Пешков. – М.: Лабиринт, 1996. – 176 с.

290. Печерская Н. Современный дискурс о справедливости / Н.В. Печерская // Общественные науки и современность. – 2001. – № 2. – С. 77–88.

290а. Пирожков С.І,, Хамітов Н.В. Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей / С.І. Пирожков, Н.В. Хамітов // Вісник НАН України, 2016, № 6. – С. 45 – 52.

291. Платон. Апология Сократа. Критон. Ион. Протагор / Платон; [пер. с древнегреч. В. С. Соловьева, М. С. Соловьева и др.]. – М.: Мысль, 1999. – 864 с.

292. Платон. Государство / Платон // Собр. соч в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 3. – С. 79–420.

293. Платон. Законы / Платон; [пер. с древнегреч. А. Н. Егунова и др.]. – М.: Мысль, 1999. – 832 с.

294. Платон. Парменид / Платон // Собр. соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 346–412.

295. Платон. Пир / Платон // Собр. соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2.– С. 81–134.

296. Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид / Платон; [пер. с древнегреч. С. А. Ананьина и др.]. – М.: Мысль, 1999. – 528 с.

297. Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий / Платон; [пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева, А.Н. Егунова и др.]. – М.: Мысль, 1999. – 656 с.

298. Плеснер Х. Ступени органического и человек / Х. Плеснер; [пер. с нем. А. Филиппова] // Проблемы

человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 96–151.

299. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття / М.В. Попович. – К.: Наукова думка, 1997. – 265 с.

300. Попович М.В. Творчество и идея целостности / М.В. Попович // Світогляд і духовна творчість. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 29–36.

301. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / К. Поппер; [пер. з англ. О.Коваленко]. – К.: Основи, 1994. – Т.1: У полоні Платонових чарів. – 444 с.

302. Предборська І.М. Теорія соціальної зміни: соціально-філософський аналіз: дис. … д-ра філос. наук: 09.00.03 / Предборська Ірина Михайлівна. – К., 1996. – 385 с.

303. Проблема человека в западной философии / [пер. с англ., франц., нем.]. – М.: Прогресс, 1988. – 550 с.

304. Пушкарева Н.Л. Гендерные исследования: рождение, становление, методы и перспективы в системе исторических наук / Н. Л. Пушкарева // Женщина, гендер, культура. – М.: МЦГИ, 1999. – С. 15–35.

305. Пушкарева Н.Л. Как заставить заговорить пол? (гендерная концепция как метод анализа в истории и этнологии) / Н.Л. Пушкарева // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 2. – С. 27–42.

306. Рампа Л. Пещеры древних / Л. Рампа. – К.: София, 1994. – 320 с.

307. Ренер С. Трагедия Мерилин Монро / С. Ренер. – К.: Муза, 1994. – 304 с.

308. Рідель М. Свобода і відповідальність / М. Рідель; [пер. з нім. Л. Ситніченко] // СитніченкоЛ. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 68–83.

309. Рикёр П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права / П. Рикёр // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 27–36.

310. Рікер П. Право і справедливість / П. Рікер. – К.: Дух і літера, 2002. – 218 с.

311. Рижко Л.В. Науковий простір: філософський і наукознавчий аспекти: Монографія/ Л.В. Рижко. – К.: ІВЦ Держкомстату України, 2000. – 301 с.

312. Розанов В.В. Люди лунного света: метафизика христианства / В.В. Розанов. – М.: Дружба народов, 1990. – 304 с.

313. Розова Т.В. Гідність як екзистенціальна риса людини-громадянина / Т.В. Розова // Вісник Інституту розвитку дитини. Випуск 2. Серія: Філософія, педагогіка, психологія: Збірник наукових праць. – К.: Видавництво Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова, 2009. – С. 20–26.

314. Розова Т.В. Громадянське суспільство як основа демократичного розвитку: історичний екскурс / Т.В. Розова // Громадянське суспільство: історія та сучасність; [за редакцією проф. Т.В. Розової]. – Одеса: Юридична література, 2010. – С. 6–46.

315. Розова Т.В. Утопия как социокультурный феномен / Т.В. Розова. – Одесса: Астропринт, 1996. – 182 с.

316. Роменець В.А. Вчинок і постання канонічної психології / В.А. Роменець // Людина. Суб'єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії. – К.: Либідь, 2006. – 360 с.

317. Роменец В.А. Поступковая природа психического и предмет психологии / В.А. Роменец // Предмет и метод психологии. – К.: Либідь, 2005. – С. 379–398.

318. Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 536 с.

319. Рони Старший Ж.А. Пещерный лев / Рони Старший // Борьба за огонь. Пещерный лев. Вамирех. – Кемерово: Кемеровское книжное издательство, 1980. – 368 с.

320. Рубчак М. Християнська Богородиця чи Берегиня? Фемінізм на противагу вічно жіночому / М. Рубчак // Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис. Інститут філософії НАН України. – К.: Центр практичної філософії. – 2000. – № 1. – С. 110–127.

321. Ручка А.А. Соціальні цінності та норми / А.А. Ручка. – К.: Наукова думка, 1976. – 341 с.

322. Русалов В.М. Вклад биологической теории индивидуальности в решение проблемы социального и биологического в человеке / В.М. Русалов // Биология в познании человека. – М.: Наука, 1989. – С. 109–126.

323. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре / Ж.-Ж. Руссо // Трактаты. – М.: Наука, 1969. – С. 151–300.

324. Рюриков Ю. Мед и яд любви / Ю. Рюриков. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 250 с.

325. Самохвалова В.И. Красота как способ организации / В.И. Самохвалова // Всесоюзная научно-практическая конфер. «Философские и социальные проблемы гуманизации науки, техники и инженерного образования». – Харьков: Изд. ХГУ, 1990. – С. 7–8.

326. Санд Ж. Она и он: [роман] / Ж. Санд. – К.: Глобус, 1992. – 173 с.

327. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; [пер. с франц. В. И. Колядко]. – М.: Республика, 2000. – 639 с.

328. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 207–228.

329. Свобода: сучасні виміри та альтернативи / [В.В. Лях, В.С. Пазенок, К.Ю. Райда, Л.А. Ситніченко та ін.]. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – 486 с.

330. Семигин Г. Ю. Социальное партнерство / Г. Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1996. – 206 с.

331. Силласте Г.Г. и др. Социальная дискриминация женщин как предмет социологического анализа / Г.Г. Силласте // Социс. – 1997. – № 12. – С. 112–120.

332. Ситніченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії / Л.А. Ситніченко. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.

333. Сковорода Г. Наркісс / Г. Сковорода // Повне зібрання творів в 2 т. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1973. – С. 154–262.

334. Сковорода Г. Разговор, называемый алфавит, или букварь мира / Г. Сковорода // Повне зібрання творів в 2 т. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1973. – С. 411–402.

335. Скотна Н.В. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії: Монографія / Н. В. Скотна. – Львів: Українські технології, 2005. – 384 с.

336. Скубашевська О.С. Дискурс як технологія учнівської та студентської молоді / О.С. Скубашевська // Вища освіта України. – 2008. – № 1. – С. 31–35.

337. Солженицын А. В круге перовом / А. Солженицын. – М.: Художественная литература, 1990. – 425 с.

338. Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике / В.С. Соловьев // Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – С. 90–98.

339. Соловьев В.С. Красота в природе / В.С. Соловьев // Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – С. 30–73.

340. Соловьев В.С. Оправдание добра / В. С. Соловьев // Соч. в 2 т. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 47–548.

341. Соловьев В.С. Смысл любви / В. С. Соловьев // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 493–547.

342. Социальная философия. Словарь / Сост. и ред. В.Е. Кемеров и Т.Х. Керимов. – М.: Академический проект, 2003. – 560 с.

343. Социальное партнерство. – М.: Экономика, 1999. – 236 с.

344. Соціальне партнерство в Україні: перспективи законодавчого регулювання // Україна: аспекти праці. – 1998. – №2. – С. 22.

345. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Б. Спиноза // Избранные произведения. – В 2 т. – М.: Политиздат. 1957. – Т. 2. – С. 5–284.

346. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза // Избранные произведения. –В 2 т. – М.: Политиздат, 1957. – Т. 1. – 847 с.

347. Становище жінок в Україні: реалії та перспективи // Збірник офіційних документів і матеріалів парламентських слухань у Верховній Раді України 9 червня 2004 р. – К.: ПРООН, 2004. – 157 с.

348. Столович Л.Н. Философия красоты / Л.Н. Столович. – М.: Политиздат, 1978. – 118 с.

349. Столович Л.Н. Жизнь – творчество – человек / Л.Н. Столович. – М.: Наука, 1986. – 194 с.

350. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии / Л.Н. Столович. – М.: Прогресс, 1994. – 216 с.

351. Столович Л.Н. Об общечеловеческих ценностях / Л.Н. Столович // Вопросы философии. – 2004. – №7. – С. 86–96.

352. Стребкова Ю.В. Гендерні стереотипи творчості / Ю.В. Стребкова // Творчість врятує світ: Матеріали 7-ї Міжнар. наук.-практ. конф. (22–23 травня 2003 р., м. Київ). – К.: Політехніка, 2003. – С. 288–289.

353. Сурмін Ю.П. Ціннісні процеси пострадянського суспільства: методологічний аспект / Ю.П. Сурмін // Сучасні проблеми державного управління: [зб. наук. праць УАДУ]; За заг. ред. В.І. Лугового, В.М. Князєва. – К.: Вид-во УАДУ, 2003. – Вип.1. – С. 87–98.

354. Тайлор Е.Б. Первобытная культура / Е.Б. Тайлор; [пер. с англ.]. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.

355. Табачковський В.Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? / В.Г. Табачковський. – К.: Наукова думка, 1993. – 175 с.

356. Табачковський В.Г. Природоісторичність саморозвитку особи і проблема відчуження / В.Г. Табачковський // Світогляд і духовна творчість. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 21–29.

357. Татенко В.О. Суб'єктно-вчинкова парадигма в сучасній психології / В.О. Татенко // Людина. Суб'єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії. – К.: Либідь, 2006. – 360 с.

358. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден; [пер. с франц. Н. А. Садовского]. – М.: Наука, 1987. – 240 с.

359. Телесность // Социальная философия. Словарь / Сост. и ред. В.Е. Кемеров и Т.Х. Керимов. – М.: Академический проект, 2003. – С. 441.

360. Теннехил Р. Секс в истории / Р. Теннехил; [пер. с англ. А.И. Блейз]. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 400 с.

361. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / П. Тиллих; [пер. с англ.] . – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

362. Титаренко Т.М. Вчинок у приватному житті / Т.М. Титаренко // Людина. Суб'єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії. – К.: Либідь, 2006. – 360 с.

363. Тойнби А. Постижение истории / А. Тойнби; [пер. с англ.]. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.

364. Толстой Л. Дневники / Л. Толстой // Собр. соч. в 22 т. – Т. 22. – М.: Художественная литература, 1985. – 559 с.

365. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер; [пер. с англ.]. – М.: АСТ, 2002. – 776 с.

366. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер; [пер. с англ.]. – М.: АСТ, 2002. – 557 с.

367. Троян В. Жінка і наука: шлях утвердження та компромісів / В. Троян // Жінка в науці та освіті: минуле, сучасність, майбутнє. – К.: ПЦ "Фоліант", 1999. – С. 17–25.

368. Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма / Г.Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 35–53.

369. Тьоніс Ф. Спільнота і суспільство / Ф. Тьоніс // Дух і Літера. – К., 2003. – № 11-12.– С. 434–448.

370. Українець С. Соціально-трудові відносини в Україні: зміст і розвиток / С. Українець // Україна: аспекти праці. – 1999. – №3. – С. 35–41.

371. Українка Л. Лісова пісня / Л. Українка // Зібрання творів у 12 томах. – Т. 5. – К.: Наукова думка, 1976. – С. 135–243.

372. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов / М. Унамуно; [перевод с испанского, вступительная статья и комментарии Е.В. Гараджа]. – К.: Символ, 1996. – 416 с.

373. Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России / В. Г. Федотова // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 3–23.

374. Фейербах Л. История философии / Л. Фейербах // Собр. произвед. в 3 томах. – Т. 3. – М.: Мысль, 1974. – 486 с.

375. Феминизм: перспективы социального знания. – К.: ПЦ “Фоліант”, 1992. – 157 с.

376. Философская антропология: словарь / Под ред. Н. Хамитова. – К.: КНТ, 2011. – 472 с.

377. Фихте И.Г. Назначение человека / И. Г. Фихте // Соч. в 2 т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 65–224.

378. Фихте И.Г. Основа общего наукоучения / И. Г. Фихте // Соч. в 2 т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 1. – С. 65–337.

379. Фихте И.Г. Факты сознания / И. Г. Фихте // Соч. в 2 т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 619–769.

380. Фихте И. Г. О понятии наукоучения // И. Г. Фихте. Соч. в 2 т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 1. – С. 7–64.

381. Фома Аквинский. Сумма теологии. – Ч. I. Вопросы 1–43 / Фома Аквинский. – М.: Элькор-МК; К.: Эльга, Ника-Центр, 2002. – 560 с.

382. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1. – 576 с.

383. Франк С.Л. Непостижимое / С. Л. Франк // Сочинения. – М.: Правда, 1990.– С. 183–603.

384. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 992 с.

385. Франкл В. Воля к смыслу / В. Франкл. – М.: Прогресс, 2000. – 259 с.

386. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

387. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – С. 94–143.

388. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд // Я и Оно. – М.: «ЭКСМО-ПРЕСС» Харьков: «ФОЛИО», 1999. – 1040 с.

389. Фрейд З. Тотем и табу / З. Фрейд; [пер. с нем.]. – М.: АСТ, 2006. – 253 с.

390. Фридан Б. Загадка женственности; [пер. с англ., вступ. ст. О.А. Ворониной] / Б. Фридан. – М.: Прогресс; Литера, 1994. – 496 с.

391. Фридман М., Фридман Р. Свобода выбирать: наша позиция / М. Фридман. – М.: Новое издательство, 2007. – 356 с.

392. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М.: Республика, 1994. – 448 с.

393. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм // Догмат о Христе. – М.: Олимп, АСТ, 1998. – С. 176–396.

394. Фромм Э. Душа человека. Ее способность к добру и злу / Э. Фромм // Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 13–108.

395. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм // Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 109–178.

396. Фромм Э. Пути из больного общества / Э. Фромм // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 443–482.

397. Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики / Э. Фромм; [пер. с англ. Л. А. Чернышевой]. – Минск: Коллегиум, 1992. – 253 с.

398. Фуко М. Воля к истине / М. Фуко; [пер. с франц. С. Табачниковой]. – М.: Магистериум, 1996. – 448 с.

399. Фуко М. История сексуальности. Т.1. / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет; [пер. с франц.]. – М: Касталь, 1996. – С. 97–268.

400. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко; [пер. с франц. В. Наумова]. – М.: AD MARGINEM, 1999. – 480 с.

401. Фукуяма Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – №3. – С. 63–77.

402. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; [пер. с англ.]. – М.: АСТ, 2004. – 592 с.

403. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас; [пер. с нем. Ю. С. Медведева]. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.

404. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность / Ю. Хабермас; Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М.: Academia, 1995. – 244 с.

405. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Бибихина]. – М.: AD MARGINEM, 1997. – 452 с.

406. Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге. Сборник;

[пер. с нем. Под ред. А. Л. Доброхотова]. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 8–28.

407. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2007. – 303 с.

408. Хайек Ф. Дорога к рабству [Електронний ресурс] / Ф. Хайек. – Режим доступу: / http://www.libertarium.ru/l_lib_road

409. Хайек Ф. Общество свободных / Ф. Хайек. – Лондон: Overseas Publications, 1990. – 273 с.

410. Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма / Ф. Хайек; [пер. с англ. Е. Осиповой]. – М.: Новости, 1992. – 304 с.

411. Хамитов Н.В. Афоризмы Силы / Н.В. Хамитов. – К.: Афтар, 2009. – 269 с.

412. Хамітов Н.В. Екзистенціальний вимір статі / Н.В. Хамітов // Людина в есенційних та екзистенціальних вимірах. – К.: Наукова думка, 2004. – С. 223–244.

413. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини / Н. Хамітов, Л. Гармаш., С. Крилова. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2006. – 296 с.

414. Хамитов Н. Ирония / Н. Хамитов, С. Крылова // Философский словарь: человек и мир. – К.: КНТ, 2006. – С. 79–80.

415. Хамітов Н. Інфантильність та зрілість у людському бутті / Н. Хамітов // Філософсько-антропологічні читання'99. – К., 2000. – С. 82–87.

416. Хамітов Н.В., Крилова С.А. Краса стосунків та феномен толерантності: підхід метаантропології /

Н.В.Хамітов, С.А. Крилова // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності. – Житомир: Видавництво ЖДУ імені І. Франка, 2011. – С. 90–92.

417. Хамітов Н., Крилова С. Лев Толстой: війна та мир як чоловіче та жіноче / Н. Хамітов, С. Крилова // Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2006. – С. 190–191.

418. Хамітов Н.В. Майбутнє екзистенціалу «свобода»: гендерні виміри / Н.Хамітов // Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи. – К.: Наукова думка, 2005. – С. 224–238.

419. Хамитов Н. Антропологические парадигмы и мифологемы европейской философии / Н. Хамитов, Л. Менжулина. – К.: Випол, 1998. – 195 с.

420. Хамитов Н. Метаантропология / Н. Хамитов // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 110–113.

421. Хамитов Н.В. Одиночество женское и мужское. Опыт вживания в проблему / Н.В. Хамитов. – К.: Атика, 2010. – 224 с.

422. Хамитов Н. Персонализм / Н. Хамитов // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2006. – С. 148–151.

423. Хамитов Н. Прекрасное / Н. Хамитов // Хамитов Н., Крылова С., Минева С. Этика и эстетика: словарь ключевых терминов. – К.: КНТ, 2009. – С. 163–164.

424. Хамитов Н., Крылова С. Гламурность / Н. Хамитов, С. Крылова // Хамитов Н., Крылова С., Минева С. Этика и эстетика: словарь ключевых терминов. – К.: КНТ, 2009. С. 47–48.

425. Хамитов Н., Крылова С. Красота отношений / Н. Хамитов, С. Крылова // Хамитов Н., Крылова С., Минева С. Этика и эстетика: словарь ключевых терминов. – К.: КНТ, 2009. – С. 102–105.

426. Хамитов Н. Освобождение от одиночества / Н. Хамитов. – М.: АСТ, Харьков: Торсинг, 1995. – 416 с.

427. Хамітов Н. В. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. – 2-е вид.перероб та доп. / Н.В.Хамітов. – К.: «КНТ», 2017. – 370 с.

427а. Хамитов Н., Крылова С. Сексуальность красивой женщины. – Х., М.: АСТ. – 270 с.

428. Хамитов Н. Тайна мужского и женского / Н. Хамитов. – К.: Либідь, 2002. – 176 с.

429. Хамитов Н. Философия и психология пола / Н. Хамитов. – К.: Ника-центр, М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001. – 224 с.

429а. Хамитов Н.В. Люди тоски и люди скуки. 5-е издание, дополненное и переработанное / Н. Хамитов. – К: КНТ, 2019. – 189 с.

430. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. 5-е издание, дополненное и переработанное / Н. Хамитов. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2019. – 268 с.

430а. Хамитов Н.В. Философско-антропологические эссе / Н.В. Хамитов. – К.: КНТ, 2018. – 284 с

431. Хамітов Н. Філософська антропологія у «позитивному» та «негативному» проблемному полі: концепти Еросу і Танатосу / Н. Хамітов // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. – К.: Наукова думка, 2010. – С. 167–191.

432. Хамітов Н. Філософія статі: прояснення предмета / Н. Хамітов // Філософска думка. – 2000. – № 6. – С. 45–55.

432а. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 3-е видання, виправлене і доповнене / Н.В. Хамитов. − К.: КНТ, 2019. – 394 с.

433. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир / Н. Хамитов, С. Крылова. – К.: КНТ, 2006. – 308 с.

433а. Хамитов Н.В. Искусство как разрешение противоречий жизни. – К.: КНТ, 2018. – 223 с.

434. Хамитов Н., Крылова С. Этика: путь к красоте отношений. Курс лекций / Н. Хамитов, С. Крылова. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2007. – 256 с.

* Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник. Людина і світ. 2-е видання, виправлене і доповнене / Н. Хамітов, С. Крилова.– К.: КНТ, 2018. – 394 с.

435. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон; [пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова] . – М.: АСТ, 2003. – 603 с.

436. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. – М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 464 с.

437. Хёффе О. Политика, право, справедливость. Основные положения критической философии права и государства / О. Хёффе; [пер. с нем. В.С. Малахова]. – М.: Гнозис, 1994. – 320 с.

438. Хогарт В. Анализ красоты / В. Хогарт. – Л.–М.: Искусство, 1958. – 338 с.

439. Хома О. Філософські культури: терпимість, толерантність, визнання / О. Хома // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 76–89.

440. Хорни К. Психология женщины / К. Хорни // Собр. соч. в 3 т.; [пер. с англ.]. – М.: Издательство «Смысл», 1997. – С. 16–271.

441. Чернышевский В.Г. Эстетические отношения искусства к действительности / В.Г. Чернышевский. – М.: ОГИЗ, Государственное издательство политической литературы, 1943. – 177 с.

442. Чодороу Н. Воспроизводство материнства: психоанализ и социология пола / Н. Чодороу // Антология гендерных исследований. Сб. пер. / Сост. и комментарии Е.И. Гаповой и А.Р. Усмановой. – Минск: Пропилеи, 2000. – С. 29–76.

443. Чухим Н. Візія жінки у західній філософській традиції (від античності до модерну) / Н. Чухим. – К.: Київський інститут ґендерних досліджень, 2006. – 192 с.

444. Цалін С.Д. Принцип свободи волі в історії соціальної філософії та філософії права / С.Д. Цалін. – Харків: Основа, 1998. – 329 с.

445. Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід / [Бабінський Г.,

Бекешкіна І., Білий О., Гронке Г., Єрмоленко А., Ящук Т. та ін.]. – К.: Міжнародний фонд «Відродження»: Етна-1, 2006. – 327 с.

446. Шаповал В.М. Любовь и свобода: экзистенциальный и ценностно-смысловой контекст / В.М. Шаповал // Філософські дослідження: Збірник наукових праць. – Луганськ, 2005. – Вип. 6. – С. 33–42.

447. Шаповал В.М. Раціональне, ірраціональне та надраціональне у свободі / В. М. Шаповал // Філософські обрії. Науково-теоретичний часопис. – Полтава, 2010. – № 22. – С. 87–98.

448. Шаповал В.М. Типы духовности и свобода / В.М. Шаповал // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя, 2002. – Вип. 9. – С. 138–143.

449. Шаповал В.М. Трансцендентальні горизонти свободи: Монографія / В.М. Шаповал. – К.: Парапан, 2010. – 312 с.

450. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер; [пер. с нем.; общ. ред. А.А. Гусейнова, М. Г. Селезнева]. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.

451. Шевченко В.И. Культура. История. Личность. Введению в философию поступка / В.И. Шевченко. – К.: Наукова думка, 1991. – 154 с.

452. Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Избранные произведения; [пер. с нем. А. В. Денежкина и др.]. – М.: Гнозис, 1994. – С. 129–193.

453. Шелер М. Ordo amoris / М. Шелер // Избранные произведения; [пер. с нем. А. В. Денежкина и др.]. – М.: Гнозис, 1994. – С. 341–377.

453а.Шелер М. Философское мировоззрение // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 480 с.

454. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Ф. Шеллинг // Соч. в 2 т.; [пер. с нем. М.И. Левиной]. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 227–489.

455. Шинкарук В.І. Громадянське суспільство і громадська творча діяльність / В.І. Шинкарук // Світогляд і духовна творчість. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 5–10.

456. Шинкарук В.І. Духовная культура – человек – искусство / В.І. Шинкарук // Искусство в мире духовной культуры. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 9–29.

457. Шинкарук В.І. І.Кант і гуманістичні традиції в філософії / В.І. Шинкарук // Кантівські студії, 1999. – К.: Наукова думка, 2000. – С. 9–14.

458. Шинкарук В.И. Категориальная структура научного мировоззрения / В.И. Шинкарук // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 11–25.

459. Шинкарук В.І. Віра, надія, любов / В.І. Шинкарук // Віче. – 1994. – № 3 (24). – С. 145–150.

460. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч. в 5 т. / А. Шопенгауэр; [пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда]. – М.: Московский клуб, 1992. – Т. 1. – 395 с.

461. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер; [пер. с нем.

К.А. Свастьяна]. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. Гештальт и действительность. – 663 с.

462. Шрейдер Ю.А. Свобода как творческая ориентация в мире / Ю.А. Шрейдер // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 85–86.

463. Штайнер Р. Очерк тайноведения. Мистика на заре духовной жизни нового времени. Философия свободы / Р. Штайнер. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2000. – 688 с.

464. Шуман А.Н. Трансцендентальная философия / А.Н. Шуман. – Минск: Экономпресс, 2002. – 416 с.

465. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт; [пер. с англ. А.В. Гордона]. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 416 с.

466. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / М. Экхарт. – М.: Политиздат, 1991. – XLVII. – 192 с.

467. Элиаде М. Избранные произведения: Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / М. Элиаде; [пер. с франц. А.А. Васильевой]. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.

468. Элиаде М. Мефистофель и Андрогин, или Тайна целостности / М. Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1998. – 374 с.

469. Эстес К.П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях / К.П. Эстес; [пер. с англ.] . – К.: София, М.: ИД Гелиос, 2001. – 496 с.

470. Юнг К.Г. Либидо, его метаморфозы и символы; [пер. с нем.] / К.Г. Юнг. – СПб.: Вост.-Европейский ин-т психоанализа, 1994. – 416 с.

471. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К.Г. Юнг // Архетип и символ; [перевод А.М. Руткевича]. – М.: RENAISSANCE, 1991. – С. 95–128.

472. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия / П. Юркевич // Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 670 с.

473. Якобс В. Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика / В. Якобс // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 102–110.

474. Ярош О.Я. Релігія і масова культура: позитивні і негативні виміри / О.Я. Ярош // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. – К.: Наукова думка, 2010. – С. 314–323.

475. Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс; [пер. с нем. М.И. Левиной] // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 288–418.

476. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс; [пер. с нем. М.И. Левиной] // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1991. – С. 28–286.

477. Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс; [пер. с нем. М.И. Левиной] // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1991. – С. 420–508.

478. Яценко А.И. Целеполагание и идеалы / А.И. Яценко. – К.: Наукова думка, 1977. – 314 с.

479. Apel K.-O. Ethics and the Theory of Rationality / K.O.Appel. – New Jersey: Humanity Press, 1996. – 165 p.

480. Bain Al. (1818 –1903). Moral Science: A Compendium of Ethics / Al. Bain. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1936. – 236 p.

481.Barret W. Irrational Man / William Barret. – Lnd.: Corpus Christy Univ.Press, 1958. – 218 p.

482.Bulough R. Democracy and Education / R. Bulough. – N.-Y.: N.-Y. Univ. Press, 1981. – 372 p.

483.Commager H. S. Freedom, Loyalty, Dissent / H.S. Commager. – N.-Y.: Oxford Univ. Press, 1954. – 369 p.

484.Durkheim E. Sociology of Philosophy / E. Durkheim. – Glencove: Free Press, 1953. – 325 p.

485.Fromm Erich. On Being Human / Erich Fromm. – Baltimore: Hopkins Univ. Press, 2001. – 248 p.

486.Fromm E. Escape from Freedom / E.Fromm. – Camdridge Mass.: Harvard U P, 1941. – 268 p.

487.Fromm E. Character and Social Process. Fear of Progress / E.Fromm. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1942. – 289 p.

488.Fromm E. Man from Himself. An Inquiry into the Philosophy of Ethics / E.Fromm. – Lnd.: Routledge, 1947. – 254 p.

489. Foucault M. The Order of Things / M. Foucault. – Lnd.: Routledge, 1970. – 443 p.

490. Fukuyama F. The End of Civilization and the Last Man / F. Fukuyama. – N.-Y.: Free Press, 1992. – 448 p.

491.James W. A Pluralistic Universe / W. James. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1909. – 112 p.

492.Kennan G.F. Polycentrism and Western Policy / George W. Kennan // Foreign Affairs. – 1964. – January. – P. 53–76.

493. Khamitov N., Krylova S. Metaantropology as a philosophy of moral education in conditions of multicultural world / N.Khamitov, S. Krylova. – Jinju, 2011. – P. 30–31.

494.Khamitov N. Self-relialization of personalitty as a goal of a civilizational project of Ukraine / N. Khamitov // Особистість, стать, сім'я: виклики та відповіді філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії. Підхід філософської антропології як метаантропології. – К.: Інтерсервіс, 2017. – С. 5-23.

495.Khamitov N.V., D.D. Gender strategies and political leadership / N.V. Khamitov, D.D. Dandekar // Anthropological Measurements of Philosophical Research. – № 15. P. 40-48 / Антропологічні виміри філософських досліджень. № 15. – Дніпро, 2019. – С. 40-48.

496.Layton R. The Influence of Humanism on Education / Richard Layton. – N.-Y.: Free Press, 1997. – 297 p.

497.Lederach J.P. Preparing for Peace: Conflict Transformation across Cultures / J.P. Lederach. – N.-Y.: Syracuse Press, 1995. – 206 p.

498. Lyotard J.F.The Inhuman – Reflections on Time / J.F. Lyotard. – N.-Y.: Oxford Univ. Press, 1991. – 389 p.

499.Marcuse H. One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society / H. Marcuse. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1964. – 169 p.

500.Marcuse Herbert. Eros and Civilization – a Philosophical Inquiry into Freud / Herbert Marcuse. – Boston: South End Press, 1955. – 325 p.

501.Suber P. Metaphilosophy: Themes and Questions / P.Suber. – Richmond, Indiana: Earthan College Press, 2000. – 170 p.

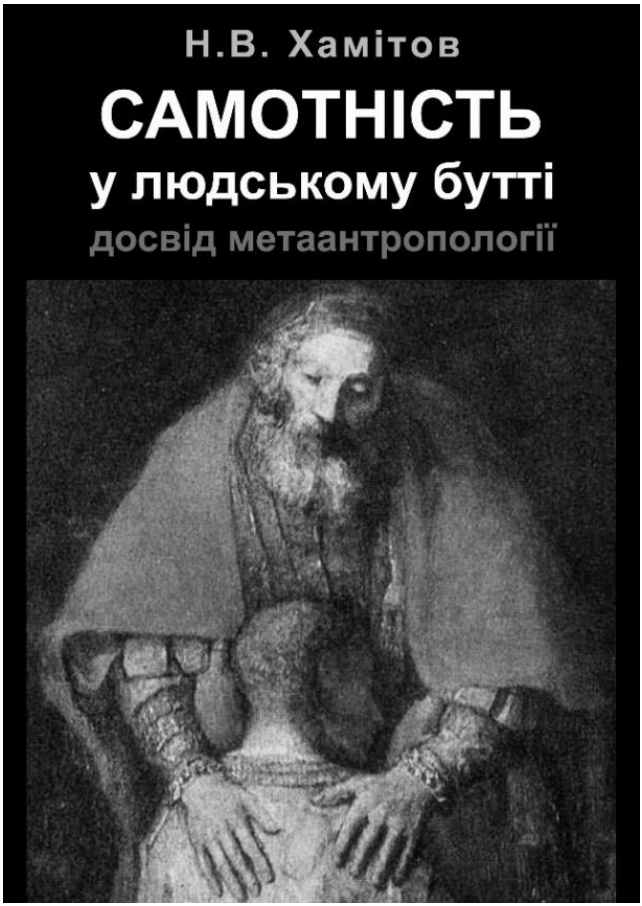
502.Timple K. Free Will: Ultimacy and the Ability to Do Otherwise / K. Timple. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2008. – 189 p.

503.Valett R.E. Humanistic Education: Developing the Total Person / R.E. Valett. – St. Louis: St.Louis Univ. Press, 1977. – 169 p.

504.Walter N. Humanism: What's in the Word? / N. Walter. – Lnd.: Rationalist Press Assoc.,1997. – 119 p.

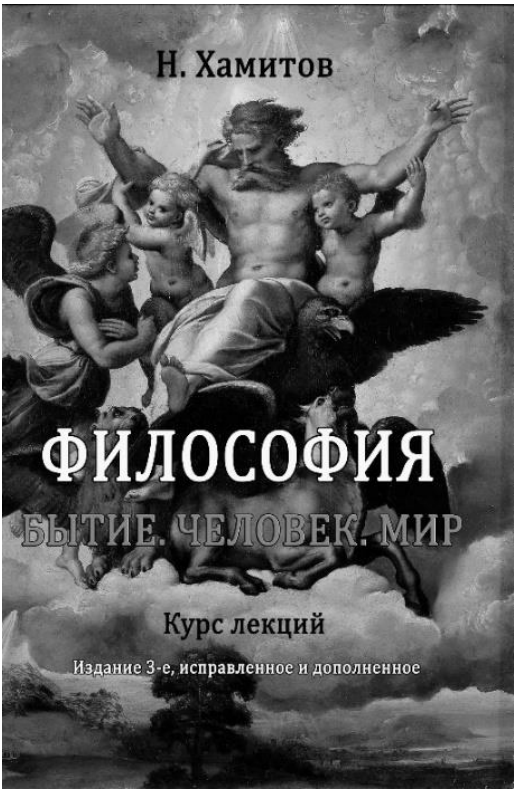
505.Weber M. The Methodology of Social Sciences / M. Weber. – N.-Y.: Picador, 1949. – 515 p.

Асоціація Філософського Мистецтва і видавництво КНТ пропонують книги. Телефонуйте: 097 195 87 55.



Що є самотність? Чи завжди вона є стражданням? Що таке зовнішня та внутрішня самотність? Чи є різниця чоловічої та жіночої самотності? У своїй книзі автор відповідає на ці питання, створюючи оригінальну методологію для осягнення феномену самотності. Вона визначається як **метаантропологія –** вчення про екзистенціальні виміри людського буття та умови особистісного виявлення і комунікації у цих вимірах.

Для науковців, студентів, аспірантів, всіх, хто цікавиться проблемами особистості.

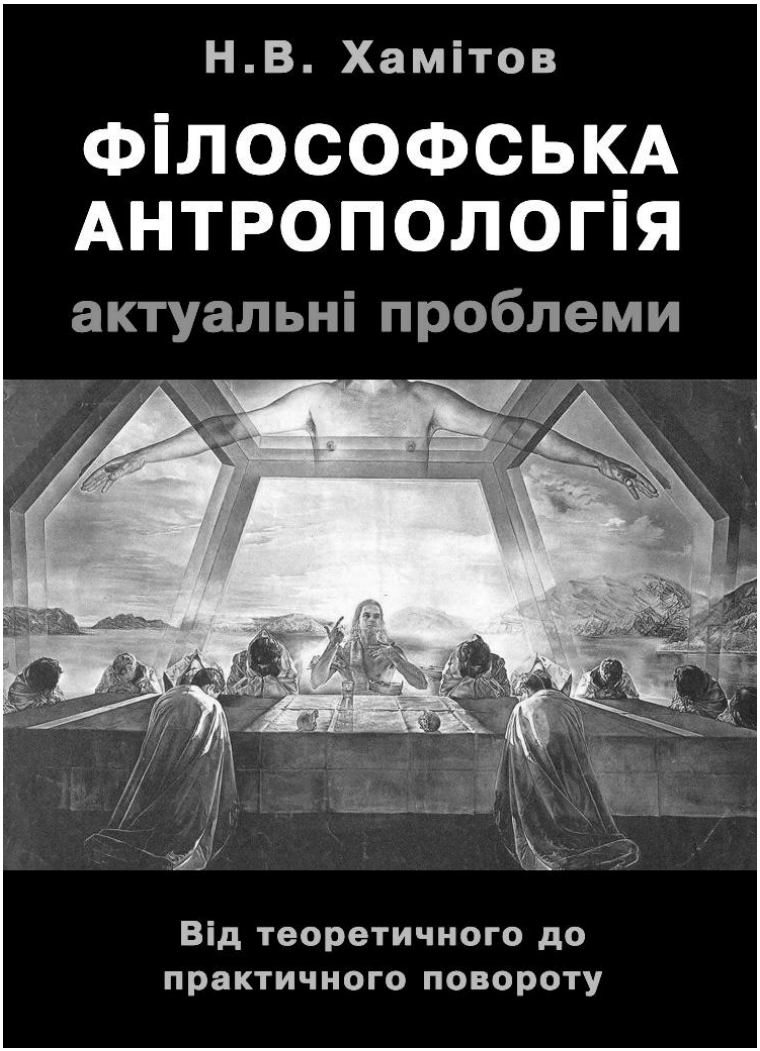


Этот курс лекций в 3-м, исправленном и дополненном издании, без сомнения, привлечет студентов, аспирантов, преподавателей и ученых — в ясной, образной форме автор рассуждает о фундаментальных проблемах философии. Н.Хамитов предлагает новую парадигму философии человека — **метаантропологию** — учение о человеческом бытии в обыденных, предельных и запредельных проявлениях мужского и женского.

Это учение стало основой ***актуализирующего психоанализа***, а также ***андрогинанализа*** — метода изучения и глубинной коррекции отношений мужчины и женщины.

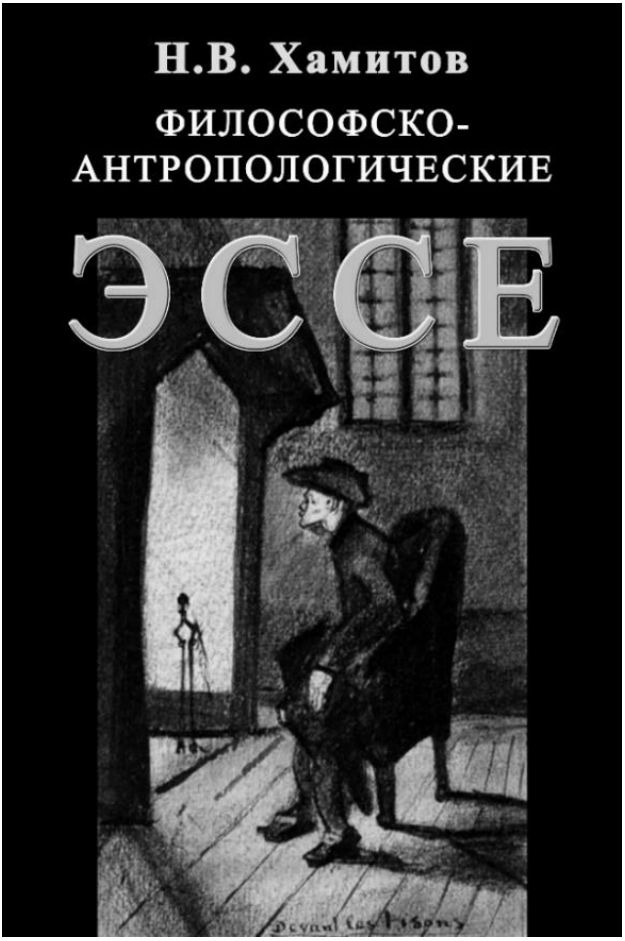
Курс лекций будет интересен специалистам самых разных областей: философам, психоаналитикам, психологам.

Однако книга рассчитана и на более широкий круг читателей, ибо в ней раскрываются темы одиночества и любви, смерти и бессмертия, страдания и смысла жизни — всего того, с чем человек любого возраста сталкивается ежедневно и что глубинно волнует каждого из нас.



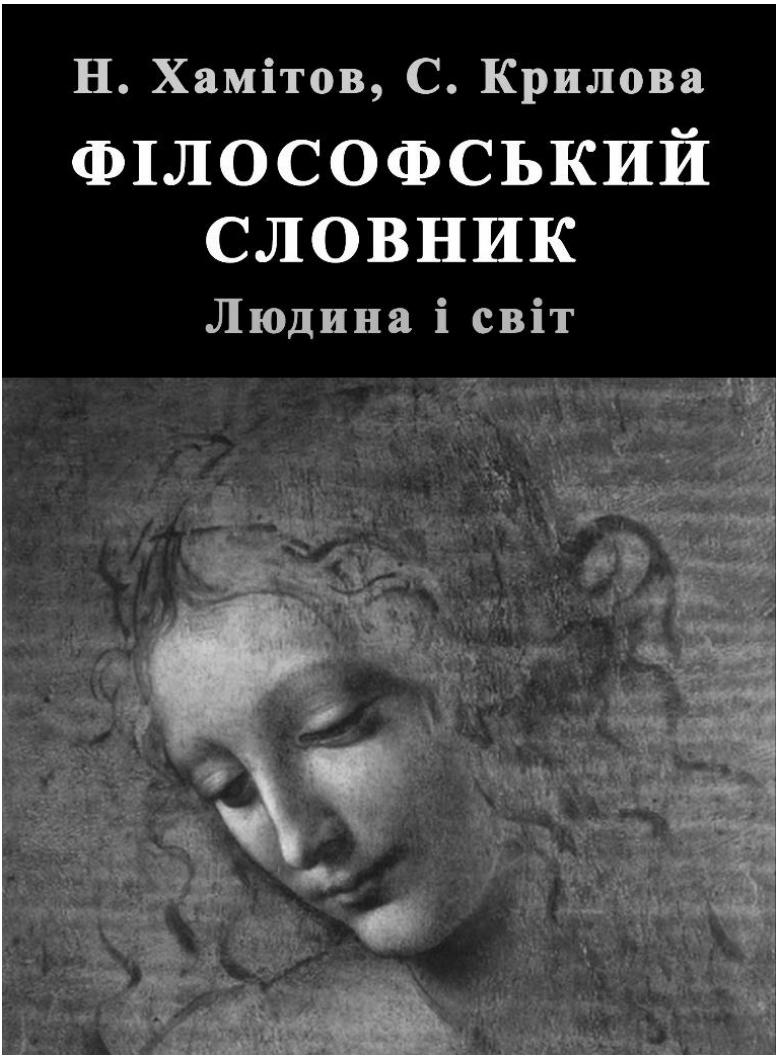
Автор починає монографію з осмислення методологічних проблем сучасної філософської антропології, і, окресливши власну методологію, показує, як вона працює у вирішенні як загальних теоретичних проблем цієї царини філософського знання, так і проблем, що стосуються теперішнього українського контексту – переходить від теоретичного до практичного повороту.

Для науковців, студентів, аспірантів, всіх тих, хто цікавиться проблемами філософської антропології.



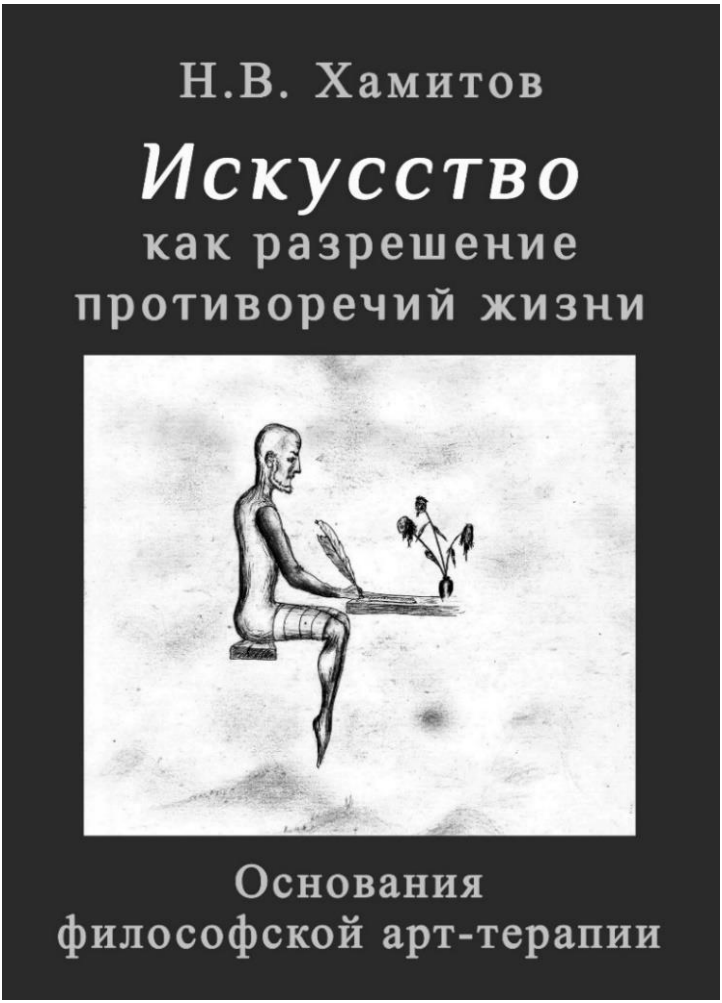
В сборник эссе доктора философских наук, писателя и практикующего психоаналитика Н.В. Хамитова вошли эссе разных лет, объединенные экзистенциальной проблематикой – смысла жизни, смерти и бессмертия, отчуждения и понимания, одиночества и любви, перспектив эволюции человека и человечества. Исследователь творчески осваивает особый жанр – «философско-антропологическое эссе», в котором осмысление природы человека и ее коллизий пропущено через уникальность авторского опыта и переживания мира.

Для студентов, аспирантов, преподавателей, ученых и всех тех, кого интересует духовный и душевный мир человека, возможности его понимания и развития.



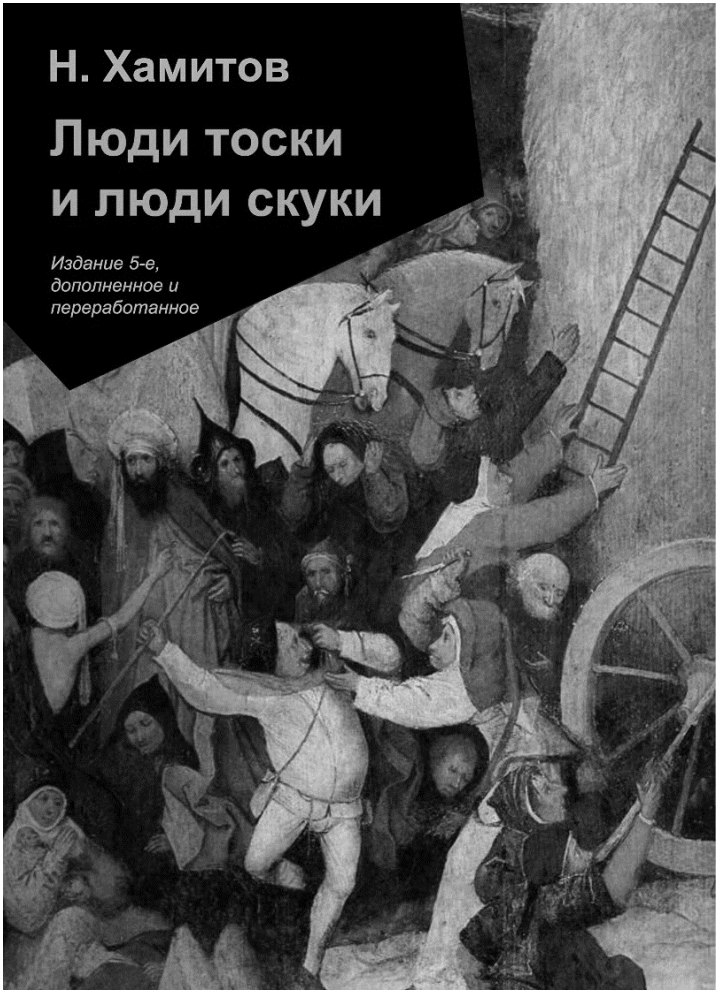
У цій книзі авторам вдалося визначити найважливіші філософські терміни цікаво і лаконічно.

Тому «Філософський словник» відомих в Україні та за кордоном докторів філософських наук, професорів Назіпа Хамітова і Світлани Крилової буде корисним для самих різних категорій читачів: від школярів старших класів, що вивчають предмет «Людина і світ», абітурієнтів і студентів до аспірантів, викладачів і вчених, а також для всіх тих, хто шукає відповіді на вічні філософські питання.



У книзі мистецтво постає тією силою, що здатна звільнити від буденності й граничності у людському бутті, виводячи у нову реальність. Можливість такого звільнення укорінена у здатності мистецтва чуттєво-образно розв'язувати суперечності життя. Такий підхід дозволяє по-новому подивитися не тільки на художню творчість, але й на феномени міфології та релігії.

Автор пропонує поняття філософського мистецтва, яке духовно вирішує основне протиріччя свого часу і вічні трагічні протиріччя людського буття, а також обґрунтовує можливість філософської арт-терапії, яка постає практикою вільних трансформацій світогляду.



Книга известного философа, писателя и психоаналитика Назипа Хамитова «ЛЮДИ ТОСКИ И ЛЮДИ СКУКИ» посвящена разгадке тайны одиночества и совместимости мужчины и женщины. Автор предлагает оригинальное решение проблемы, впервые в истории психоанализа выделяя типы людей тоски и людей скуки. Проникая в глубины их жизненных миров, он прогнозирует отношения между ними.

Издание 5-е, дополненное и переработанное, в него вошли новые главы: «Человек тоски как человек переживаний, человек скуки как человек впечатлений» и «Интернет».



Кіно і телебачення мають велику сугестивну властивість і, в прямому сенсі, «зачаровують» глядача поліфонічністю засобів зображувальної та звукової виразності. Адже кожен кінофільм чи телепроект являє собою окремий світ, що демонструє на екрані людське життя у концентрованому вигляді. Кіно і телебачення не лише примушують плакати або сміятися, спостерігаючи за життєвими ситуаціями героїв, а й закликають до близького співпереживання людській долі.

На основі філософської школи метаантропології авторка розробляє оригінальний підхід екранної метаантропології, і розглядає кіно і телебачення в буденних, граничних і метаграничних – позамежних проявах. В результаті маємо «попкорнове» кіно і телебачення, кіно «самовираження» і «неформатне» телебачення, а також філософське кіно і телебачення.

Отже, екранні мистецтва можуть як принижувати людину, укорінюючи її у буденності, так і актуалізувати її душевне та духовне пробудження. У найвищих своїх проявах кіно і телебачення стають дивовижною арт-терапією, здатною впливати на долю.

Для студентів, аспірантів, викладачів, вчених, – всіх тих, хто цікавиться проблемами впливу мистецтва на розвиток особистості людини.

Друзі!

Єдина в Україні кафедра культурології та філософської антропології НПУ імені М. Драгоманова запрошує до магістратури зі спеціалізацій

«ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ПСИХОАНАЛІЗ»,

«ФІЛОСОФСЬКА ПУБЛІЦИСТИКА, ФІЛОСОФСЬКЕ МИСТЕЦТВО І АРТ-ТЕРАПІЯ»,

які відкривають унікальні можливості розвитку особистості і працевлаштування!

Ви можете обрати навчання як на стаціонарі, так і заочно.

Більшість курсів викладатимуть відомі в Україні та за її межами доктори філософських наук, професори, практикуючі психоаналітики, письменники, автори багатьох книг, перекладених на декілька європейських мов, засновники теорії і практики філософської арт-терапії та андрогін-аналізу – методу глибинної корекції відносин чоловіка та жінки, популярні радіо- і телеведучі – **НАЗІП ХАМІТОВ** (професор кафедри культурології та філософської антропології, провідний науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.Сковороди НАН України, Президент Асоціації Філософського Мистецтва) і **СВІТЛАНА КРИЛОВА** (завідувач кафедри культурології та філософської антропології, Віце-президент Асоціації Філософського Мистецтва). Вони готові передати досвід свого життєвого успіху у доброзичливій, співтворчій атмосфері з індивідуальним підходом до кожного.

Бажаючі можуть долучитися до дослідницької діяльності в науковій лабораторії кафедри культурології та філософської антропології і творчої реалізації в студії «ФІЛОСОФСЬКЕ МИСТЕЦТВО».

Це відкриває можливості до вступу в аспірантуру Кафедри культурології та філософської антропології НПУ імені М. Драгоманова

ВСІ ПИТАННЯ ЗА ТЕЛЕФОНОМ:

м. 097-195-87-55 - завідувач кафедри культурології та філософської антропології
КРИЛОВА СВІТЛАНА АНАТОЛІЇВНА

Наукове видання

Світлана Крилова

КРАСА ЛЮДИНИ
В ЖИТТЄВИХ ПРАКТИКАХ КУЛЬТУРИ

Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу

Видання 2-е,
перероблене і доповнене

У редакції автора

Підписано до друку 29.11.2019. Формат 60х84 1/16
Ум.друк.арк. 25.99. Папір офсетний.
Друк офсетний. Тираж 1000 прим.

ТОВ «КНТ» Тел.(099)555 19 80
E-mail:knt2012@ukr.net
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 581 від 03.08.2001.

Для нотаток